Arnold, Johannes

Väter der Kirche ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit ;
Festgabe für Hermann Josef Sieben zum 70. Geburtstag

Paderborn ; München [u.a.] 2004

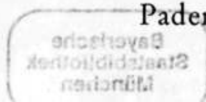
Väter der Kirche

Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit

Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag

Herausgegeben von
JOHANNES ARNOLD · RAINER BERNDT SJ · RALF M. W. STAMMBERGER
zusammen mit CHRISTINE FELD

FERDINAND SCHÖNINGH
Paderborn · München · Wien · Zürich



Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Umschlaggestaltung: Anna Braungart, Regensburg

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier ♾ ISO 9706

(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Printed in Germany. Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISBN 3-506-70423-0

Vorwort

„Interroga patres tuos et dicent tibi, seniores tuos et adnuntiabunt tibi – befrage deine Väter, sie werden es dir sagen, befrage deine Ahnen, und sie werden es dir kundtun.“ Mit diesem Zitat aus Deuteronomium 32,7, mit welchem die Bedeutung der Kenntnis der Geschichte für das rechte Gottesverhältnis umrissen wird, eröffnet Vinzenz von Lérins seine Reflexion über die *antiquitas* und *universitas* des katholischen Glaubens in seinem *Commonitorium* (*CCL* 64: 147,5-6). Im Rahmen der *antiquitas* hat auch die Berufung auf ‚Väter‘ ihren Ort. Sie ist von Anfang an Teil der theologischen Methode. Die Berufung auf die *auctoritas patrum* ist allerdings nicht christlicher Herkunft, begegnet sie doch etwa schon vereinzelt in der griechischen und römischen Philosophie und Geschichtsschreibung, etwa bei Platon oder Vergil. Vor allem Titus Livius verwendet den Begriff intensiv. Die Bedeutung der ‚Väter‘ für die eigene, auch religiöse, Identität ist im Alten Testament bereits fester Bestandteil der Theologie und erscheint zum Beispiel in den Formeln vom „Land der Väter“ (Gen 31,3 u. ö.) und vom „Gott der Väter“ (Ex 3,13 u. ö.). Die zweite Formulierung wird vor allem in der Apostelgeschichte wiederholt aufgegriffen (ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν; z. B. Apg 3,13) und ist somit auch Bestandteil neutestamentlicher Theologie. Daß das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler als eine Art Vater-Sohn-Beziehung betrachtet wurde, wird an mehreren Stellen des Alten und des Neuen Testaments deutlich (vgl. 1 Sam 10,12; 1 Kön 20,35; Mt 23,8f.; 1 Kor 4,15). Die christliche Exegese und Theologie hat dieses Prinzip der Berufung auf die Väter aufgegriffen und fortgeschrieben und es zu einem wesentlichen Merkmal kirchlicher Theologie werden lassen.

Die Untersuchung der Entwicklung dieses ‚Väterprinzips‘ ist in den vergangenen Jahren – vor allem im protestantischen Raum – vorangebracht worden, so in dem von L. Grane, A. Schindler und M. Wriedt herausgegebenen Band *‚Auctoritas patrum‘. Contributions on the reception of the Church fathers in the 15th and 16th century* (Mainz 1993) oder in den beiden von I. Backus herausgegebenen Bänden *The reception of the Church fathers in the West* (Leiden/New York/Köln 1997), aber auch in dem Band *Les Pères de l'Église au XVIIe siècle*, herausgegeben von E. Bury und B. Meunier (Paris 1993), in Andreas Merkts Monographie *Das patristische Prinzip* (Leiden 2001) oder Einzelstudien wie „Petrus Canisius und die Kirchenväter“ von H.J. Sieben (*ThPh* 72 [1997], 1-30). Zuletzt hat Th. Graumann mit dem Band *Die Kirche der Väter* (Tübingen 2002) eine systematische Untersuchung des Väterbeweises bis zum Konzil von Ephesus vorgelegt und dabei die Wechselwirkung von Väterargumentation und Ekklesiologie aufgewiesen. Für den Bereich seiner Untersuchung stellt er fest: „Der

Vätergedanke vertritt insoweit auch einen Ausschnitt der fehlenden ekklesiologischen Theoriebildung" (ebd. 435).

Die Wiederentdeckung des Vätergedankens in der Theologiegeschichte ist in der systematischen Theologie noch nicht eingeholt. Will man sich etwa über die Bedeutung der Kirchenväter für die heutige katholische Theologie orientieren und greift dafür zum *Katechismus der katholischen Kirche*, so wird man entdecken, daß ihnen nur an einer einzigen Stelle ein systematischer Ort eingeräumt wird, nämlich in der Erörterung des achten Artikels des Glaubensbekenntnisses („Ich glaube an den Heiligen Geist"), wo es unter Nr. 688 heißt: „Als lebendige Glaubensgemeinschaft, die den Glauben der Apostel weitergibt, ist die Kirche der Ort unserer Erkenntnis des Heiligen Geistes: in den von ihm inspirierten Schriften; in der Überlieferung, deren stets aktuelle Zeugen die Kirchenväter sind; im Lehramt der Kirche, dem er beisteht; in der sakramentalen Liturgie: durch ihre Worte und Sinnbilder, in denen uns der Heilige Geist mit Christus verbindet; im Gebet, in dem er für uns eintritt; in den Charismen und Dienstämtern, durch die die Kirche aufgebaut wird; im apostolischen und missionarischen Leben; im Zeugnis der Heiligen, worin er seine Heiligkeit bekundet und das Heilswerk fortsetzt." Blickt man in die Sammlung der *Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, so wird dort den Kirchenvätern überhaupt kein Eintrag im systematischen Register zuteil. Gleichwohl zitieren beide Werke in umfangreichem Maße aus den Schriften der Kirchenväter, allen voran Augustinus, und bilden somit selbst ein weiteres Glied in der Geschichte der Väterrezeption. In zeitgenössischen Ekklesiologien wird die Bedeutung der Väter für das Kirchenverständnis allenfalls angedeutet, etwa mit dem Gedanken eines ‚diachronen Glaubenskonsenses'. Der Blick in die jeweiligen Register zeigt jedoch, daß einzig Augustinus noch mit den zeitgenössischen Theologen konkurrieren kann.

Nach wie vor zutreffend ist, was Yves Congar in seiner Schrift *Tradition und Kirche* von 1963 (dt. 1964) feststellt: „Das zweite Mittel (*sc.* für das Lehramt zum Erkennen und Feststellen der gültigen Tradition) ist das Studium oder die Inanspruchnahme des Fachurteils derer, die die Denkmäler der Tradition kennen" (ebd. 69). Ähnlich bezeichnet die Kongregation für das katholische Bildungswesen in ihrer, leider kaum rezipierten, *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung* vom 10.11.1989 den Rückbezug auf die Väter ganz allgemein als unabdingbar für die theologische Arbeit, indem sie insbesondere die Rezeption der Väterexegese empfiehlt, welche für die Kirchlichkeit der Schriftauslegung notwendiger Bestandteil ist.

Die Kirche muß sich die hier geforderte Kenntnis der Quellen, aus denen sie lebt, immer neu aneignen, und dies in drei Bereichen: zum einen und vor allem in der Ausbildung neuer Generationen von Theologen, die durch ihr Nachdenken über den Glauben der Kirche entscheidend die Selbstwahrnehmung und damit auch die Außenrepräsentation der Kirche in Zukunft prägen werden. Zum zweiten in der immer neuen Erforschung und Durchdringung der Zeugnisse der Tradition, die durch die Erschließung bislang unbekannter Quellen ebenso wie durch neue Frageansätze stets

neuen Antrieb erhält. Und drittens in ihrem Lehramt, welches dann wirklich autoritativ spricht, wenn es die lebendige Verbindung mit seinem Ursprung bewahrt. Lebendig ist diese Verbindung dann, wenn sie keine Unmittelbarkeit dort suggeriert, wo jahrhundertelange Glaubensreflexion und Glaubenspraxis vorausgehen.

Professor Hermann Josef Sieben SJ, dem dieser Band in Dankbarkeit als Festgabe anläßlich seines siebzigsten Geburtstags zugeeignet ist, hat im Laufe seiner langjährigen Lehrtätigkeit an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen Generationen von Studierenden diesen Zugang zur Lebendigkeit der Quellen eröffnet und insofern die Kirchlichkeit ihres eigenen theologischen Arbeitens befördert. Im Zentrum seiner Seminare stand die Textlektüre. Er verstand es, auch Anfängern im Studium der Theologie den in den Texten der Väterzeit enthaltenen Reichtum zu erschließen und ihnen das Selbstvertrauen zu geben, sich unmittelbar an die Quellen im griechischen oder lateinischen Urtext heranzuwagen. Wer mit Professor Sieben die Väter las, wurde hineingenommen in deren theologisches Nachdenken und in ein inneres Gespräch mit ihnen geführt. Wenn man sich – gegen die ausdrückliche Intention des Jubilars – als sein Schüler begreift, dann aus dem Grund und in dem Sinne, daß man durch ihn zum Schüler der Väter geworden ist.

Der Name des Jubilars ist untrennbar verbunden mit der Erforschung der Konzilsidee, mit Studien und Repertorien zur Exegese der Kirchenväter und Einzelstudien, insbesondere zu Augustinus. Er hat über lange Jahre in unbestechlicher Weise die Schriftleitung der Zeitschrift *Theologie und Philosophie* innegehabt. Seine zahlreichen, mit kommentierenden Einleitungen versehenen Übersetzungen für die *Fontes Christiani* tragen zur Väterrezeption ebenso bei wie seine intensive Mitarbeit beim *Dictionnaire de Spiritualité* und zahlreichen anderen Lexika. Nicht zuletzt hat er als eifriger Rezensent die Fachdiskussion bereichert.

Der vorliegende Band soll diese Leidenschaft für die Vermittlung des Denkens der Väter ehren. Das beschriebene allgemeine Defizit im Bereich der Reflexion über die Bedeutung der Väter für die Ekklesiologie wurde zum Anlaß genommen, Kollegen, Schüler und Freunde des Jubilars um Beiträge zur theoretischen und praktischen Bedeutung der Väter für das Kirchenverständnis zu bitten. Die Beiträge gliedern sich in drei Teile: Untersuchungen zum Kirchenverständnis einzelner Väter in der Alten Kirche, zur Rezeption derselben bei ‚Vätern der Kirche' im Mittelalter und schließlich in der Neuzeit. Der erste Teil wurde von Johannes Arnold betreut, der zweite von Ralf M.W. Stammberger, der dritte von Rainer Berndt SJ.

Der für den Titel des vorliegenden Bandes bewußt gewählte Begriff ‚Väter der Kirche' ist weiter als der Begriff ‚Kirchenväter'. Als ‚Väter der Kirche' konnten auch Persönlichkeiten verstanden werden, die den traditionellen Kriterien eines Kirchenvaters – *fides orthodoxa*, *sanctitas vitae*, *approbatio ecclesiae* und *antiquitas* – nur teilweise oder bedingt entsprechen, trotzdem aber die Kirche als Vorbilder oder Initiatoren in unterschiedlichen Bereichen, sei es durch ihr Nachdenken über die Kirche, sei es durch kirchenpolitisches, seelsorgerisches oder missionarisches Handeln, geprägt haben und von ihr als Autoritäten anerkannt werden.

Schon angesichts dieses weitgefaßten ,Väter'-Verständnisses ist klar, daß für die Reihe der im folgenden dargestellten Personen keine Vollständigkeit beansprucht werden kann. Während im ersten Teil zumindest eine repräsentative Auswahl der Kirchenväter im engen Sinn und daneben einzelne Väter der Kirche im weiteren Sinn aus den ersten Jahrhunderten zur Sprache kommen, konnten im zweiten und im dritten Teil nur einige aus der großen Zahl der mittelalterlichen und neuzeitlichen Autoren behandelt werden, die deren ekklesiales Denken rezipierten. Im Bereich des Mittelalters lag die Auswahl bewußt bei Autoren, die aufgrund ihrer Arbeit und deren Rezeption mit einigem Recht ihrerseits als ,Väter der Kirche' bezeichnet werden können. In der Neuzeit liegen die Schwerpunkte auf Jesuitentheologen und dem Ersten Vatikanum, eine Wahl, die im Werk des Empfängers dieser Festgabe begründet liegt, aber auch in der Bedeutung der Gesellschaft Jesu für die Bewahrung kirchlicher Tradition. Einige der hier behandelten Autoren können gleichermaßen mit Recht als ,Väter der Kirche' bezeichnet werden.

Wir danken den Beiträgern dafür, daß sie sich auf die gegebene Fragestellung eingelassen haben und diesen Band haben Wirklichkeit werden lassen. Zu ihrem eigenen Bedauern konnten Prof. Dr. Johannes Helmrath, Prof. Dr. Charles Lohr SJ und Prof. Dr. Erich Meuthen † krankheitsbedingt nicht mitwirken, andere waren aus anderen Gründen verhindert.

Von Anfang an haben die Rektoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, zunächst Prof. Dr. Michael Sievernich SJ, sodann Prof. Dr. Helmut Engel SJ, das Projekt wohlwollend begleitet. Ihnen sei ebenso gedankt wie Prof. Dr. Wilhelm Geerlings und Prof. Dr. Erhard Kunz SJ, die den Herausgebern gleichermaßen mit Rat und Tat zur Seite standen.

Die Drucklegung haben der Verband der Diözesen Deutschlands, die Stiftung Hochschule Sankt Georgen, die Träger-Diözesen der Hochschule Sankt Georgen, Limburg, Osnabrück, Hildesheim und Hamburg, sowie das Bistum Essen ermöglicht. Dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Herrn Prof. Dr. Dr. Karl Kardinal Lehmann, Herrn Prof. Dr. Winfried Jüngling SJ, dem Vorsitzenden des Vorstandes der Stiftung Hochschule Sankt Georgen, und den Herren Erzbischöfen, Bischöfen, Diözesanadministratoren und ihren Generalvikaren sei herzlich gedankt.

Frau Christine Feld hat die Herausgeber in mühevollem und zeitintensivem Einsatz bei der Redaktionsarbeit unterstützt. An der Übersetzung ursprünglich englischer, französischer und spanischer Artikel beteiligten sich freundlicherweise Frau Helga Estor, Frau Christa Holstein, Frau Simone Krämer, Herr Dr. Hans Arnold und Herr Gero Arnscheidt. Frau Brigitte Domanski und Frau Maren Saiko von der Arbeitsstelle der *Fontes Christiani* haben in engagierter und zuverlässiger Weise den Satz besorgt. Herr Volker Kreutzmann vom Hugo von Sankt Viktor-Institut für Quellenkunde des Mittelalters war bei der Literaturrecherche behilflich. Die Herren Vinzent Graw, Michael Pahl, Peter Rehwald und André Uellenberg haben bei den Vorbereitungen für die Erstellung der Register mitgewirkt. Von seiten des Verlages hat Herr Dr. Hans J. Jacobs den Band betreut. Auch ihnen allen gilt unser Dank.

Bis auf einige Abweichungen, die auf den ausdrücklichen Wunsch einzelner Autoren zurückgehen, haben wir uns bemüht, die Beiträge in formaler Hinsicht einander anzugleichen. Soweit nicht eigens vermerkt, richten sich die in diesem Band verwendeten Abkürzungen nach dem Abkürzungsverzeichnis zur dritten Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche.*

Bochum/Frankfurt am Main
den 28. August 2003
Fest des heiligen Augustinus

Johannes Arnold *Rainer Berndt SJ* *Ralf M.W. Stammberger*

Zusätzliche Abkürzungen

BEThL	*Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium*
CNRS	*Centre national de la recherche scientifique*
EHS	*Europäische Hochschulschriften*
GNO	*Gregorii Nysseni opera*
IRHT	*Institut de Recherche et Histoire des Textes*
KAV	*Kommentar zu den Apostolischen Vätern*
MPSJ	*Monumenta Paedagogica Societatis Jesu*
RB	*Regula Benedicti*
RM	*Regula Magistri*
StSSTh	*Studien zur systematischen und spirituellen Theologie*
TzF	*Texte zur Forschung*

INHALT

I. Die Kirche der Väter

II. Die Bedeutung der Väter für das Kirchenverständnis im Mittelalter

III. Kirchenväter in der Gesellschaft Jesu

ANHANG

ANHANG

Teil I

Die Kirche der Väter

EINLEITUNG

Das „gläubige Selbstverständnis der Kirche", so kann man mit Walter Kasper (im theologie- und dogmengeschichtlichen Abschnitt des Artikels ‚Kirche' im *Lexikon für Theologie und Kirche*) allgemein feststellen, artikuliert sich „in der *Zeit der alten Kirche* ... weniger in eigens thematisierter ekklesiologischer Reflexion ... als im Kontext der verschiedenen kirchlichen Lebensvollzüge und Interaktionen." Entsprechend facetten- und perspektivenreich muß eine Sammlung von Beiträgen ausfallen, die versuchen, die Kirche aus dem Blickwinkel jeweils eines ihrer Väter aus den ersten Jahrhunderten zu betrachten. Trotz dieser Vielfalt lassen sich aber zwischen den einzelnen Autoren auch Berührungspunkte, Gemeinsamkeiten und Entwicklungslinien feststellen, besonders, wenn – wie im folgenden ersten Teil des vorliegenden Bandes – die griechischen und lateinischen Väter je für sich behandelt werden.

Die Kirche der Väter ist eine noch im ‚Aufbau' befindliche Kirche. Ihre äußeren und inneren Entwicklungen aber, besonders die – oft aus konkretem Anlaß gefundenen – dogmatischen Entscheidungen und Klärungen, sind bis heute prägend. Schon der Begriff ‚katholische Kirche', der seit dem zweiten Jahrhundert nachweisbar ist, verdankt sich, wie *Reinhard Hübner* in seinem grund-legenden Beitrag zeigt, wahrscheinlich einem akuten Problem: der Auseinandersetzung mit (valentinianischen?) Gnostikern. Als ‚katholische Kirche' ist demnach jene Kirche zu verstehen, die nicht nur wenigen Pneumatikern, sondern umfassend (καθόλου) allen Menschen Heil, konkreter: ewiges Leben, vermitteln kann. Auffällig – und wohl kein Zufall – ist, daß in den ältesten Textzeugnissen für den Begriff ‚katholische Kirche' zweimal auch der Monepiskopos genannt wird: Der universale göttliche Heilswille, der in den inspirierten Schriften bezeugt ist, wird weitergegeben durch den öffentlich beglaubigten Lehrer; zudem verlangt die wirksame Spendung der Sakramente als ‚Heilmittel' den Bischof als bevollmächtigten Spender.

„Momentaufnahmen urkirchlicher Wirklichkeit in verschiedenen Gemeinden" bietet anschließend ein systematischer Überblick von *Werner Löser* über „Amt und Sakrament" (Taufe, Eucharistie und – ansatzweise – Buße) bei den Apostolischen Vätern.

Bernard Sesboüé stellt Irenäus von Lyon, den Schüler Polykarps von Smyrna, als einen „Mann der Kirche und Lehrer der Kirche" vor. Von besonderem Interesse ist hier Irenäus' ‚kirchlicher Ansatz': für diesen Vater der Kirche par excellence ist die Kirche nicht nur Gegenstand seines theologischen Denkens, sondern institutionelles Kriterium der Wahrheit. Nur in denjenigen Kirchen, deren Bischöfe und Presbyter in der rechtmäßigen Sukzession stehen, werden die heiligen Schriften in ihrer Gesamtheit bewahrt und richtig ausgelegt.

Michel Fédou untersucht in seinem Beitrag über „Origenes und das Mysterium der Kirche" die Entwicklung, die die Kirche nach der Sicht des großen Theologen aus Alex-

andria in ihrer Beziehung zum göttlichen Logos durchläuft – von ihrer präexistenten Gestalt bis zur eschatologisch vollendeten als mystischer Leib Christi. Die lebendige Christusbeziehung wird so als Kern der Ekklesiologie des Origenes erwiesen.

Jörg Ulrich zeigt, daß als ‚der Vater' des Konzils von Nizäa – genauer: als der Vater des zunächst unbeliebten *homooúsios* und der Entscheidung über den Ostertermin – keiner der am Konzil teilnehmenden Theologen zu bezeichnen ist, sondern sein Initiator Konstantin. So bedeutsam aber die dogmatischen und kirchenpolitischen Konsequenzen von Konstantins Maßnahmen sind (vor allem der Ausschluß des Subordinatianismus aus der Trinitätslehre und die Einführung der kirchenleitenden Funktion des weltlichen Herrschers), kann er – insbesondere aus westlicher Perspektive – nur in einem sehr eingeschränkten Sinn auch als ‚Vater der Kirche' betrachtet werden.

Wie der Blick auf das Konzil von Nizäa zeigt, sind die christologischen Auseinandersetzungen auch für die Ausprägung des Profils und Selbstverständnisses der Kirche von entscheidender Bedeutung. Gleiches wird für die späteren Debatten im Bereich der Trinitätstheologie gelten. Daß die Entscheidung von Nizäa zum trinitätstheologischen Dogma weiterentwickelt wurde, ist nicht zuletzt Athanasius zu verdanken. Von ihm sind sowohl die drei anderen großen Kirchenväter des Ostens (Basilius, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus) als auch die vier lateinischen (Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor der Große) beeinflußt; in Ost und West gilt er als Lehrautorität. Wie *Wolfgang Bienert* in seinem Beitrag über diesen Vater feststellt, verweist Athanasius bereits auf ‚Dokumente der Väter'. Auch den Mönch Antonius zeichnet er in seiner *Vita* als einen ‚Vater'. Athanasius ringt um eine Einheit von monastischer Frömmigkeit und kirchlichen Ämtern. Durch sein Bemühen um die – durch das Schisma der Melitianer und den Arianismus bedrohte – Einheit des Leibes Christi, durch seinen Kampf um die Freiheit der Kirche gegenüber dem römischen Staat und seine Rückbindung an die biblische und kirchliche Tradition erweist sich Athanasius als ein Vater der Kirche.

Die Einheit der Kirche liegt auch Basilius von Cäsarea am Herzen. Allerdings sind es, wie *Wolf-Dieter Hauschild* anhand zahlreicher historisch-chronologischer und literarischer Details aufweist, nicht rein grundsätzliche Erwägungen, sondern konkrete kirchenpolitische Notlagen, die Basilius zweimal veranlassen, bei den westlichen Bischöfen Unterstützung zu suchen und der Unterdrückungspolitik des Ostkaisers gegen die Neonizäner die Verbindung mit dem Westen entgegenzusetzen. Anstelle der Konzeption einer vom Staat herbeigeführten institutionellen Einheit der Kirche, die sich zu seiner Zeit nicht mehr realisieren läßt, entwickelt Basilius die Idee einer rein kirchlichen, geistlich und theologisch begründeten Gemeinschaft aller Gruppierungen, die das Nizänum anerkennen.

Die Schriften des Gregor von Nazianz scheinen auf den ersten Blick in ekklesiologischer Hinsicht nicht ergiebig zu sein. Daß dennoch eine zumindest implizite Ekklesiologie erkennbar ist, zeigt *Christoph Hartmann* anhand einiger prägnanter Kirchen-Bilder bei Gregor. Dieser sieht die Kirche als eine vom Priester zu zähmende ‚Chimäre' (als ein ‚Tier' also, dessen Leib aus mehreren ‚Tieren' zusammengesetzt und

daher in seiner Einheit gefährdet ist), als ‚Bienenstock', als Organisation mit militärischen Dienstgraden, als ‚Erbe', als Gottes (Eigentums-)Volk, als sich ausbreitendes Licht. In der einen Kirche sind bei Gregor die drei heilsgeschichtlichen Konzepte eines unendlichen Wachstums, Fortschritts und Aufstiegs verwirklicht. Durch die Kirche soll die gesamte Welt zu Gott zurückgeführt werden wie der Leib durch die Seele, die Gemeinde durch den Priester. Indem Gregor von Nazianz zur Sorge auch für die Seelen anderer mahnt, überwindet er, der große Individualist, einen soteriologischen Egoismus.

Diese Tendenz läßt sich auch bei Gregor von Nyssa feststellen, dessen Kirchenverständnis der Beitrag von *Thomas Böhm* gewidmet ist. Die Ekklesiologie des dritten großen Kappadokiers erweist sich als zugleich protreptisch, dem (Mit-)Menschen zugewandt, und anagogisch, in einer Aufstiegsbewegung zu Gott – und damit zur ursprünglichen Bestimmung des Menschen – führend. Deutlich wird ihre enge Verbindung mit der Christologie: Die Hinwendung des Logos zu den Menschen ermöglicht es dem einzelnen erst, sich durch Glaube und Tugend wieder Gott zuzuwenden und so auch seine Vereinzelung in bezug auf den Mitmenschen zu überwinden.

Beziehungen und Spannungen zwischen kirchlicher und weltlicher Macht, die bereits mehrfach anklangen, sind das ausdrückliche Thema des Beitrags von *Stephan Ch. Kessler* zu „Kirche und Staat in Leben und Werk des Johannes Chrysostomus". Das Kirche-Staat-Verhältnis in der Spätantike wird verdeutlicht anhand des klassischen Schemas der *theologia tripertita* mit ihren Bereichen *theologia poetica*, *allegorica* und *politica*. Bei Johannes Chrysostomus läßt sich dieses Schema in einer christlich modifizierten Form nachweisen. Zudem kann in seiner Einschätzung weltlicher Macht eine Entwicklung wahrgenommen werden, die möglicherweise durch die konkreten politischen Folgen des sogenannten ‚Säulenaufstands' von 378 n. Chr. in Antiochien mitbedingt ist.

Die Relevanz christologischer Fragestellungen für kirchliche Einheit bzw. Abgrenzung zeigt sich wiederum am Beispiel des Cyrill von Alexandria. *Theresia Hainthaler* geht einerseits der Rezeption seiner Christologie bei Antichalcedoniern, Neuchalcedoniern und strengen Chalcedoniern nach, andererseits der Bedeutung Cyrills in heutigen ökumenischen Dialogen sowie der Problematik einer einseitigen und vorbehaltlosen Festlegung auf ihn als ‚Vater der Einheit'.

Nachwirkungen bis in die Gegenwart hat auch das Werk des Pseudo-Dionysius Areopagita. *Beate Regina Suchla* beleuchtet das sakramentale Wesen der Kirche und die ekklesiale Dimension der Sakramente bei diesem Denker, ihre Funktion für den Rückweg des Endlichen zum Unendlichen. Zudem weist sie nach, daß auch der nur in seinen Schriften greifbare Pseudo-Dionysius die traditionellen Kriterien eines Kirchenvaters – *fides orthodoxa*, *sanctitas vitae*, *approbatio ecclesiae* und *antiquitas* – erfüllt. Mit ihm endet die Reihe der im vorliegenden Band behandelten griechischen Kirchenväter.

Als erster lateinischer Autor wird dann – von *Gabino Uríbarri* – Tertullian vorgestellt. Die Hinwendung dieses großen Theologen zum Montanismus verbietet es zwar, ihn als Kirchenvater im strengen Sinn zu bezeichnen. Im Bereich der Trinitäts-

theologie aber erweist er sich als ein Vordenker, dessen Lehre nicht nur ganz auf der kirchlichen Linie liegt, sondern zur Überwindung heterodoxer bzw. häretischer Meinungen (zum Beispiel bei Praxeas, Arius oder Paul von Samosata) beigetragen hat und noch heute zur Korrektur einseitiger trinitätstheologischer Positionen beitragen kann.

Prägende Wirkung besonders auf die römisch-katholische Kirche hatte das Kirchen- und Amtsverständnis, das bei Cyprian von Karthago erkennbar ist. Mit ihm befaßt sich der Beitrag von *Andreas Hoffmann*. Aus Anlaß aktueller Fragen (etwa in der Auseinandersetzung um die *lapsi*, die dem Opferbefehl des Decius gehorchten), entwickelt Cyprian ein insgesamt geschlossenes ekklesiologisches Konzept, das auf drei Grundsätzen beruht: der Einzigkeit und Einheit der Kirche, ihrer Heilsnotwendigkeit und ihrer Fundierung auf eine göttliche Rechtsordnung. Besonders der dritte Grundsatz führt zu einer Stärkung des Bischofsamts. Hier ist eine Verbindung christlich-biblischen und römisch-rechtlichen Denkens festzustellen.

Voraussetzungen und Konsequenzen des Bildes von der Kirche als Leib Christi im Werk des Hilarius von Poitiers untersucht *Luis F. Ladaria*. Da Jesus Christus nach Hilarius die *ganze* Menschheit angenommen hat, haben Kirche und Menschheit die Tendenz, in eins zu fallen, ohne daß hier allerdings von einem Automatismus gesprochen werden dürfte.

Anhand der unterschiedlichen Kirchenbilder bei Ambrosius (‚Leib' und ‚Braut Christi', nautische und astrologische Bilder, biblische Vor-Bilder der Kirche) spürt *Ernst Dassmann* dem Kirchenverständnis dieses Vaters und den ethischen Konsequenzen der einzelnen Bilder nach. Angesichts der kirchenpolitischen Bedeutung des Ambrosius – vor allem in bezug auf die kirchliche Unabhängigkeit vom Staat – ist in seinen Schriften das geringe Interesse an kirchenrechtlichen Fragen ebenso bemerkenswert wie seine Bemühungen um das *Mysterium* der Kirche, die erst in letzter Zeit verstärkt gewürdigt wurden.

Wie stark das Bild eines Kirchenvaters durch Rezipienten späterer Epochen geprägt sein kann, zeigt *Josef Lössl* am Beispiel des Hieronymus. Dessen ekklesiales Denken schlägt sich kaum in der Formulierung dogmatischer Aussagen nieder, läßt sich aber ableiten aus seiner kirchlichen Haltung, die als traditionalistisch bezeichnet werden kann, und seinem spannungsreichen Engagement etwa als Kritiker der äußerlich erstarkenden Kirche, als Vertrauter des römischen Bischofs Damasus oder als Asket und Leiter einer asketischen Gemeinschaft. Besonders im Blick ist das Netz der sozialen Kontakte des Hieronymus mit einer deutlichen Spannung zwischen der Großkirche und der überschaubaren Gemeinschaft.

Einen Aspekt der Augustinischen Ekklesiologie, der offenbar auch von der westlichen Kunst aufgegriffen wurde, untersucht *Wilhelm Geerlings*: Nach Augustinus sind Sakramente und Kirche aus der Seitenwunde Christi hervorgegangen – wie Eva aus der Seite Adams. Ob es auf Väter-Auslegungen der Vision Ezechiels vom Tempel und dem an seiner rechten Seite austretenden Wasser zurückgeht, daß die Seitenwunde des Gekreuzigten auf zahlreichen Darstellungen *rechts* liegt, wird anhand einiger voraugustinischer Texte zu Ezechiel geprüft.

Karl Suso Frank stellt Johannes Cassian als schöpferischen Rezipienten östlicher Theologie und der Unterweisung monastischer Väter des Ostens vor, zugleich als deren Vermittler an die südgallischen Mönche. Dem Mönchtum schreibt Cassian apostolischen Ursprung zu. In der gegenwärtigen Praxis der östlichen Mönche sieht er das Ursprüngliche treu bewahrt. Auch wenn das Mönchtum gerade bei Cassian in einer erkennbaren Spannung zum kirchlichen Amt steht, ist keine grundsätzliche Ablehnung der Hierarchie festzustellen. Aufgrund seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Gnadenlehre Augustins wurde dem Werk Cassians keine uneingeschränkte *approbatio ecclesiae* zuteil, wohl aber eine intensive Nachwirkung im monastischen Schrifttum, nicht zuletzt in der Benediktusregel.

In dieser Regel findet sich keine explizite Ekklesiologie. Benedikts Ausführungen zum Leben in klösterlicher Gemeinschaft sind aber, wie *Michaela Puzicha* nachweist, deutlich geprägt durch neutestamentliche Vorstellungen von Kirche und Gemeinde, konkret: von paulinischer Gemeindespiritualität, vom Bild der Jerusalemer Urgemeinde nach der Apostelgeschichte und von der Johanneischen Gemeinde. Ferner lassen sich auch im Blick auf die Klostergemeinschaft ekklesiale Bezeichnungen und Strukturen feststellen.

Kirchliches Amt und Sehnsucht nach monastischem Leben verbinden sich in der Person Gregors des Großen, mit dem sich der Beitrag von *Michael Fiedrowicz* befaßt. Ähnlich wie schon Ambrosius ist Gregor ein kontemplativer Kirchenführer. Auch er möchte hinter der Institution der Kirche ihr Mysterium sichtbar machen. Kirchliche Amtsträger warnt er davor, in äußeren Aktivitäten vollständig aufzugehen. Neben den seinerzeit schon traditionellen biblischen Kirchen-Bildern wird ihm besonders die Gestalt des Ijob zur Symbolfigur der Kirche in ihren aktuellen Bedrängnissen. Die Kirche auf Erden ist noch auf dem (Rück-)Weg zu ihrem Ziel. Das Motiv der Pilgerschaft erweist sich bei Gregor als besonders ausgeprägt.

Als letzter großer westlicher Vertreter der Alten Kirche wird im vorliegenden Band Beda Venerabilis vorgestellt. *Benedicta Ward* beleuchtet in ihrer Studie das Anliegen Bedas, durch intensive persönliche Rezeption der theologischen Überlieferung und deren Weitergabe an die Zeitgenossen die junge Kirche von England mit der frühen Kirche und den Vätern zu verbinden. Er selbst wird zum Vater der Kirche durch seine – an Hieronymus erinnernde – Arbeit am Bibeltext, durch die Vermittlung patristischer Schriftkommentare und ihrer Methode sowie durch seine *Kirchengeschichte des englischen Volkes*, das er als neuen Stamm im Volk Gottes versteht.

An der Schwelle zum Mittelalter folgt ein Beda Venerabilis bewußt und ausdrücklich den „Spuren der Väter". Doch auch die frühesten Kirchenväter, auf die die späteren sich beziehen und berufen, stehen bereits in der kirchlichen Tradition. Im strengen Sinn wären auch sie nicht als ‚Väter der Kirche' zu bezeichnen, sondern als ‚Väter *in* der Kirche' – in der Kirche, deren ‚Söhne' sie zugleich sind.

Die Frage nach dem Ursprung der Kirche wird von den Kirchenvätern selbst unterschiedlich beantwortet. So ist von der *ecclesia ab Abel* die Rede oder – etwa bei Ambrosius – von der Kirche bereits im Paradies, die aus den in der Gottesschau

vereinten Menschen und Engeln bestehe. Nicht zuletzt die Kontinuität zwischen dem Volk Israel, der ‚ersten Versammlung' Gottes, und der Kirche Jesu Christi, legt es nahe, auch von vorchristlichen ‚Vätern der Kirche' zu sprechen – vor allem im Blick auf die ‚Erzväter' Abraham, Isaak und Jakob. So erscheint es legitim und sinnvoll, den patristischen Beiträgen dieses Bandes eine alttestamentliche Studie voranzustellen. *Norbert Lohfink* untersucht hier anhand eines auffälligen Textbefundes im Buch Numeri die Frage, wann dem Volk Israel das Land geschenkt wird, das den Vätern verheißen wurde.

Johannes Arnold

Wann hat Gott dem Volk Israel das den Vätern verheissene Land gegeben? Zu einem rätselhaften Befund im Buch Numeri

Norbert Lohfink SJ

‚Kirchenväter' wäre ein *terminus technicus*. Es läge in etwa fest, wer gemeint ist. Doch der Titel dieser Festgabe lautet: ‚Väter der Kirche'. Das ist offener. Da darf ein Alttestamentler vielleicht auch an Abraham, Isaak und Jakob denken. Die Bibel stellt sie nicht nur als die leiblichen Ahnen des Gottesvolkes, sondern zugleich als die Väter seines Glaubens vor. In dem Maß, in dem es einen Zusammenhang zwischen Gottesvolk und Kirche gibt, sind auch sie – in einem anderen, vielleicht sogar tieferen Sinn – ‚Väter der Kirche'. So sei den großen Hauptstücken dieses Buches ein kleines alttestamentliches Präludium vorausgeschickt. Es kann, soll es Forschung bringen, natürlich nur ein Teilmoment all dessen herausgreifen, was hier thematisch werden müßte. Es handelt von der Gabe des Landes. Gemeint ist das Land, das Abraham, Isaak und Jakob verheißen wurde. Sie selbst haben darin nur als Fremdlinge gelebt. Seinen Besitz erhofften sie für ihre Nachkommen.[1]

1. Einkreisung des Befunds

Es geht genauer darum, wann Gott Israel das den Vätern Abraham, Isaak und Jakob verheißene Land geschenkt hat. Die beiden Begriffe der ‚Verheißung' und der ‚Schenkung' sind in diesem Zusammenhang deutlich zu unterscheiden – was in der Literatur oft nicht geschieht.[2] Das normalerweise gebrauchte Wort für die Schenkung ist das Verbum נתן, ‚geben, schenken'.

Im Buch Genesis lesen wir dazu Verschiedenartiges: einerseits, daß Gott das Land *verheißt*,[3] andererseits, daß er es *schenkt*.[4] Wenn vom Geben oder Schenken die Rede ist, dann heißt es allerdings meistens, daß Gott das Land, das er einem Vater verheißt, *späteren Generationen* geben werde. Doch es finden sich auch Doppelaussagen der

---

[1] Der hier vorgelegte Befund ergab sich bei den Vorarbeiten für den Deuteronomiumskommentar in den Reihen *Hermeneia* und *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, an dem Georg Braulik und ich arbeiten. Ich danke Georg Braulik für viele Gespräche über die behandelten Fragen, für Kritik und Anregung. Auch in seinem Namen ist der Beitrag Hermann Josef Sieben gewidmet. Ferner danke ich Walter Groß und Olivier Artus für Lektüre des Manuskripts und hilfreiche Hinweise.

[2] Am deutlichsten hat in jüngerer Zeit M.Z. Brettler zwischen Verheißungsempfängern und Landempfängern unterschieden (Brettler 1982). Leider scheinen ihm die Stellen, über die im folgenden gehandelt werden soll, entgangen zu sein.

[3] Das Land soll dem ‚Samen' des Vaters geschenkt werden: Gen 12,7; 24,7; 48,4.

[4] Der betreffende ‚Vater' wird das Land empfangen oder hat es schon erhalten: Gen 13,17; 15,7; 35,12.

Art, daß Gott das Land dem Vater *und* seinen Nachkommen gebe.[5] Am eigentümlichsten ist Genesis 15,18: Dort vollzieht Gott die Schenkung in einer Vision Abrahams durch ein Wort an Abraham, doch es ist eine Schenkung an Abrahams Nachkommen. Der Sprachgebrauch ist also unterschiedlich. Vielleicht wird die Verheißung auch manchmal selbst schon als Geben verstanden. Manchmal werden die Väter und ihre Nachkommen wohl einfach als Einheit gesehen. Die Texte zeigen deutlich ihre verschiedene Herkunft und bringen unterschiedliche Konzeptionen ein. Vieles ließe sich noch differenzierter sagen, doch jetzt genügt es, das Faktum der Verschiedenartigkeit der Aussagen zu konstatieren.

Im Buch Exodus läuft die Redeweise der Genesis noch in einigen Aussagen weiter, die einfach auf das in der Genesis Ausgeführte zurückblicken.[6] Aber eine andere Gestalt der Aussage dringt vor und setzt sich durch, auch in die folgenden Bücher hinein. Jetzt sind die Väter gestorben, und Israel existiert als Volk. Dieses Volk aber befindet sich außerhalb des den Vätern verheißenen Landes. So gibt es von jetzt an nur noch *einen* Rezipienten der Gabe des Landes: das Volk *Israel*.[7] Und das Geschehen ‚Landschenkung' liegt, da Israel ja nicht im Lande ist, im Buch Exodus und bis ins Buch Numeri hinein stets in der *Zukunft*.

Am Ende des Pentateuch tritt das Thema noch einmal neu und in differenzierter Gestalt in den Vordergrund. Das ist im Buch Deuteronomium, dessen Handlung unmittelbar vor dem Tod Moses und der Überschreitung des Jordan unter Josua spielt. Dieses Buch entwickelt eine ausgebaute juristisch-theologische Theorie von der Landschenkung. Sie wird durch das ganze Buch mit stets wiederkehrenden stereotypen Formulierungen präsent gehalten.

Selbstverständlich steht bei ihr Gottes Landverheißung an die Erzväter am Anfang. Sie ist jetzt fast stets als Schwur gesehen, den Gott den drei Vätern insgesamt geleistet hat.[8] Siebenmal steht im Deuteronomium die Namenstrias ‚Abraham, Isaak, Jakob',[9] 21mal (= 3 x 7) dürfte im Buch von der Landesverheißung an die Erzväter die Rede sein, meist mit dem Verbum שבע, ‚schwören'.[10] Siebenzahlen gehören zu den Unterstreichungsmethoden der deuteronomischen Rhetorik.

Doch die beschworene Verheißung von einst ist nur die Grundlage. Verheißen wird die Schenkung. Interessant ist die Konzeption der Schenkung selbst. Sie wird sofort am Anfang des Buches entwickelt. Mose gibt dem versammelten Israel einen Rückblick. Er setzt mit seiner Erzählung ein bei dem göttlichen Aufbruchsbefehl nach den Horeb-Ereignissen. Dieser Aufbruchsbefehl war nach Moses hier gegebener Dar-

[5] Gen 13,15; 17,8; 26,3; 28,4.13; 35,12.

[6] Vgl. Ex 6,4.8; 32,13; 33,1.

[7] Vgl. Ex 6,8; 12,25; 13,5.11; 20,12; Lev 14,34; 20,24; 23,10; 25,2.38; Num 10,29; 13,2; 14,8; 15,2; 20,12.24; 27,12; 32,7.9; 33,53.

[8] In der Genesis kam das Motiv der Beschwörung der Verheißung nur sporadisch vor, und mit verschiedener Begrifflichkeit: Gen 15,18; 17,7f; 24,7; 26,3; vgl. später Ex 6,4f.; 13,5.11; 32,13; 33,1.

[9] Dtn 1,8; 6,10; 9,5.27; 29,12; 30,20; 34,4.

[10] Dtn 1,8.35; 6,10.18.23; 7,13; 8,1; 9,5.27f.; 10,11; 11,9.21; 19,8; 26,3.15; 28,11; 29,12; 30,20; 31,7.20.21.23; 34,4.

stellung – aus den vorangehenden Büchern des Pentateuch wissen wir darüber nichts – zugleich ein Akt der Landschenkung. Das Gotteswort, das Mose in Deuteronomium 1,8 zitiert, ist so zu übersetzen:

> Schaut, ich lege hiermit das Land vor euch hin.
> Zieht ein und nehmt jenes Land in Besitz,
> bezüglich dessen JHWH euren Vätern geschworen hat[11]
> – Abraham, Isaak und Jakob –,
> es ihrem späteren[12] Samen zu geben.[13]

Das ist performative Rede. Durch sein Sprechen setzt Gott Wirklichkeit. Er schenkt Israel das den Vätern verheißene Land.[14] Also eine ‚Landschenkung am Horeb'? Nein, auch das wieder nicht. Alles ist differenzierter. Gott gebraucht nicht einfach das Verbum נתן, ‚geben, schenken', sondern die Wendung נתן לפני, ‚(etwas) vor jemanden hinlegen'. Eine Schenkung ist – entgegen dem vulgären Spontanempfinden – ein zweiseitiger Rechtsakt. Ein Geschenk ist erst zum Geschenk geworden, wenn es angenommen ist. Der Zu-Eignung muß die An-Eignung entsprechen. Hier ist das dadurch ausgedrückt, daß Gott das Land vor Israel ‚hinlegt' und Israel auffordert, ‚einzuziehen' und ‚in Besitz zu nehmen'.[15] Der Einzug und die Inbesitznahme (falls die beiden Größen zu trennen sind) wären die ‚Aneignung'. Solange sie noch nicht geschehen ist, ist auch die Schenkung noch nicht vollendet. Das heißt aber, der Vorgang spannt sich in der Zeit aus.

Bald darauf steht Israel in Moses Erzählung am Rande des von Gott aus schon geschenkten Landes. Mose fordert Israel auf, mit der Landnahme zu beginnen. Hier treten die Zeitdimensionen des Vorgangs noch deutlicher hervor. Mose stellt nämlich in Deuteronomium 1,21 rückblickend fest, Gott habe das Land vor Israel hingelegt (Perfekt[16]), und er fordert vorausblickend auf, die Gabe zu akzeptieren, und zwar durch den Einzug ins Bergland und seine Inbesitznahme (Imperative).

Für die spätere deuteronomische Sprachgestaltung ist die in 1,20 vorangestellte Aussage aufschlußreich. Mose stellt da fest, daß Israel am verheißenen Gebirgsland angekommen ist:

> Nun seid ihr am Berg der Amoriter angekommen, den JHWH, unser Gott, uns gibt.

---

[11] Die wörtlich zitierte Gottesrede geht hier, wenn man so will, in indirekte Rede über (Rede von Gott in 3. Person). Das ist ein Beispiel der auch sonst im Deuteronomium zu beobachtenden gleitenden Beendigung von wörtlichen Reden.

[12] Wörtlich: „ihrem Samen hinter ihnen", wobei „hinter ihnen" attributiv zu „Samen" steht.

[13] Zum hier vorausgesetzten hebräischen Urtext vgl. weiter unten bei Anm. 32.

[14] Der Umfang des Landes war im vorangehenden Aufbruchsbefehl 1,6f. bestimmt worden. נתתי לפניכם in 1,8 ist keine Vergangenheitsaussage, sondern sogenannter Koinzidenzfall, ist im Deutschen daher präsentisch zu übersetzen.

[15] Nebenbei sei darauf aufmerksam gemacht, daß an dieser Schlüsselstelle die kriegerische Eroberung (die später, vor allem im Buch Josua, konkretisierend das Bild bestimmt) keine Rolle spielt.

[16] Nur die *Vulgata* liest hier präsentisch „dat", doch ist kaum mit einer partizipialen hebräischen Vorlage zu rechnen.

Das Verb im Relativsatz ist partizipial formuliert. Das hebräische Partizip oszilliert zwischen durativem Präsens und *futurum instans*. Man kann verstehen: Gott ist dabei, uns dieses Land zu geben. Man kann auch verstehen: Gott wird uns das Land bald geben. Das ‚Geben' oder ‚Schenken' ist also noch im Gange, und als abgeschlossene Geschehensgestalt steht es noch bevor.

In diesem Satz ist nicht die Wendung נתן לפני gebraucht, sondern das einfache Verbum נתן. Es wird in der deuteronomischen Klischeesprache über die Landschenkung das normale Wort sein. Es wird 35 (= 5 mal 7) mal in Aussagen über die Landschenkung als Partizip stehen (*nōtēn*),[17] nicht in einer Vergangenheitsform (*nātan* o. ä.). Es gibt zwar auch 8 Fälle mit Perfekt. Doch meist herrscht dort eine andere Redeperspektive, nicht die der Moabsituation (2,12; 8,10;[18] 26,10.15; 28,52). An zwei Stellen könnte ein Codebruch zur Kennzeichnung eines intertextuellen Verweises auf Genesis 15,18 vorgenommen worden sein (12,1 und eventuell 4,1 *textus emendatus*[19]). Dabei wird natürlich punktuell auch die Sichtweise von Genesis 15,18 aufgegriffen. Nur die vergangenheitliche Aussage in Deuteronomium 9,23 fällt aus dem Rahmen des im Deuteronomium Üblichen. Im ganzen liegt also eine feste Sprachregelung vor.

Der von nun an dominierende partizipiale deuteronomische Klischeeausdruck, der in Vers 1,20 erstmals steht, wird durch die Verbformen des anschließenden Verses 1,21 in seinem Zeitbezug expliziert. Vom Aufbruch vom Horeb bis zur Situation des Deuteronomiums 38 Jahre später ist die Landschenkung zwar im Gang, aber als vollendete ist sie noch zukünftig – und das wird im Deuteronomium durch partizipiale Formulierung auch deutlich ausgedrückt. Die lange Verzögerung des Eintritts ins Land durch die Kadesch-Sünde führt keine Änderung der Konzeption herbei.

Nun komme ich zu dem irritierenden Syndrom, auf das ich aufmerksam machen will. Ich hatte schon betont, daß das durch נתן ausgedrückte Geschehen ‚Landschenkung' im Buch Exodus und bis ins Buch Numeri hinein stets als zukünftig gekennzeichnet wird. Diese Aussage muß ich nun für das Buch Numeri ergänzen. Von Exodus 6,4 an bis Numeri 15,2 gibt es insgesamt 16 Aussagen über die Gabe des Landes an Israel.[20] Sie sprechen alle mit dieser oder jener Verbform von einer *zukünftigen* Landschenkung.[21] Dann folgen aber im Buch Numeri noch weitere 6 Aussagen über die Landschenkung an Israel: Numeri 20,12.24; 27,12; 32,7.9; 33,53. Ihre Verben

---

[17] Dtn 1,20.25; 2,29; 3,20; 4,1.21.40; 5,16.31; 9,6; 11,17.31; 12,9; 15,4.7; 16,20; 17,14; 18,9; 19,1.2.10.14; 20,16; 21,1.23; 24,4; 25,15.19; 26,1.2; 27,2.3; 28,8; 32,49.52. Ich zähle die nahestehenden Stellen 13,13; 16,5.18; 17,2 nicht mit, da sie nicht vom ganzen Land handeln. 4,1 MT ist in der Vokalisation nicht ganz sicher, vgl. unten Anm. 19.

[18] Zu dieser Stelle, der einzigen, wo man über die spezielle Perspektive streiten könnte, vgl. JOÜON / MURAOKA 1991, §113i.

[19] Vgl. *Vetus Latina* (als Zeuge für die Urseptuaginta) und ein *Septuaginta*-Manuskript (18 B aus der z-Gruppe von Wevers). Hierzu: LOHFINK 1989, 186-190. Aufgrund von Beobachtungen in der Satzteilfolge halte ich hier jetzt doch den *Masoretischen Text* für ursprünglich.

[20] Ex 6,8b; 12,25; 13,5.11; 20,12; 32,13; 33,1; Lev 14,34; 20,24; 23,10; 25,2.38; Num 10,29; 13,2; 14,8; 15,2.

[21] Zur Zukunftsdimension der partizipial formulierten Aussagen, wie sie sich in Ex 20,12; Lev 14,34; 23,10; 25,2; Num 13,2; 15,2 finden, vgl. oben nach Anm. 16.

machen Vergangenheitsaussagen. Sie sprechen von einer schon *geschehenen* Schenkung. Erst im Buch Deuteronomium kippt wieder alles zurück in die partizipiale Zukunftsaussage.

Im letzten Teil des Buches Numeri wird die Schenkung des Landes also, obwohl Israel noch in der Wüste und im Ostjordanland unterwegs ist und den Jordan noch nicht zum Westjordanland hin überschritten hat, als schon geschehen und vollendet betrachtet. Es gibt in oder bei Numeri 20 zwar keine feierliche Szene und keine klare Äußerung Gottes, auf die die neue Aussage sich stützen könnte. Eher handelt es sich um sich wiederholende und beiläufige Formulierungen, die den Sachverhalt wie eine bare Selbstverständlichkeit erwähnen.

Würde es sich um einen Einzelfall oder um zwischen andersartigen Normalaussagen hin und wieder vorkommende isolierte Aussagen handeln, dann müßte man sicher in jedem Fall zunächst einmal zusehen, ob vielleicht besondere, im Kontext erkennbare Gründe zu der ungewohnten Formulierung Anlaß geben. Man könnte nicht sofort auf eine sich durchziehende Auffassung des Bucherzählers schließen. Aber das Seltsame ist, daß die Fälle von einem bestimmten Punkt an kontinuierlich auftreten, ohne daß zumindest bei normaler Lektüre dafür ein narrativer Anlaß gegeben wäre, und daß dann im Deuteronomium wieder die frühere Sicht zurückkehrt, und zwar durchaus betont und mächtig.

2. Die Häufung textkritischer Probleme

Das beschriebene Phänomen hat in den ersten Jahrhunderten nach der Redaktion des Pentateuch den Lesern zu schaffen gemacht – wobei man offen lassen kann, ob es ihnen reflex auffiel und sie intellektuell irritierte oder ob sie eher unbewußt darauf reagierten. Denn bei den in Frage kommenden Texten gibt es eine Reihe textkritischer Probleme. Da sie klein sind, werden sie in der Exegese kaum beachtet. Aber sie sind da und sprechen ihre Sprache.

Bei den textkritischen Entscheidungen, die ich im folgenden fällen muß, gehe ich davon aus, daß wir seit den Funden von Qumran sowohl beim *Samaritanus* als auch bei der *Septuaginta* mit vorausliegenden eigenständigen hebräischen Textformen zu rechnen haben, die vielleicht schon in persischer, jedenfalls in hellenistischer und römischer Zeit parallel zu jener Textgestalt tradiert wurden, die uns im *Masoretischen Text* als die am Ende siegreiche und für uns griffigste erhalten ist. Wo es im *Samaritanus* oder in der *Septuaginta* Divergenzen zum *Masoretischen Text* gibt, kann man nicht ohne weiteres auf im strengen Sinne samaritanische Abweichungen von einem vorgegebenen protomasoretischen Text oder auf ungenaue Übersetzung eines solchen Textes durch die *Septuaginta* schließen.[22] Im *Samaritanus* gibt es neben den spezifisch

---

[22] Letzteres ist leider noch der Tenor vieler Urteile bei WEVERS 1995. Der *Samaritanus* wird trotz Qumran auch heute in der historisch orientierten Pentateuchdiskussion wenig beachtet.

samaritanischen Eintragungen aus samaritanischer Zeit und späten Textharmonisierungen großen Stils Einzellesarten, die auch in einer Gruppe nichtsamaritanischer Qumranfragmente bezeugt sind. Der *Samaritanus* bezeugt also eine auch außersamaritanisch verbreitete Textgestalt und muß als alter Textzeuge ernster genommen werden, als das bisher geschah – auch da, wo keine Qumranfragmente vorhanden sind, die ihn bestätigen könnten.[23] Auch die *Septuaginta* hatte als Vorlage oft einen anderen hebräischen Text als den, aus dem später der *Masoretische Text* wurde. Das zeigen wiederum verschiedene hebräische Qumranfragmente mit *Septuaginta*-Lesarten. Das Problem bei der *Septuaginta* besteht darin, daß sie vom 1. Jahrhundert vor Christus an durch innergriechische Rezensionen immer mehr dem sich durchsetzenden protomasoretischen Text angeglichen wurde. Es kann also vorkommen, daß ursprüngliche Lesarten der *Septuaginta* gar nicht mehr im Hauptstrom der griechischen Manuskripttradition mitschwimmen, sondern nur in Seitenrinnsalen, etwa in der frühen Übersetzung ins Lateinische. Für den Pentateuch haben wir bei der *Vetus Latina* das Glück, den durchlaufend erhaltenen *Codex Lugdunensis* zu besitzen.[24]

Wir besitzen jedenfalls in genügend vielen Einzelfällen Einblick in die frühe Textgeschichte des fertigen Pentateuch. Dabei zeigt sich nun eine generelle Tendenz, die Spannungen und Widersprüche des Textes zu harmonisieren, meist durch Hinzufügung von Formulierungen oder sogar Passagen aus Parallelstellen. Diese Tendenz ist in allen Textfamilien beobachtbar. Sie unterscheiden sich oft gerade durch die Stellen, an denen die eine oder die andere Textgruppe eine Angleichung an Parallelen vorgenommen hat, oder auch durch die verschiedene Art, wie an der gleichen Stelle angeglichen wurde. Wichtig ist, daß auch der *Masoretische Text* von den Folgen solcher harmonisierender Tradententätigkeit – sei es Unachtsamkeit, sei es bewußte Angleichung – nicht ausgenommen war, obwohl er im ganzen in dieser Hinsicht am konservativsten ist. Die Entscheidung für den wahrscheinlichen Urtext muß von Fall zu Fall erarbeitet werden und kann im Einzelfall mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit besitzen. Doch kann stets davon ausgegangen werden, daß ein Bedürfnis nach Abbau von textlichen Spannungen herrschte.

Bei den *6 Stellen aus Numeri*, in denen die Schenkung des Landes überraschenderweise schon als vergangenes Geschehen ausgesagt wird, ist dementsprechend eine Tendenz zu erwarten, aus der vergangenen Schenkung des Landes in Anpassung an die vorausgehende und im Deuteronomium wieder voll zurückkehrende Sicht eine zukünftige oder zumindest noch unvollendete Landschenkung zu machen. Das wurde dadurch noch erleichtert, daß im Hebräischen bei Aussagen in der 3. Person zumindest bei konservativer Orthographie gar keine Änderungen in der (konsonantischen) Schreibung, sondern nur solche in der Aussprache der Vokale nötig waren. Die glei-

---

[23] Vgl. TOV 1998, 340: „When this slight sectarian layer is removed, its underlying basis can easily be recognized as an early pre-sectarian text, parallel with any of the Qumran texts."

[24] Lyon, Bibl. de la Ville, Ms 403 + 1964, 7. Jh. Ausgabe: *Pentateuchi versio latina antiquissima*; *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima*. Das eingeführte Siglum ist Hs. Nr. 100.

chen Konsonanten (נתן) konnten als Partizip (*nōtēn*) oder als Perfekt (*nātan*) gelesen werden. Mit festtradierter Aussprache sollte man bei diesen Texten allerdings rechnen. Sie wurden nicht nur gelesen, sondern auswendig gelernt.

Die zu erwartende Tendenz zeigt sich in der Tat, nimmt man alle sechs Stellen gemeinsam in den Blick. Ich gebe eine tabellarische Übersicht. Die Varianten gegenüber dem *Masoretischen Text* sind kursiv gesetzt:

Stelle	*MT*	*Samaritanus*	*Septuaginta*	*Vetus Latina*	*Vulgata*
20,12	נָתַתִּי	נתתי	δεδωκα	dedi	*dabo*
20,24	נָתַתִּי	נתתי	δεδωκα	dedi	dedi
27,12	נָתַתִּי	נתתי	*διδωμι*	*do*	*daturus sum*
32,7	נָתַן	נתן	*διδωσιν*	*dat*	*daturus est*
32,9	נָתַן	נתן	εδωκεν	dedit	dedit
33,53	נָתַתִּי	נתתי	δεδωκα	dedit	dedi

Ich sehe vom Personenunterschied in Numeri 33,53 *Vulgata* ab und frage nur nach den Unterschieden im Tempus.

In Numeri 32,7.9 liegt im *Masoretischen Text* die Differenz beim Verb selbst zwischen *qāṭal* und Partizip nur in den Vokalen, nicht im Konsonantenbestand. Insofern scheidet hier der *Samaritanus*, dessen Handschriften an diesen Stellen keine Vokalnotationen haben, für den Vergleich aus. Allerdings tritt noch ein Phänomen der Satzteilfolge hinzu. In partizipialen Relativsätzen geht das Subjekt stets dem Partizip voran, während es in Sätzen mit Perfekt dem Verb folgt. Nun folgt sowohl im *Masoretischen Text* als auch im *Samaritanus* von Numeri 32,7.9 das Subjekt der Buchstabengruppe נתן. Also dürfte auch der *Samaritanus* an den beiden Stellen Perfekt gelesen haben.[25] In 32,7 übersetzt die *Septuaginta* präsentisch, in 32,9 mit Aorist. Sogar in Numeri 27,12, wo die Differenz in die Konsonanten hineingeht (נתן *versus* נתתי),[26] übersetzt die *Septuaginta* präsentisch. Die *Vetus Latina* entspricht der *Septuaginta* in allen diesen Fällen und zeigt so, daß es sich nicht um späte innergriechische Änderungen handelt. Auch die *Vulgata* entspricht der *Septuaginta* überall. Doch kommt bei ihr noch 20,12 hinzu, wo gegen den *Masoretischen Text* und die *Septuaginta* ein Futur steht. Die *Vulgata* ist also noch weiter vom *Masoretischen Text* entfernt als die *Septuaginta* und die *Vetus Latina* – was überrascht, da Hieronymus Wert darauf legte, vom Hebräischen (einer von ihm benutzten protomasoretischen Textgestalt) her zu übersetzen.

---

[25] Ich verdanke diese Satzteilfolgebeobachtung Walter Groß. Sie läßt sich leicht an den in Anm. 17 und 21 gegebenen Listen von partizipialen Landsätzen kontrollieren.

[26] Hier wäre bei partizipialer Formulierung vor dem Partizip außerdem eine Nennung des Subjekts zu erwarten.

Der Gesamtbefund erklärt sich am einfachsten als fortschreitende Harmonisierung mit der vor Numeri 20 und dann wieder im Deuteronomium dominanten ‚deuteronomischen' Redeweise im Lauf der frühen Texttradition. In 27,12 liegt eine innergriechische Änderung nahe. Die Gesamttendenz ist eindeutig. Die allen von dieser Tendenz geprägten Varianten widersprechenden Lesarten des *Masoretischen Textes* dürften überall die ursprünglichen Lesarten sein.

Nur nebenbei sei erwähnt, daß die neuzeitlichen Übersetzungen ebenfalls mit dem Problem ringen. Luther hat sich nicht nach dem *Masoretischen Text* gerichtet, sondern nach der *Vulgata*. So ist es bis in die neuesten Revisionen der Lutherbibel geblieben. Die Zürcher Bibel hat sich an den *Masoretischen Text* gehalten und vergangenheitlich übersetzt, dabei aber das Wort ausgewechselt. Statt des sonst von ihr in diesem Zusammenhang für נתן gebrauchten Verbs ‚geben' hat sie das Verb ‚bestimmen' eingesetzt. Mit ihm konnte sie in der Vergangenheit bleiben, ohne eine inhaltliche Spannung zu produzieren. Das deutsche Wort ‚bestimmen' ist zwar von der Bedeutungsbreite des hebräischen נתן her möglich, doch kann das Verb in allen ähnlichen Sätzen nicht regelmäßig mit ‚geben' und dann nur in diesen 6 Belegen plötzlich mit ‚bestimmen' übersetzt werden. Die Zürcher Bibel hat durch die andere Übersetzung praktisch die deuteronomische Sicht eingetragen. Die Deutsche Einheitsübersetzung hat sich eklektisch manchmal an Luther, manchmal an die Zürcher Bibel gehalten.[27]

Die perfektischen Landschenkungsaussagen des *Masoretischen Textes* in Numeri ab Kapitel 20 müssen also ernst genommen werden. Dies wird vielleicht noch etwas deutlicher durch eine Art *Gegenprobe im Bereich der deuteronomischen Landschenkungsaussagen*.

Dort wäre zu erwarten, daß in umgekehrter Anpassung an das vorauslaufende Buch Numeri Aussagen über die noch bevorstehende Landschenkung an Israel in der nachfolgenden Manuskripttradition vergangenheitlich gewendet worden wären. In der Tat finden sich einige Spuren dieses Vorgangs, wenn auch nicht allzu viele – dazu ist das vom Deuteronomium gezeichnete Bild wohl zu deutlich und zu dominant.[28]

---

[27] Die Zürcher Bibel könnte von BAENTSCH 1903 abhängig sein. Das scheint der einzige neuzeitliche Kommentar zu sein, der sich über die *Perfecta* überhaupt Gedanken gemacht hat. Baentsch interpretierte נתתי in Num 20,12 als ‚Perfekt der unbedingten Zusage' und in 27,12 als ‚Perfekt der unbedingten Zusicherung' – eine sehr fragwürdige grammatische Kategorie – und übersetzte beide Stellen futurisch. Auch 20,24 übersetzte er entsprechend. Bei einer Vergangenheitsaussage blieb er dagegen in 32,7.9 („das ich ihnen verliehen hatte") und in 33,53 („habe ich das Land gegeben"). Er war also nicht konsistent.

[28] Ich untersuche im folgenden nur die Belege mit partizipialem נתן. Infinitivische Aussagen sprechen gewöhnlich aus der Perspektive der Erzväter und werden in den alten Übersetzungen auch infinitivisch übersetzt. Bei ihnen konnte kein Harmonisierungsdruck entstehen.

In Deuteronomium 2,29 haben die *Septuaginta* in der Handschriftengruppe C (Wevers), die *Vetus Latina* (Lugdunensis) und die *Äthiopische Übersetzung* Vergangenheitsaussagen. Das könnte eine Lesart der Urseptuaginta signalisieren. In den Paralleltexten zur Botschaft Moses an den König Sichon im Buch Numeri findet sich keine Landschenkungsaussage. Doch könnte eine Harmonisierung mit der vergangenheitlichen Auffassung des Schlußteils von Numeri im allgemeinen vorliegen, vielleicht schon in der Septuagintavorlage.

In Deuteronomium 3,20 liest eine einzige Minuskelhandschrift der *Septuaginta*[29] ohne Unterstützung durch andere alte Übersetzungen vergangenheitlich. Auch hier liegt Harmonisierung vor, aber wohl erst innerhalb des griechischen Textes.

In Deuteronomium 21,23 hat der *Codex Lugdunensis* „dedit", doch ist sein Zeugnis selbst für die *Vetus Latina* nicht eindeutig, da es futurische Väterzeugnisse für den Text gibt.[30] Es könnte sich also auch um eine innerlateinische Harmonisierung handeln.

Schließlich könnten die oben mit mehr oder weniger Sicherheit als vergangenheitlich eingeordneten Ausnahmen in Deuteronomium 4,1; 12,1 und 9,23 unter Umständen auch protomasoretische Harmonisierungen im Blick auf Numeri sein. Aufgrund der Bezeugungslage bietet sich dafür am ehesten noch 12,1 an, wo *Septuaginta*, *Vetus Latina* und *Vulgata* präsentisch-futurisch formulieren. Doch bietet der *Masoretische Text* von 12,1 im deuteronomischen Zusammenhang die *lectio difficilior*, und die Syntax spricht für ursprüngliches Perfekt. Denn von der Satzteilfolge her ist in 12,1 ursprüngliches Perfekt zu erwarten, während sie in 4,1 für ursprüngliches Partizip, also die normale deuteronomische Formulierung, spricht.

Eine Anpassung an die Numeriaussage über eine schon geschehene Landschenkung hat es also im Deuteronomium offenbar ebenfalls, wenn auch spärlich, gegeben. Doch ist der sekundäre Charakter des Vorgangs überdeutlich. Es bestätigt sich nur, daß im Deuteronomium eine klare und eindeutige Gesamtauffassung vorliegt.

Allerdings konnte dort noch etwas anderes geschehen. Jener Teil der deuteronomischen Gesamtaussage konnte aufgeweicht werden, nach welchem die Erzväter in keiner Weise Landempfänger waren, sondern nur Verheißungs- und Schwurempfänger. Wurde den Erzvätern das Land nicht nur verheißen, sondern auch schon geschenkt, dann ist die Aussagenspannung zum letzten Stück des Numeribuches ja ebenfalls ein wenig gemildert, und auch im Blick auf die in ihren Aussagen vielfältige Genesis ist ein Stück Harmonisierungsarbeit geleistet.

In der Tat finden sich im Deuteronomium mehrere Stellen, in denen – gegen die allgemeine deuteronomische Sprachregelung – auch den Erzvätern das Land schon geschenkt worden war. Und bei einem Teil der Stellen zeigen sich auch Probleme in der Textüberlieferung.

---

29 WEVERS 1995, 72.

30 Näheres im 2. und 3. Apparat der kritischen Ausgabe von WEVERS 1995.

Am auffallendsten sind die beiden priesterschriftlich klingenden Stellen Deuteronomium 1,8 und 11,9:

1,8: הארץ אשר נשבע יהוה לאבתיכם ... לתת להם ולזרעם

das Land, bezüglich dessen JHWH euren Vätern ... geschworen hat, er werde es ihnen und ihrem Samen schenken

11,9: האדמה אשר נשבע יהוה לאבתיכם לתת להם ולזרעם

das Ackerland, bezüglich dessen JHWH euren Vätern geschworen hat, er werde es ihnen und ihrem Samen schenken

Für die priesterschriftlichen Belege von ‚NN und sein Same' vergleiche Genesis 17,8; 26,3; 28,4.43; Exodus 28,43; 30,21; Numeri 18,19; 25,13. Die drei Genesisbelege beziehen sich auf die Schenkung des Landes. Im Deuteronomium gibt es diese Wendung außer an diesen beiden vom Kontext her keineswegs priesterschriftlichen Stellen nicht. An beiden Stellen fehlt nun im Samaritanus die Zeichengruppe להם ו, „ihnen und", das heißt, genau die Aussage, daß auch den Vätern das Land schon gegeben worden sei. Nichts spricht für eine samaritanische Kürzung.[31] Vielmehr dürfte der Text hier in der protomasoretischen Texttradition und vermutlich auch in der hebräischen Septuagintavorlage[32] schon nach der Fertigstellung des Pentateuch im Blick auf die Genesis harmonisierend erweitert worden sein, vielleicht durchaus auch mit dem Nebengedanken, daß damit die Vergangenheitsaussagen über die schon geschehene Landschenkung im Schlußteil von Numeri einen tragbaren Sinn bekommen.[33]

Zwei Texte, Deuteronomium 1,35 und 19,8, zu denen außerdem noch Josua 21,43 gehört, werden meist ebenfalls so verstanden, als sprächen sie von einer Schenkung des Landes an die Väter. Doch hier gibt es zunächst ein Syntax- und Übersetzungsproblem. Die entscheidenden Wortgruppen lauten:

Dtn 1,35: הארץ אשר נשבעתי לתת לאבתיכם

das Land, bezüglich dessen ich geschworen habe, (es) euren Vätern zu schenken

Dtn 19,8: הארץ אשר דבר לתת לאבתיך

das Land, bezüglich dessen ich verheißen habe, (es) deinen Vätern zu schenken

Jos 21,43: הארץ אשר נשבע לתת לאבתיכם

das Land, bezüglich dessen ich geschworen habe, (es) euren Vätern zu schenken

Normalerweise folgt in solchen Relativsätzen (‚Landsätzen') auf das Wort ‚schwören' (oder: ‚verheißen') sofort eine Angabe der Schwur- und Verheißungsempfänger,

[31] Diese Annahme wird meistens gemacht, besonders deutlich von BRETTLER 1982: „That is an intentional omission aimed at unifying Deuteronomy's promises." Eine Tendenz des *Samaritanus*, gegensätzliche Konturen der verschiedenen Bücher des Pentateuchs durch buchinterne Vereinheitlichung noch zu verstärken, ist sonst nicht bekannt. Die Tendenz geht stets auf Angleichung zwischen den Büchern.

[32] Es sei denn, erst eine an den protomasoretischen Text angleichende Revision habe das Element in die *Septuaginta* eingebracht – doch dafür fehlen Anhaltspunkte in der griechischen Textüberlieferung.

[33] Weiteres zu diesem Textproblem bei LOHFINK 1991, 28-30.

nämlich der ‚Väter'. Erst dann folgt in einem Infinitiv der Schwurinhalt, die Schenkung, vergleiche Deuteronomium 6,10: הארץ אשר נשבע לאבתיך ... לתת לך, „das Land, bezüglich dessen er deinen Vätern … geschworen hat, (es) dir zu schenken."[34] In diesen drei Belegen werden die Väter jedoch erst nach dem Infinitiv לתת, ‚schenken', genannt und deshalb, so wie ich es oben auch nach verbreiteter Sitte übersetzt habe, gewöhnlich als die Schenkungs-, nicht als die Schwurempfänger betrachtet.

Gegen diese Auffassung spricht allerdings an allen drei Stellen der Zusammenhang. In Deuteronomium 19,8 handelt es sich um die Erweiterung des Landes im Gang der späteren Geschichte Israels. Auch sie wird auf die Väterverheißung zurückgeführt. Es liegt eine Art Prosaparallelismus vor. Daß Gott den Vätern einen Schwur geleistet hat und daß dieser auch noch am zukünftigen Israel wirksam wird (nämlich bei einer späteren Landerweiterung), ist Thema des ersten Parallelismusglieds. Im zweiten Parallelismusglied liegt der Ton auf etwas anderem, nämlich auf der Wortgruppe ‚das *ganze* Land'. Hier kommt es darauf an, daß erst durch die Landerweiterung die Verheißung *voll* erfüllt wird. Wäre hier wirklich gesagt, Gott habe verheißen, das ganze Land *schon den Vätern selbst* zu schenken, dann wäre gleichsam beiläufig eine Unfähigkeit Gottes angedeutet, sein Versprechen zu erfüllen. Das liegt im Deuteronomium völlig fern. So ist eher anzunehmen, daß – auch kraft der voranstehenden Parallelaussage und vielleicht nur aus klangrhythmischen Gründen – ‚der zu schenken geschworen hat' als zusammenhängende Verbalphrase zu nehmen ist, während dann – gegen die übliche Wortstellung – die ‚Väter' in Spreizstellung das Dativobjekt nicht zu ‚schenken', sondern zu dem entfernter stehenden ‚verheißen' bilden. Die syntaktischen Bedenken gegenüber dieser inhaltlich erarbeiteten Erklärung bestehen darin, daß sich bei שׁבע außerhalb unserer drei Texte keine derartige Fernstellung des personbezogenen Dativobjekts auffinden läßt.[35] Aus den genannten inhaltlichen Gründen halte ich es dennoch für wahrscheinlicher, daß man Deuteronomium 19,8 übersetzen müßte: „(wenn er …) dir das gesamte Land schenken wird, das zu schenken er deinen Vätern verheißen hat."[36] Dann scheidet diese Stelle als Beleg für den Gedanken einer Landschenkung an die Väter aus.

Ähnliches gilt von Josua 21,43, dem Anfang des feierlichen deuteronomistischen Abschlußworts des Bucherzählers nach Landeroberung und Landverteilung. Es geht darum, den gesamten bisherigen Inhalt des Josuabuches zusammenzufassen. Da wäre

[34] Vgl. noch Dtn 1,8; 6,23; 7,8.12.13; 8,1.18; 9,5.11; 10,11; 11,21; 13,18; 26,3.15; 28,11; 29,12; 30,20; 31,7.20; 34,4, dazu Jos 1,6; 5,6.

[35] Eine interessante, aber ebenfalls nicht wirklich eindeutige Parallele nicht mit ‚schwören', sondern mit ‚die Hand (zum Schwur) erheben' findet sich in Ex 6,8. Auch hier gibt es kontextsemantische Probleme, die Erzväternamen dem ‚Geben' und nicht dem ‚Schwören' zuzuordnen, obwohl das nicht schlechthin ausgeschlossen werden kann. Ich danke Walter Groß, der mir seine Beobachtungen über die Zuordnung nachstehender Satzelemente auf ein vorangehendes Verb nach zwischenstehendem Infinitiv auch bei mehreren anderen Verben zur Verfügung gestellt hat. Auf syntaktischer Ebene besteht hier noch weiteres Klärungsbedürfnis.

[36] So schon HOFFMANN 1913; MARTI 1922 und VON RAD 1964.

es schon eine seltsame Aussage, wenn gesagt würde, Gott habe Israel das ganze Land geschenkt, das er *eigentlich* schon den Vätern schenken wollte. Viel näher liegt wieder die Annahme einer Spreizstellung, so daß ‚zu schenken schwören' als zusammengehörige Verbalphrase aufzufassen ist und die ‚Väter' Objektangabe zu ‚schwören', nicht zu ‚schenken' sind. Dann ist zu übersetzen: „JHWH schenkte Israel das ganze Land, das zu schenken er ihren Vätern geschworen hatte."[37]

Selbst für Deuteronomium 1,35 kann man inhaltlich ähnlich argumentieren. Gott weigert sich, für die ungläubige Generation von Kadesch-Barnea den Schwur zu erfüllen, den er den Vätern geleistet hat. Erst die nächste Generation wird in das Land einziehen. Auch hier würde es kaum in den Kontext passen, wenn der Finger darauf gelegt würde, daß Gott eigentlich sogar geschworen habe, das Land den Vätern selbst schon zu geben. Das würde an diesem dramatischen Höhepunkt schlicht vom Thema ablenken. Es legt sich also eine ähnliche Auffassung nahe wie an den beiden anderen Stellen.

Bei Deuteronomium 1,35 kommt jedoch ein textkritisches Problem hinzu. Im *Samaritanus* fehlt לתת, in den Vorlagen der *Septuaginta* und der *Vulgata* scheint es ebenfalls gefehlt zu haben.[38] Hier dürfte der *Masoretische Text* also sekundär erweitert haben. Doch was war das Motiv? Ein Blick auf Genesisaussagen über die Landschenkung an die Väter oder auf die Vergangenheitsaussagen in Numeri ist nicht ausschließbar. Aber der eigentliche Grund ist wohl anderswo zu suchen. Deuteronomium 1,35 und Josua 21,43-45 bilden eine deutliche Klammer um den Bereich von Deuteronomium 1 bis Josua 21, also die gesamte Erzählung von der Eroberung und Verteilung des Landes. So handelt es sich bei der Zufügung von לתת eher um eine noch größere Herausstellung dieses Klammercharakters durch Vermehrung der wörtlichen Übereinstimmungen.

Die drei Stellen scheiden jedenfalls für den Gedanken einer Landschenkung an die Väter mit hoher Wahrscheinlichkeit aus.

Anders ist die Lage wiederum bei einer dritten Textgruppe, in der innerhalb des auf das Land bezogenen Relativsatzes sowohl beim ersten Verb (‚schwören') als auch beim davon abhängigen zweiten (‚schenken') jeweils ein Dativ der Person steht. Steht dieser Dativ innerhalb von Mosereden an Israel bei ‚schenken' in der zweiten Person oder steht er in der dritten Person und ist singularisch, dann bezieht er sich eindeutig auf das von Mose angeredete Israel. Doch gibt es vier Fälle, in denen der Dativ in der dritten Person Plural steht. Also das folgende Modell:

Dtn 10,11: הארץ אשר נשבעתי לאבתם לתת להם
das Land, bezüglich dessen ich ihren Vätern geschworen habe, es ihnen zu schenken

---

[37] Vgl. KÖCKERT 1995, 154. Er übersetzt in diesem Sinne. So früher schon STEUERNAGEL 1923 und HOLZINGER 1922.

[38] Gegen WEVERS 1995, 21. Anders als er: SOISALON-SOININEN 1965, 42. Eine Wortfolge wie im *Samaritanus* findet sich in Dtn 6,18 und 8,1, doch dürfte angesichts von Dtn 19,8 und Jos 21,43 kein Grund vorgelegen haben, die Formulierung von 1,35 *Masoretischer Text* als syntaktisch untragbar zu empfinden und durch eine Auslassung an Dtn 6,18 und 8,1 anzupassen.

Wer sind die Adressaten der Schenkung? Das zitierte Textstück in sich ist offen für beide denkbare Deutungen. Doch der Kontext zeigt: Hier zitiert Mose Gott, der ihm am Horeb die Führung des Volkes ins Land anvertraut. Mose soll dem Volk voranziehen und es ins Land hineinführen. So kann der Dativ nach ‚schenken' nur das Volk Israel meinen, das Mose anführen soll. Auf Israel beziehen sich vom Zusammenhang her auch die nach dem gleichen Muster gebauten Sätze in Deuteronomium 31,7 und Josua 1,6. Doch an zwei anderen Stellen, in Deuteronomium 11,21 und 30,20, spricht der Kontext eine andere Sprache. Hier läßt sich der Dativ nach ‚schenken' im Zusammenhang nur auf die Erzväter beziehen.

In Deuteronomium 11,21 redet Mose Israel in zweiter Person an; damit scheidet es als Referenz für die dritte Person von להם aus. Dafür kommen nur die direkt vorher erwähnten ‚Väter' in Frage. Genau die gleiche Situation liegt in Deuteronomium 30,20 vor. Auch hier wäre also von einer Schenkung des Landes an die Väter die Rede.

In beiden Fällen handelt es sich um den Schlußsatz größerer Einheiten. 11,21 schließt 10,12-11,21 ab, wenn nicht sogar 6,4-11,21. 30,20 schließt 29,1-30,20 ab. In beiden Fällen liegt ein besonderer Akzent auf der Hoffnung, daß der Besitz des Landes niemals an ein Ende kommen werde. Diese Betonung der Zeitdimension könnte dazu beigetragen haben, daß auch der Anfang des Landbesitzes an diesen beiden Abschlußstellen schon ganz früh bei den Erzvätern gesehen wurde, gegen die übliche Sicht des Deuteronomiums. Es kommt hinzu, daß die beiden Stellen wohl eher jüngeren Deuteronomiumsschichten angehören, denen auch die Genesis schon vor Augen steht. Doch darauf kann ich hier nicht weiter eingehen.

Allerdings gibt es an einer der beiden Stellen wiederum textkritische Zweifel. In Deuteronomium 30,20 haben zwei Minuskelhandschriften statt δουναι αυτοις ein δουναι σοι, was zweifellos eine innergriechische Anpassung an den engeren Kontext ist. Wichtiger jedoch ist, daß der *Samaritanus* statt des להם des *Masoretischen Textes* die 2. Person Plural לכם liest. Ihm entspricht die lukianische Rezension der *Septuaginta*.[39] Das dürfte eine selbständige und schon innerhebräische Texttradition sein. Es ist die schwierigere Lesart, da man, wenn das angeredete Israel anvisiert ist, an dieser Stelle den Singular erwarten würde. So könnte die Lesung des *Masoretischen Textes* sekundär sein – einerseits als Behebung des Numerusproblems, andererseits als Harmonisierung mit Vorstellungen der Genesis. In diesem Fall wäre nur noch der Schlußvers 11,21 als Problemfall übrig.

Im ganzen ist die so wie so nur punktuelle Einführung des Gedankens der Landschenkung an die Väter im Deuteronomium also wohl ein Phänomen innerpentateuchischer Textharmonisierung. Sie kam erst deutlich in Gang in der Texttradition des schon existierenden Pentateuchs, doch hat der Prozeß vielleicht schon vorher gegen Schluß der Pentateuchwerdung begonnen, zumindest bei den auf die Zeitdimension

[39] *Gruppen d und t bei* WEVERS.

ausgerichteten Schlußaussagen von Deuteronomium 11,21 und vielleicht 30,20. Auf jeden Fall geht es hier nur um Randphänomene. Sie verändern nicht die eindeutige Gestalt der durchgehenden deuteronomischen Normalaussage über die noch im Gang befindliche Schenkung des Landes an das Israel, das erst noch unter Josua den Jordan überschreiten muß.

Der Blick auf Details der frühen Texttradition in Numeri und Deuteronomium hat also das Faktum der sechs vergangenheitlichen Landsätze, die mit Numeri 20 einsetzen, und ihren Kontrast zu den Landsätzen vorher und nachher noch deutlicher erkennbar gemacht. Wie soll man mit diesem Faktum umgehen?

3. Gedanken zur Deutung des Befunds

Es ist mir nicht gelungen, dem Sachverhalt auf Endtextebene einen narrativen Sinn abzugewinnen.

In Numeri 20,12 (und mit viel Mühe in 33,53) könnte man mit dem Gedanken eines *futurum exactum* spielen, aber an anderen Stellen greift diese Lösung nicht. Selbst wenn sie überall griffe, wäre nicht erklärt, warum auf einmal eine volle Serie von *futura exacta* einsetzt, während vorher anders gesprochen wurde.

Man kann auch nicht darauf rekurrieren, daß es sich meistens um Gottesrede handelt und Gott hier vielleicht schon im Sinne der Landschenkung am Horeb – die allerdingst erst in Deuteronomium 1,6-8 berichtet werden wird – vergangenheitlich von seiner Schenkung spreche. Denn zum einen sind zwei der Stellen nun doch Moserede (32,7.9), zum andern wären dann auch schon vor Numeri 20,12 im Munde Gottes Vergangenheitsaussagen zu erwarten gewesen, etwa in Numeri 10,29; 13,2; 15,2.

Schließlich ist es auch nicht möglich, an den Stellen, wo Gott spricht, performative Akte der Landschenkung anzunehmen. Denn damit wären gar nicht alle Stellen erfaßt (Numeri 32,7 und 9 sind in der dritten Person, Gott ist nicht der Sprecher, ein performativer Akt Gottes kann hier nicht stattfinden), das Land kann auch nur einmal geschenkt werden, nicht immer wieder, und eine derartige deklarative Aussage geschieht nicht in nebengeordneten Relativsätzen.[40]

Man wird also damit rechnen müssen, daß in den hinteren Büchern des Pentateuch mehrere Sichten der Landschenkung nebeneinanderstehen, wie zuvor schon in der Genesis, wenn auch auf andere Weise – viel blockhafter. Die Erzählung sieht die Dinge von einem bestimmten Punkt an anders, später kehrt sie zur alten Sicht zurück. Der Leser kann die verschiedenen Perspektiven bei seiner Textapperzeption zunächst nur als verschiedene, gleichberechtigte Sichten wahrnehmen und dann erst für sich selbst auf einer abstrakteren Ebene eine sachliche Synthese versuchen. Das ist möglich, wenn man mit verschiedenen juristischen Erklärungsmodellen rechnet. Es geht aber

---

[40] Hieran scheitert der Erklärungsversuch, den FREVEL 2000, 299, Anm. 152, und 360, Anm. 32, für einige dieser Stellen bietet.

über die eigentliche Arbeit der Textinterpretation hinaus. In dieser Untersuchung kann ein solcher Versuch nicht unternommen werden.

Natürlich kann man im Endbereich des Pentateuch genau so wie vorn in der Genesis verschiedene Herkunft einzelner Texte oder ganzer Textbereiche vermuten. Es kommt zur Frage nach der Vor- und Werdegeschichte des Pentateuchs. Sie muß natürlich von einer viel breiteren Beobachtungsbasis aus erörtert werden, und deshalb können auch hierzu im folgenden nur einige Möglichkeiten genannt werden, auf die der erarbeitete Befund vielleicht hinweist.

Als erstes ist die klare Scheidungslinie zwischen dem verschiedenen Tempusgebrauch genau an der Buchgrenze zwischen Numeri und Deuteronomium beachtenswert. Der Befund muß also etwas mit der Buchgrenze zu tun haben. Der Unterschied im Zeitansatz der Schenkung reicht offenbar in eine Periode zurück, in der Numeri und Deuteronomium noch nicht miteinander verbunden waren. Damals müssen in den beiden noch getrennten Büchern die innere Struktur und der Zeitpunkt der Landschenkung verschieden konzipiert gewesen sein. Nun spricht ja auch manches andere für eine recht lange währende getrennte Existenz der beiden Bücher – wobei das jeweils andere Buch bekannt war und Fortschreibungen oft im Blick auf die Konkurrenz gemacht wurden. Die Belege in Numeri 32,7 und 9 gehören zu einer Erzählung mit einer Parallele in Deuteronomium 3,18-20, und der Kontext von 33,53 liest sich wie eine Zusammenfassung ganzer Komplexe des Deuteronomiums und des Buches Josua in Form eines Gottesworts.

Ich kann hier keine Theorien über Abhängigkeitsrichtungen und relative Zeitansätze bei diesen Stellen entwickeln – dafür müßte man noch zu viele andere Fakten berücksichtigen. Aber eines ist klar: In dieser Phase hat man in den beiden Büchern trotz alles Aufeinanderschauens die Struktur und den Zeitpunkt der Landschenkung offenbar verschieden konzipiert. Und eine spätere Pentateuchredaktion, welche die Bücher zusammenfügte, hat in diesem Falle zumindest nicht eingegriffen.

Das größte Rätsel ist der Beginn der Vergangenheitsaussagen in Numeri 20. Warum gerade hier? Nichts steht hier oder geht unmittelbar voraus, was die neue Sicht veranlassen könnte. Ich sehe zwei Erklärungsmöglichkeiten, die beide nicht ohne Schwierigkeiten sind und die ich nacheinander diskutieren will. Beide greifen im Text ein Stück weiter zurück.

Die erste bleibt beim Endtext und knüpft an die jüdische Auslegungstradition an, die im ersten ‚Monat' oder ‚Neumond' von Numeri 20,1, wo keine Jahresangabe steht, den Anfang des 40. Wüstenjahres sieht. Dann besteht die ‚Gemeinde', um die es sich von jetzt an handelt, nur noch aus der zweiten Generation nach dem Exodus. Die Generation des Exodus und der Sinaioffenbarung ist tot. Diese neue Generation soll in das Land einziehen, in das die erste nicht einziehen durfte. Die Kapitel 15-19 des Buches Numeri überbrücken die lange Wüstenzeit, in der die alte Generation ausstirbt.[41]

[41] Das gemeinsame Thema von Num 13,1-20,13 ist der Tod, vgl. ARTUS 1997, 20-23 und 59. Zum Zusammenhang dieses ganzen Textstücks vgl. ARTUS 1997, 52-60.

Die Basis ist Numeri 14,28-35, ein göttlicher Schwur[42] am Ende der Kundschaftergeschichte. Dieser Schwur ist zwar ganz auf den Untergang der Sündergeneration ausgerichtet, doch impliziert er in seiner Feierlichkeit zugleich auch einen Schwur, die nächste Generation ins Land einzuführen.[43] Könnte dieser Schwur als die Schenkung des Landes betrachtet werden – nun nicht generell an Israel, sondern spezifisch an die Generation Israels, um die es sich von Numeri 20 an tatsächlich handelt?

Ein Problem bildet in diesem Fall Numeri 15,2, wo unmittelbar nach Kapitel 14 am Beginn einer Gruppe von Gesetzen eine historische Gebotseinleitung steht, in der noch futurisch von der Gabe des Landes gesprochen wird: „Wenn ihr in das Land eurer Ansiedelung kommt, das ich euch bald schenken werde ...“[44] Im Sinne der Endredaktion von Numeri ist also in den Kapiteln 15-20, die für die vielen Jahre in der Wüste stehen, die Landschenkung noch zukünftig, auch wenn dann bis zum Kapitel 20 keine Erwähnung der Landschenkung mehr vorkommt.

Eine zweite Schwäche des Rückgriffs auf Numeri 14,28-35 ist die Tatsache, daß dieser Schwur sich genau besehen nur auf den Eintritt ins Land bezieht, wo Gott das Volk ansiedeln will, nicht auf die Schenkung des Lands. Das Wort נתן kommt im Zusammenhang nicht vor. Es ist der Eintritt ins Land, welcher der Generation von Numeri 20 zugesichert wird.

So legt sich eine gewisse Modifizierung der gegebenen Deutung nah. Man müßte annehmen, daß in diesem Schlußteil von Numeri die Schenkung des Landes als eine Schenkung an die Erzväter betrachtet wurde. Dann ginge es nur noch um die Realisierung der ‚juristisch‘ längst geschehenen Schenkung. Nun gibt es ja in der Genesis die Rede von der Schenkung auch an die Väter selbst, und es gibt eigentlich keinen Grund, auszuschließen, daß die Vergangenheitsaussagen ab Numeri 20 über die Schenkung des Landes auf die Landschenkung an die Erzväter bezogen werden sollen. Allerdings gibt es auch keinen positiven Hinweis darauf. Daß diese neue Redeweise gerade in Numeri 20 einsetzt, könnte höchstens damit zusammenhängen, daß jetzt der Blick auf der Generation ruht, die tatsächlich ins Land kommen wird. Sie wird endlich ins Land kommen, nachdem die Schenkung schon so weit zurückliegt. Das wäre der spezielle Gesichtspunkt bei den nun beginnenden Vergangenheitsaussagen. Die deuteronomische Konzeption des sich lange hinziehenden, vorher nur verheißenen Schenkungsvorgangs, innerhalb dessen Israel sich noch befindet, läge völlig fern.

Im ganzen läßt sich nicht leugnen, daß die bisher entwickelte erste Erklärungsmöglichkeit ziemlich in der Luft hängt.

---

[42] Der ganze Text ist in 14,28.35 von Schwurkonstruktionen gerahmt (אם־לא) und revoziert in 14,30 die in Ex 6,8 der Exodusgeneration gemachte Zusage, die Abraham, Isaak und Jakob gegebene eidliche Landzusage an der Exodusgeneration zu erfüllen (Stichwort נשא יד, ‚die Hand erheben‘, in Num 14,30 und Ex 6,8; dort auf die drei Erzväter bezogen).

[43] Zum Stichwortzusammenhang von Num 14,30 und 20,12 vgl. ARTUS 1997, 238f.

[44] Zur großen Bedeutung von 15,2 auf Endtextebene vgl. ARTUS 1997, 58: „15,2 ... est un moyen de souligner le caractère provisoire de la punition: seule la génération actuelle du peuple est concernée.“

Die zweite Erklärungsmöglichkeit, die ich sehe, greift auf die Vorgeschichte des Buches Numeri zurück. Die drei ersten unserer sechs vergangenheitlichen Schenkungsaussagen stehen in Numeri 20,12.24 und 27,12. Die Texte, in denen sie sich finden, werden in der klassischen Pentateuchanalyse gewöhnlich der Priesterschrift zugeteilt, und da, wo man in dieser noch einmal Schichtungen annimmt, oft ihrer Grundschicht (Kürzel: P^g). Innerhalb dieses Zusammenhangs folgten sie nicht nur selbst nah aufeinander, sondern auch bald auf die priesterliche Grundschicht der Kundschaftererzählung von Numeri 13-14. Diese hat nun aber die fragmentarisch in Numeri 13-14 ebenfalls noch sichtbare und in Deuteronomium 1 narrativ durchsystematisierte ursprüngliche Kundschaftererzählung vor allem an ihrem Anfang signifikant abgewandelt.

Was in der älteren Tradition zur Kundschaftersendung führte, können wir nicht mehr erkennen. In Deuteronomium 1 bittet das Volk Mose um Aussendung von Kundschaftern. Die wachsende Furcht und der nahende Unglaube melden sich dabei schon zu Wort (Dtn 1,22).[45] In Numeri 13 dagegen gibt Gott im priesterschriftlichen Textbereich einen feierlichen Befehl zur Aussendung von 12 Männern, die führende Leute aus allen 12 Stämmen sind. Sie ziehen auch nicht einfach ins nahegelegene judäische Bergland, sondern durchziehen das gesamte Land Kanaan, „das ich den Kindern Israels zu geben im Begriffe bin“ (Partizip),[46] bis an seinen nördlichsten Grenzpunkt (13,21). Nach genau 40 Tagen machen sie sich auf den Rückweg (13,25). Was sie tun, wird anders benannt als im Deuteronomium. Das Verbum ist תור, nicht חפר oder רגל. Es dürfte sich um eine Art offizielle Inspektion des Territoriums handeln, nicht um so etwas wie dessen geheime Ausspähung.[47] Könnte es nicht sein, daß diese das Land durchschreitende Inspektion einen ausgesprochen juristischen Sinn hat: nämlich den der abschreitenden Inbesitznahme? Klingt das mit, dann ist hier die deuteronomische Vorstellung, daß der Zu-Eignung eine An-Eignung entsprechen muß, in dem Sinne abgewandelt, daß die Aneignung nicht durch faktische Besetzung des Landes geschieht, sondern in einem symbolischen Abschreitungsakt durch offizielle Repräsentanten.[48] Sie lösen – mit Ausnahme von Josua und Kaleb – dann zwar nach der Rückkehr durch ihre ‚Verleumdung des Landes‘ (13,32) die Sünde Israels aus.[49] Doch der Akt der An-Eignung ist vollzogen, das Land ist geschenkt – auch wenn diese Generation es nicht betreten wird, wie Gott nach ihrem Sündenfall anordnet. Infolgedessen konnte und mußte in der Priesterschrift von da an von der Schenkung des

---

[45] Vgl. LOHFINK 2000.

[46] Aus der Formulierung geht hervor, daß in diesem Augenblick in P^g das Land dem Volk Israel noch nicht übergeben ist. Das entspricht den Aussagen in Gen 48,4 und Ex 6,8. Nach Gen 17,8; 28,4; 35,12 war das Land von Gott zwar den einzelnen Erzvätern ‚gegeben‘ worden, aber das schloß nach den gleichen Stellen nicht aus, daß es den Nachkommen noch einmal neu gegeben würde. Um diese Gabe an das inzwischen vorhandene Volk Israel handelt es sich jetzt.

[47] Vgl. MCEVENUE 1971, 120f.

[48] Vgl. Gen 13,17; 1 Kön 21,15-18. Zu dieser Rechtssymbolik DAUBE 1947, 37, und HORST 1949, 92f.

[49] Zu dieser Charakterisierung der Sünde vgl. LOHFINK 1970, 52-54.

Landes als von einem schon vergangenen Ereignis gesprochen werden, auch wenn Israel noch nicht eingezogen war. Das geschah dann in Numeri 20,12 zum erstenmal.[50]

Der Umbau der Sicht gegenüber der (historisch älteren und der Priesterschrift bekannten) deuteronomischen Konzeption wäre vor allem durch die Entstehungssituation der Priesterschrift bedingt. Es ist die Exilszeit. Auch ein Israel, das nicht mehr im Land ist, kann auf die geschehene Schenkung zurückblicken. Ist eine sündige Generation vom Landbesitz ausgeschlossen, bleibt das Land dennoch das von Gott einst geschenkte Land, und die nächste Generation kann von Gott wieder hineingeführt werden. Das trotz der Situation außerhalb des Landes weiterhin einst geschenkte Land ist eine stärkere Realität als ein nur verheißenes Land, und es entspricht deutlicher der priesterschriftlichen Gnadentheologie.

Diese Deutung des inspizierenden Zugs durch das gesamte Land würde die vergangenheitlichen Aussagen über die Landschenkung in den priesterschriftlichen Texten von Numeri 20 und 27 gut erklären. Es wäre auch verstehbar, daß sich die späteren Wachstumsschichten des Buches Numeri im anschließenden Textbereich dann in Numeri 32,7.9 und 33,53 dieser Sicht anschlossen. Allerdings gibt der priesterschriftliche Text in Numeri 13 keinen uns erkennbaren expliziten und reflexen Hinweis darauf, daß seine Abwandlung der alten Tradition von der Auskundschaftung des Landes in diesem Sinne gemeint ist. Ferner hätten sich die Aussagen in Numeri 14,8 und 15,2 später dazwischengeschoben, ohne dieses Aussagegefüge des schon vorhandenen Textes zu beachten – vielleicht, weil es sich, als sie in den priesterschriftlichen Zusammenhang gefügt wurden, schon um festformulierte Texte handelte, vielleicht, weil zumindest in 15,2 bewußt anders gesprochen werden sollte. Aber hier liegt eine Schwäche dieser Erklärung. Sie benötigt Zusatzhypothesen.

Ich neige trotzdem der zweiten Erklärung zu. Vielleicht konnte man, nachdem das Buch Numeri einmal seine jetzige Gestalt gewonnen hatte, zusätzlich auch im Sinne der ersten Erklärung denken, selbst wenn diese Sicht ursprünglich nicht beabsichtigt war. Wenn die zweite Deutung zutrifft, wäre vielleicht auch ein neuer Gesichtspunkt für die neuerdings vieldiskutierte Frage gewonnen, ob bei der priesterlichen Grundschrift mit einer Erzählung der Landnahme gerechnet werden muß oder nicht,[51] und wo der literarische Abschluß der Grundschrift zu suchen ist.[52] Aber das sei nur gerade erwähnt.

---

[50] Dies entspricht der Sicht von KÖCKERT 1995, 154-156. Er ist, soweit ich sehe, der einzige, der zumindest für die Priesterschrift auf den in diesem Beitrag untersuchten Befund hingewiesen und ihn zu erklären versucht hat. Von seiner Auffassung, es handle sich hier nicht um Eigentums-, sondern nur um Nutzungsrecht, kann hier abgesehen werden.

[51] KÖCKERT 1995, 156, meint, weil Israels Gott in der Priesterschrift „Eigentümer des Landes bleibt", könne diese „weder von einer Landnahme noch von einer Landeroberung reden". Militärische Eroberung ist in der Tat nicht ihre Sache, doch warum man einen knappen Bericht über den Eintritt ins Land ausschließen müßte, leuchtet mir selbst unter Köckerts Voraussetzung nicht ein.

[52] Zu diesen Fragen vgl. zuletzt FREVEL 2000. Frevel rechnet Num 20,12.24; 27,12 allerdings nicht zu P^g.

4. Die Konstitution der קהל und die Erfüllung der Landverheißung an die Väter

Dem Unterschied zwischen deuteronomischer und priesterlicher Konzeption der Landschenkung laufen andere Unterschiede parallel, vor allem auch die Bezeichnungen Israels. Die typische priesterliche Bezeichnung ist עדה, die typische deuteronomische, wenn auch seltenere, ist קהל. Ursprünglich heißt wohl beides ‚Versammlung', doch ist Israel in der Priesterschrift schon einfach dadurch, daß aus der Familie der Erzväter ein Volk geworden ist, auch eine עדה. Sie folgt ihrem Gott, nachdem er in Ägypten angefangen hat, Israels Geschichte in die Hand zu nehmen, gläubig, aber sie rebelliert auch gegen ihn – beides wird gleicherweise von der עדה ausgesagt. Zum קהל wird Israel im Deuteronomium dagegen bei der Theophanie am Horeb, und für die Theophanieszene dort wird im Deuteronomium das Wort in der Hauptsache gebraucht. Das Ereignis am Horeb war der ‚Tag der Versammlung' (vgl. Dtn 5,22; 9,10; 10,4; 18,16). Der Begriff ist viel stärker als der Begriff עדה mit neuer und tiefer göttlicher Zuwendung verbunden. Sonst spricht das Deuteronomium lieber einfach von Israel als ‚Volk' – eine Bezeichnung, die natürlich auch in den vorangehenden Büchern gebraucht wird.

Den sprachlichen Unterschied zwischen den priesterschriftlich dominierten Texten und dem Deuteronomium hat die *Septuaginta* noch verstärkt, indem sie die deuteronomische Bezeichnung קהל im Buch Deuteronomium mit εκκλησια wiedergab,[53] dagegen in den Büchern Exodus bis Numeri nicht nur עדה, sondern auch das dort ebenfalls hin und wieder vorkommende Wort קהל stets mit συναγωγη übersetzte.[54] Beide hebräische Bezeichnungen weisen auf das, was innerhalb des christlichen Kanons dann im Neuen Testament εκκλησια = ‚Kirche' heißt. Aber das ist dann interessanterweise der deuteronomische Terminus.

Die Realitäten עדה und קהל liegen beide zwar nicht der Landverheißung an die Väter, wohl aber der Landschenkung an Israel voraus. Doch sind der קהל und die Landschenkung in der deuteronomischen Konzeption einander auf besondere Weise zugeordnet. Genau dann, wenn Gott in feierlicher Theophanie das Volk Israel als ‚Versammlung' konstituiert und mit ihm einen ‚Bund' geschlossen hat, schenkt er ihm vom gleichen Berg aus das Land, das er einst den Vätern zugeschworen hatte.[55] Das Land ist für das Deuteronomium der Bereich, in dem die am Horeb konstituierte Wirklichkeit der ‚Versammlung' konkret gelebt werden kann. Es steht für die mate-

---

[53] Die einzige Ausnahme ist Dtn 5,22.

[54] Es handelt sich um einen sprachlichen Harmonisierungsprozeß, der das Buch Deuteronomium praktisch nicht mehr ergriffen hat. Er könnte schon beim Übersetzen selbst stattgefunden haben. Dann wäre das ein weiterer Hinweis dafür, daß die Übersetzung des Deuteronomiums in einer gewissen Eigenständigkeit geschah.

[55] Vgl. den Aufbruchsbefehl Gottes an Mose in Dtn 10,11 am Ende des gesamten Horebgeschehens. Er ist fabelidentisch mit dem Aufbruchsbefehl in Dtn 1,6-8, in dem Gott von seiner Seite aus die Landschenkung vollzieht.

riell-gesellschaftliche Verwirklichung, in die Gott später auch eine Kirche, die zur Kirche aus allen Völkern und in allen Ländern der Erde geworden ist, notwendig führen will. Gott hatte von seinem Volk erwartet, daß es in das ‚Land‘ einzieht, es ‚in Besitz nimmt‘ und damit das Geschenk des Heils überhaupt erst annimmt. So soll auch Kirche konkrete, gesellschaftlich gelebte Gestalt gewinnen. In der Bergpredigt werden mit einem Zitat aus Psalm 37,11 die πραεις, die ‚Armen‘ oder ‚Gewaltlosen‘ seliggepriesen, denn „sie werden das Land in Besitz nehmen" (Mt 5,5). Das steht durch die Verwendung des gleichen Leitbegriffs des ‚Inbesitznehmens‘ eindeutig gegen die gewaltsame Landeroberung durch Josua. Doch der gleiche Leitbegriff verbindet die Aussagen zugleich. Die Jüngerschaft Jesu ist in einem zwar sicher metaphorischen, dennoch aber des irdischen Gehalts ebensowenig wie Josuas Landeroberung entbehrenden Sinn in die alte Landverheißung hineingenommen.

Da in dieser Sicht der Bogen zurück bis zum landverheißenden Schwur an Abraham, Isaak und Jakob geschlagen wird, muß man diese drei ‚Väter‘ im Sinne der deuteronomischen Theologie auf eine sehr präzise Weise als die ‚Väter der Kirche‘ betrachten. Es geht um weit mehr als nur um die biologische Vaterschaft für das Volk Israel.

Bibliographie

Quellen

Außer den bekannten Standard-Ausgaben der Bibel wurden erwähnt:

Pentateuchi versio latina antiquissima

U. ROBERT, *Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi*, Lyon 1881.

Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima

U. ROBERT, *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi*, Lyon 1900.

Studien

ARTUS 1997

O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13* [= OBO 157], Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1997.

BAENTSCH 1903

B. BAENTSCH, *Exodus – Leviticus – Numeri* [= *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* I/2], Göttingen 1903.

BRETTLER 1982
M.Z. BRETTLER, The Promise of the Land of Israel to the Patriarchs in the Pentateuch, in: *Shnaton* 5-6 (1982), VII-XXIV.

DAUBE 1947
D. DAUBE, *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947.

FREVEL 2000
C. FREVEL, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* [= *Herders Biblische Studien* 23], Freiburg 2000.

HOFFMANN 1913
D. HOFFMANN, *Deuteronomium übersetzt und erklärt*, Berlin 1913.

HOLZINGER 1922
H. HOLZINGER, Das Buch Josua, in: E. KAUTZSCH / A. BERTHOLET, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* I, Tübingen [4]1922, 328-366.

HORST 1949
F. HORST, Das Eigentum nach dem Alten Testament, in: *Kirche im Volk* 2 (1949), 87-102 (Wiederabdruck in: F. HORST, *Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament* [= *Theologische Bücherei* 12], München 1961, 203-221).

JOÜON / MURUOKA 1991
P. JOÜON / T. MURUOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* [= *Subsidia Biblica* 14], Rom 1991.

KÖCKERT 1995
M. KÖCKERT, Das Land in der priesterlichen Komposition des Pentateuch, in: D. VIEWEGER / E.-J. WASCHKE (Hg.), *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. FS Siegfried Wagner*, Neukirchen-Vluyn 1995, 147-162.

LOHFINK 1970
N. LOHFINK, Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung, in: G. BORNKAMM / K. RAHNER (Hg.), *Die Zeit Jesu. FS Heinrich Schlier*, Freiburg 1970, 38-57 (Wiederabdruck in: N. LOHFINK, *Studien zum Pentateuch* [= *Stuttgarter Biblische Aufsatzbände* 4], Stuttgart 1988, 169-189).

LOHFINK 1989
N. LOHFINK, Dtn 12,1 und Gen 15,18. Das dem Samen Abrahams geschenkte Land als der Geltungsbereich der deuteronomischen Gesetze, in: M. GÖRG (Hg.), *Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. FS Josef Scharbert*, Stuttgart 1989, 183-210 (Wiederabdruck in: N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* II [= *Stuttgarter Biblische Aufsatzbände* 12], Stuttgart 1991, 257-285).

LOHFINK 1991
N. LOHFINK, *Die Väter Israels im Deuteronomium* [= *OBO* 111], Freiburg (Schweiz)/ Göttingen 1991.

LOHFINK 2000
N. LOHFINK, Narrative Analyse von Deuteronomium 1,6-3,29, in: E. BLUM (Hg.), *Mincha. Festgabe Rolf Rendtorff*, Neukirchen-Vluyn 2000, 121-176.

MARTI 1922
K. MARTI, Das fünfte Buch Mose oder Deuteronomium, in: E. KAUTZSCH / A. BERTHOLET, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* I, Tübingen [4]1922, 258-327.

MCEVENUE 1971
S.E. MCEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer* [= *AnBib* 50], Rom 1971.

VON RAD 1964
G. VON RAD, *Das fünfte Buch Mose Deuteronomium* [= *ATD* 8], Göttingen 1964.

SOISALON-SOININEN 1965
I. SOISALON-SOININEN, *Die Infinitive in der Septuaginta* [= *Suomalaisen Tiedeakademian Toimituksia* 132/1], Helsinki 1965.

STEUERNAGEL 1923
C. STEUERNAGEL, *Das Deuteronomium / Das Buch Josua* [= *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* I/3/1], Göttingen [2]1923.

TOV 1998
E. TOV, Rewritten Bible Compositions and Biblical Manuscripts, with Special Attention to the Samaritan Pentateuch, in: *Dead Sea Discoveries* 5 (1998), 334-354.

WEVERS 1995
J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* [= *Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies Series* 39], Atlanta 1995.

ÜBERLEGUNGEN ZUR URSPRÜNGLICHEN BEDEUTUNG DES AUSDRUCKS ‚KATHOLISCHE KIRCHE' (καθολικὴ ἐκκλησία) BEI DEN FRÜHEN KIRCHENVÄTERN

REINHARD M. HÜBNER

I.

Was bedeutet es, daß die Kirche seit unvordenklicher Zeit als ‚katholisch' bezeichnet wird? Befragt man Systematiker darüber, so erhält man in der Regel eine ziemlich umfassende Auskunft. So schreibt Henri Moureau in dem Artikel „Catholicité" von 1915, dieser Begriff könne die Universalität der Kirche in mehrfacher Hinsicht bedeuten: 1. *in bezug auf die einzelnen* Kirchen, insofern sie ein Teil der universalen Kirche sind; 2. *in bezug auf den Raum*, sei es, daß man darunter den Missionsauftrag der Kirche für die ganze Welt versteht, sei es ihre tatsächliche weltweite Ausbreitung; 3. *in bezug auf die Personen*, insofern die Kirche sich an alle Völker ohne Unterschied der Rassen oder Nationalitäten wendet, wie an alle Menschen gleich welcher sozialen Situation; 4. *in bezug auf die Lehre*, insofern die Kirche alle Wahrheiten, die man glauben muß, alle zum Heile notwendigen Mittel ohne irgendeine Verminderung besitzt und lehrt; oder auch, insofern alle Gläubigen der Kirche, die demselben Magisterium unterworfen sind, denselben Glauben haben; 5. *in bezug auf die (für das Heil) notwendige Kirchenzugehörigkeit*; 6. *in bezug auf die Dauer* oder die Fortdauer der Kirche ohne Unterbrechung bis an das Ende der Zeiten.[1]

In den knappen Worten, mit denen Walter Kasper etwas mehr als acht Jahrzehnte später die Bedeutung der Wesenseigenschaft ‚katholisch' der Kirche zusammenfaßt, kann man die Mehrzahl der Aspekte, die Henri Moureau aufführt, wiederfinden: „Die Katholizität der Kirche besagt 1) Sendung zu allen Menschen, allen Völkern, Kulturen, Rassen und Klassen, 2) Universalität hinsichtlich Raum und Zeit und 3) Besitz der Fülle der Heilsgaben, Dienste und Stände (vgl. *Lumen gentium* 13). Die Kirche ist katholisch heißt also: Sie verkündet den ganzen Glauben und das ganze Heil für den ganzen Menschen und die ganze Menschheit."[2]

---

[1] Vgl. MOUREAU 1905, hier 1999.

[2] KASPER 1996, hier 1466. Vgl. auch BEINERT 1983. Beinert sieht z. Zt. der Gegenreformation und Apologetik in der Katholizität „von Raum, Zeit und Personen" eher die quantitative Seite dieser *nota ecclesiae* betont, während „die qualitative Seite" besonders durch *Lumen Gentium* ausgearbeitet wird, „die Universalität des Gottesvolkes", die Gnadenvermittlung an alle „Menschen in allen sozio-kulturellen Kontexten, d. h. der Fülle der ganzen Schöpfung", sowie „die strukturelle K(atholizität), d. h. die notwendige Pluralität von Ämtern, Charismen, Lebensordnungen, geistlichen Wegen". Andernorts hebt Beinert zusätzlich noch eine eschatologische Komponente hervor: „Kirche ist katholisch, um katholisch zu werden" (BEINERT 1996, 1372f.).

Unschwer erkennt man in den aufgezählten Punkten die sachliche Übereinstimmung mit dem von Moureau unter Nr. 2, 3, 4 und 6 Gesagten, wobei der Bezug auf die unverkürzte wahre Lehre mit den Worten von „der Fülle der Heilsgaben" und im „ganzen Glauben" eher etwas zurückhaltend angezeigt wird. Die Unterwerfung unter dasselbe Magisterium (in Nr. 4 bei Moureau genannt) erscheint bei Kasper nicht mehr explizit, mag aber im Hinweis auf die Aussagen über die „Dienste und Stände" und die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanums, *Lumen gentium* 13 („integro manente primatu Petri Cathedrae"), eingeschlossen sein. Das wird wohl auch für das Verhältnis von Teilkirchen und Gesamtkirche (Nr. 1 bei Moureau) gelten (vgl. *Lumen gentium* 13: „Vi huius catholicitatis singulae partes ..."). Nur Nr. 5 bei Moureau: „La nécessité d'entrer dans l'Église", also die Heilsnotwendigkeit der Kirche, finde ich bei Kaspar nicht mehr als Aspekt der katholischen Kirche genannt.

Wie unterscheidet sich von dieser konfessionell-katholischen Sicht der kirchlichen *nota* ‚katholisch' die Auffassung der orthodoxen Kirche? In seiner kurzen Darlegung darüber im Ökumenelexikon zeigt Th. Nikolaou einen quantitativen und einen qualitativen Aspekt der Katholizität auf, wobei der quantitative Aspekt die zeitliche, geographische, politische, kulturelle und rassische Unbegrenztheit der zur einen Gemeinschaft der Gläubigen berufenen Menschen zum Ausdruck bringt. (Hier gibt es keinen erkennbaren Unterschied zur konfessionellen katholischen Auffassung.) Unter qualitativer Rücksicht gilt die Kirche als katholisch, insofern sie als „Stiftung Gottes" „die Fülle des Lebens der Hl. Trinität" widerspiegelt, was so entfaltet wird: Ihre „grundlegende unabdingbare Erscheinungsform" hat die katholische Kirche in der Ortsgemeinde, weil in ihrem gemeinsamen Gebet und sakramentalen (insbesondere eucharistischen) „Leben" „die Anwesenheit des Herrn durch die Gegenwart des Bischofs mitten im Volk die Fülle des Heils sichert", wie mit Berufung auf den ignatianischen *Smyrnäerbrief* (8,2)[3] gesagt wird. Zu dieser Katholizität der Ortskirche tritt notwendig durch das Bindeglied des Bischofs „die K(atholizität) desselben Glaubens und derselben Liebe mit bzw. zu den anderen Ortskirchen hinzu", also die Einheit „der kath. Kirche in der Ökumene" (*Martyrium Polycarpi* 8,1), das heißt in der ganzen Welt, insofern alle Bischöfe prinzipiell gleichrangig für die Einheit des Glaubens und der Liebe Sorge tragen. Damit sind „erstens individualistische und isolatorische Tendenzen im Leben der Kirche" ausgeschlossen, ebenso „zweitens die Zusammenfassung der Kirche in einem sichtbaren Oberhaupt".[4]

Das konkrete Bischofsamt in Form des mit dem ignatianischen *Smyrnäerbrief* 8,2 und *Epheserbrief* 3,2 begründeten allerorten gleichrangig die Gläubigen leitenden Monepiskopats ist demnach absolut konstitutiv für die qualitative Katholizität der Kirche. Daraus folgt als gravierender Unterschied zur konfessionell-katholischen

---

[3] Zum Wortlaut dieser und der folgenden Textstellen sowie genaueren Quellen-Angaben siehe unten im Text nach Anm. 20.

[4] NIKOLAOU 1983. – Vgl. auch die kurze, aber präzise Zusammenfassung des orthodoxen Standpunkts in OBERDORFER 2002, hier 904.

Auffassung der Ausschluß eines Lehr- und Jurisdiktionsprimates eines einzigen (Ober-)Bischofs.

Die Theologen der reformatorischen Kirchen, von denen hier nur die lutherischen erwähnt seien, haben den Begriff der katholischen Kirche erst im Zuge der ökumenischen Bewegung wieder entdeckt[5] und vermögen (noch) keine übereinstimmende Interpretation vorzulegen. Die Reformatoren selbst sahen die katholische, das ist die allgemeine, wahrhaft christliche Kirche überall dort gegeben, wo die reine Lehre des Evangeliums verkündet und die Sakramente gespendet werden und zwar durch dafür bestimmte (ordinierte) Amtsträger, wobei die Katholizität nicht an eine einzige Ausprägung des Amtes (also etwa an eine episkopale Kirchenverfassung) gebunden ist.[6] Während der sogenannte quantitative Aspekt der Katholizität (Kirche für alle Menschen, an allen Orten, zu allen Zeiten etc.) in Vergangenheit und Gegenwart grundsätzlich akzeptiert ist, wird über die Frage, ob die konfessionellen Unterschiede in Organisation und Lehre die Katholizität zerstören oder nicht, gegenwärtig diskutiert.[7] Das bedeutet, daß nicht nur die Gestalt des Amtes, sondern – wenigstens in bestimmtem Umfang – auch die der Lehre die qualitative Katholizität nicht berührt. Hierin liegt eine unübersehbare Differenz zu der orthodoxen und der konfessionell-katholischen Sichtweise.

Insgesamt ergibt sich – selbst bei einem eher pauschalen Vergleich wie diesem – eine in qualitativer Hinsicht sehr unterschiedliche Interpretation des Begriffs der Katholizität der Kirche. Das ist erkennbar ein Ergebnis der konfessionellen Entwicklungen, insbesondere der je besonderen Auffassungen über die Grundlagen theologischer Aussagen. Die katholischen Autoren verweisen für ihren umfassend gefüllten (auch den römischen Primat einschließenden) Begriff der Katholizität in der Regel ganz selbstverständlich auf die offiziellen Lehrentscheidungen (vor allem des *Zweiten Vatikanums*), in welchen für sie Schrift und Tradition sachgerecht ausgelegt und zusammengefaßt sind. Die orthodoxen Theologen begründen zum Beispiel die konstitutive Rolle der Bischöfe mit der frühesten greifbaren Tradition, die offenbar als unveränderlicher Maßstab gilt. Wo aber, wie bei den Theologen der Reformation, die Schrift allein als Norm anerkannt ist, können Dinge, für die das Neue Testament keine in eindeutigem Sinn interpretierbaren Aussagen macht (zum Beispiel die Gestalt des Amtes in der Kirche), nicht als konstitutiv für die Katholizität der Kirche betrachtet werden.

---

[5] Siehe GROSCURTH 1983, hier 618.

[6] Siehe OBERDORFER 2001, hier 903f., mit Verweis auf die *Confessio Augustana* und die *Apologie* der *Confessio* 7 (*BSLK* 235,43-236,27).

[7] Siehe OBERDORFER 2001, 905. Zu den hier gestreiften und anderen Gesichtspunkten des Begriffs vgl. auch den ausführlichen Artikel STEINACKER 1989 (Lit.!).

II.

Daß der Begriff ‚katholische Kirche', der ja im Neuen Testament nicht vorkommt, für die reformatorischen Theologen überhaupt eine Rolle spielt und gegenwärtig von ihnen diskutiert wird, liegt vor allem daran, daß er von den Kirchen der Reformation mit den alten Glaubensbekenntnissen rezipiert wurde.[8] Im Symbol des *Constantinopolitanum* von 381, das freilich erst seit dem *Chalcedonense* (451) ökumenische Anerkennung gefunden hat,[9] wird erstmals in einem offiziellen Glaubensbekenntnis formuliert, daß der Christ „an eine heilige katholische und apostolische Kirche" (εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν) glaubt.[10]

Welche Bedeutungsinhalte damals von den Redaktoren des Symbols mit dem Begriff der Katholizität der Kirche verbunden werden konnten, mag man aus den Erklärungen erkennen, die Cyrill von Jerusalem, einer der namhaften Teilnehmer des Konzils von 381, etwa drei Jahrzehnte zuvor, möglicherweise im Jahre 348, in seiner *18. Katechese* den Täuflingen gegeben hat. Da heißt es, nachdem der Prediger den letzten Teil des von allen gesprochenen Glaubensbekenntnisses wörtlich zitiert hat („und an eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden, und an eine heilige katholische Kirche, und an die Auferstehung des Fleisches und an ewiges Leben")[11]:

> Katholisch also wird sie (*sc.* die Kirche) genannt, weil sie sich über die ganze Ökumene erstreckt, von einem Ende der Erde zum anderen, und weil sie umfassend (καθολικῶς) und ohne Fehl alle Dogmen lehrt, die zur Kenntnis der Menschen gelangen sollen, über die sichtbaren Dinge und die unsichtbaren, über die himmlischen und irdischen, und weil sie

---

[8] Siehe STEINACKER 1989, 76f.

[9] Dazu RITTER 1965, 209-220; RITTER 1990, hier 521f.; STAATS 1996, 180-193.

[10] Siehe DENZINGER / HÜNERMANN 150. – M. Vinzent hat in seiner Untersuchung über die „Entstehung des ‚Römischen Glaubensbekenntnisses'" (VINZENT 1999a) festgestellt, daß in dem ausführlichen Glaubensbekenntnis des Alexander von Alexandria (innerhalb seines um 324 verfaßten Briefes an Alexander von Thessalonich = *Urkunde* 14; ed. OPITZ III/1: 19-29, hier 28,10f.) erstmals die Formulierung begegnet: μίαν καὶ μόνην καθολικὴν ἐκκλησίαν. „Eine ältere gleich- oder auch nur ähnlichlautende Formel ist nicht bekannt" (VINZENT 1999a, 337). Wohl auf der Grundlage von Alexanders Bekenntnis heiße es im Symbol des antiochenischen Konzils von 324/325 (in der Retroversion aus dem Syrischen von E. Schwartz = *Urkunde* 18: ed. OPITZ III/1: 39,14): μίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν (VINZENT 1999a, 344). Im *Nicaenum* findet sich in den Anathematismen der Rekurs auf die „katholische und apostolische Kirche" (VINZENT 1999a, 350). Arius nimmt die Formulierung εἰς μίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ in sein Glaubensbekenntnis vom Ende des Jahres 327 auf (VINZENT 1999a, 351). Während in den Bekenntnissen bis dahin „stets von der ‚katholischen Kirche' gesprochen" werde, heißt es in einem Bekenntnis, das Marcell von Ancyra Paps Julius vorgelegt hat und das die Grundlage des *Romanum* wurde, ἁγίαν ἐκκλησίαν (bei EPIPHANIUS, *Panarion omnium haeresium* 72,3,1; GCS 37: 258,12) „in den nachfolgenden Bekenntnissen fällt dieses Bekenntnis zur Kirche überhaupt weg" (VINZENT 1999a, 376; Zusammenstellung der Bekenntnisse ebd. 331-336). Die Wendung μίαν ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν begegnet jedoch in dem Bekenntnis, das aus den Taufkatechesen des Cyrill von Jerusalem rekonstruiert wird (hier *Catechesis* 18,22; ed. REISCHL / RUPP II 324). Das Verhältnis des Cyrillischen Symbols zum *Constantinopolitanum* ist noch nicht endgültig geklärt; siehe zur komplizierten Forschungsgeschichte und ihrer Kritik: RITTER 1965, 139-195; STAATS 1996, 158-170; VINZENT 1999a, 405, klammert die Frage bewußt aus.

[11] CYRILL VON JERUSALEM, *Catechesis* 18,22 (ed. REISCHL / RUPP II 324).

das ganze Menschengeschlecht der wahren Religion (εἰς εὐσέβειαν) unterwirft, Herrscher und Beherrschte, Gebildete und Ungebildete, und weil sie umfassend (καθολικῶς) jede Art Sünde heilt, sei es eine der Seele, sei es eine des Leibes, und weil ihr jedwede Art von Tugend in Werken und Worten und in vielfältigen pneumatischen Gaben gegeben ist.[12]

Diese Erklärung der Katholizität der Kirche durch Cyrill ist nahezu schon so umfassend wie die der oben zitierten katholischen Theologen. Was die sogenannte quantitative Katholizität betrifft, so werden von Cyrill alle auch heute aufgeführten Punkte aufgezählt. Was die qualitative Katholizität angeht, besteht Übereinstimmung hinsichtlich der Universalität der Lehre und des Heilsangebotes, aber es fehlt – oder wird wenigstens nicht ausdrücklich genannt – die von den katholischen und orthodoxen Theologen betonte wesentliche Bedeutung des kirchlichen Amtes. Dieses erscheint auch in den weiteren Ausführungen Cyrills zur Bedeutung „der heiligen katholischen Ekklesia" nicht. Sie wird da einerseits abgegrenzt gegen die erste, inzwischen abgelöste und verworfene Ekklesia der Juden, andererseits gegen die Vereine oder Konventikel der Häretiker, namentlich der Marcioniten und Manichäer, und ihre Kirchengebäude. Obwohl Cyrill zuletzt lückenlos die Charismenliste des Ersten Korintherbriefs (12,28) zitiert, dient sie ihm anscheinend nicht als Beleg für ein kirchentragendes Amt. Er lenkt vielmehr sogleich die Gedanken auf die in den Verfolgungen bewährte und durch die Märtyrer siegreiche Tugendkraft der Kirche, die nun, zurecht von den Kaisern und allen Menschengeschlechtern geehrt, durch den gottgelenkten Frieden in der gesamten Ökumene ihre grenzenlose Kraft erweist.[13]

Solche Vorstellungen, wie sie Cyrill seinen Täuflingen vorgetragen hatte, mögen auch die Konzilsväter mit dem Begriff der katholischen Kirche im Symbol von 381 verbunden haben. Da befinden wir uns aber wenigstens 200 Jahre nach seinem ersten Vorkommen, in einer theologisch und kirchenpolitisch grundlegend veränderten Situation, die sich erkennbar auf die Interpretation des traditionellen Begriffs ausgewirkt hat. Welches aber ist seine ursprüngliche Bedeutung?

III.

Das wäre möglicherweise leichter zu ermitteln, wenn über die Chronologie der frühesten Belege für den Ausdruck ‚katholische Kirche' unter den Gelehrten heute die Übereinstimmung herrschte, die bei hervorragenden protestantischen Exegeten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts festzustellen ist. Für diese war es unzweifelhaft, daß die ältesten Zeugnisse, nämlich die im *Martyrium Polycarpi*, eine Stelle im *Smyrnäer-Brief* des Ignatius von Antiochien und eine im Fragment des antimontanistischen *Anonymus* bei Eusebius, samt und sonders in ungefähr dieselbe Zeit, und das

---

[12] CYRILL VON JERUSALEM, *Catechesis* 18,23 (ed. REISCHL / RUPP II 324; 326).

[13] Vgl. CYRILL VON JERUSALEM, *Catechesis* 18,24-27 (ed. REISCHL / RUPP II 326-330).

heißt in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts gehören, und daß die Ignatianen, eben auch wegen des selbstverständlichen Gebrauchs des Begriffs ‚katholische Kirche', nicht früher geschrieben worden sein können. Spätere Vorkommen gibt es bei Tertullian, im *Canon Muratori*[14], bei Clemens von Alexandrien und in der *Didaskalia*. Aber mit diesen Zeugnissen befinden wir uns schon mehrere Jahrzehnte nach dem ersten Aufkommen des Begriffs, so daß sich aus ihnen die Ursprungssituation schwerlich erkennen läßt.

Allerdings kann auch nicht behauptet werden, daß der ‚Sitz im Leben' und damit die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks ‚katholische Kirche' sich wird aus den frühesten Belegen sicher ermitteln und restlos überzeugend darlegen lassen. Denn zum einen scheint es so zu sein, daß keiner der Autoren der ältesten Textzeugnisse der Erfinder des Begriffs ist (der doch von *einem* Kopf zu *einer* Zeit an *einem* Ort hervorgebracht worden sein muß), daß sie vielmehr ausnahmslos einen schon länger bekannten und im Umlauf befindlichen Ausdruck aufgreifen, so daß wir also mit den frühesten Belegen nicht auch schon die Ursprungssituation erfassen. Zum anderen ist der alte, wenigstens für eine bedeutende Anzahl namhafter Gelehrter geltende Konsens über die Spätdatierung der Ignatianen seit dem Ende des Ersten Weltkrieges mehr und mehr zugunsten einer (in der Zeitspanne allerdings sehr schwankenden) Frühdatierung aufgegeben worden. Die im Jahre 1979 von Robert Joly vorgetragenen Argumente für eine Abfassungszeit dieser Briefe zwischen 160 und 170 im christlichen Milieu Smyrnas[15] haben, obwohl sie von den meisten Forschern nicht (und schon gar nicht gründlich) geprüft wurden und insgesamt unwiderlegt geblieben sind, nur vereinzelt zaghafte Zustimmung gefunden. Der von mir 1997 unternommene Versuch, nochmals auf die ungelöste Problematik hinzuweisen und Jolys Argumente mit weiteren, auf anderem Gebiet gewonnenen, zu ergänzen, ist bisher auf keine gedruckte Gegenliebe gestoßen, wenn er von den auf diesem Felde sich verbreitenden Autoren überhaupt zur Kenntnis genommen wurde.[16] Gerade begonnen hat die Diskussion der von Thomas Lechner 1999 vorgelegten Dissertation, in der erstmals nach mehr als einem Jahrhundert die äußeren Zeugnisse für die Chronologie der Ignatianen vollständig untersucht werden und die Abfassung des Briefcorpus aufgrund starker innerer Kriterien in die Jahre zwischen 165 und 175 gesetzt wird.[17] Meine zur selben Zeit erschienene Untersuchung über „die Ignatianen und Noët von Smyrna" innerhalb einer (die darin vorgetragene These der Spätdatierung vorbereitenden) Aufsatzreihe[18]

---

[14] Da die übliche Datierung des *Canon Muratori* in das zweite Jahrhundert von HAHNEMANN 1992 angefochten und eine Entstehung im vierten Jahrhundert und im Osten vorgeschlagen wurde, bleibt dieser Text hier außer Betracht.

[15] JOLY 1979.

[16] HÜBNER 1997. – Reagiert haben LINDEMANN 1997; SCHÖLLGEN 1998; EDWARDS 1998; VOGT 1999a. – Eine Antwort meinerseits ist noch geplant; vorerst s. u. Anm. 19.

[17] LECHNER 1999.

[18] „Die Ignatianen und Noët von Smyrna", in: HÜBNER 1999, 131-206. Die Veröffentlichung dieses Bandes verdanke ich der Initiative und Arbeit von Markus Vinzent.

hat noch nicht zu weiteren, neue Gesichtspunkte einführenden Reaktionen geführt. So besteht also gegenwärtig die mißliche Situation, daß die Frage des ersten Vorkommens des Ausdrucks καθολικὴ ἐκκλησία durch den mangelnden Konsens in der Datierung der Ignatius-Briefe belastet ist. Weil ich jedoch (erstens) der Überzeugung bin, daß die Argumente für eine Spätdatierung, die Robert Joly, Thomas Lechner und ich von jeweils verschiedener Seite her zusammengetragen haben, nicht widerlegt worden sind, weil (zweitens) sämtliche Verteidiger der Frühdatierung, sogar jene, welche die Eusebianische Chronologie aufgeben, es versäumt haben, auch nur irgendwelche, geschweige denn durchschlagende Beweise für den eigenen Ansatz vorzubringen; und weil (drittens) neue, schwerlich abweisbare Belege für meine These gefunden wurden,[19] erlaube ich mir, die frühesten Zeugnisse für den Begriff καθολικὴ ἐκκλησία in der chronologischen Reihenfolge, die ich für die wahrscheinliche halte, vorzustellen und zu diskutieren. Das bedeutet, daß hier die Ignatius-Stelle nach den Zitaten aus dem *Martyrium Polycarpi* steht.[20]

(1) *Martyrium Polycarpi, Inscriptio*

Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σμύρναν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις· ἔλεος καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθείη.[21]

---

[19] Eines meiner Hauptargumente für die Datierung der Ignatianen in die Zeit um 175 ist der von mir behauptete Bezug des Autors auf die von HIPPOLYT, *Refutatio* IX 9-10 und X 27 (ed. WENDLAND 244,12-245,11 und 283,4-11) mitgeteilten paradoxen Antithesen des Noët und seiner römischen Schule. Diese sind als Antwort auf den valentinianischen Mythos vom *descensus incognitus* des Soter formuliert. (Damit sind wir auf jeden Fall in der Zeit nach ca. 160.) Den Reflex dieser Antithesen kann man außer bei Ignatius auch bei Melito von Sardes, Irenaeus, Tertullian, wohl auch in den *Petrusakten* feststellen. Mir wurde geantwortet, sowohl Ignatius wie auch Melito hätten die (sich mit den noëtianischen im Wortlaut und in der Reihenfolge deckenden!) Antithesen selbständig bilden können, ein Bezug auf den noëtianischen Text sei also nicht erwiesen. – Nun habe ich aber inzwischen (durchaus zufällig) die vollständigste Serie der noëtianischen Antithesen, einschließlich der Stücke, die jeweils nur bei Ignatius und Melito bzw. Tertullian begegnen und deren Zugehörigkeit zum ursprünglichen noëtianischen Text ich vermutete, bei einem Autor gefunden, bei dem niemand sie je erwarten würde: bei Leo dem Großen in seiner berühmten *Epistula ad Flavianum*. Wer auf der Meinung beharren will, die wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Noët, Melito, Ignatius, Irenaeus und Tertullian beruhten auf zufällig identischer rhetorischer Erfindung, der muß das nun auch für Leos Antithesen behaupten und beweisen. Ich jedenfalls betrachte Leos Text als Beleg dafür, daß (erstens) Hippolyt die Antithesen der römischen Schule des Noët zuverlässig wiedergegeben hat (was bestritten wurde) und daß (zweitens) diese Antithesen in der römischen Theologie und weit darüber hinaus eine außerordentliche Rolle gespielt haben, so daß sie noch nach mehr als zweieinhalb Jahrhunderten Leo in Rom zugänglich waren: Die wörtlichen Parallelen bei den genannten Autoren sind nicht anders als durch (direkte oder indirekte) Abhängigkeit erklärbar. Damit sind die Ignatianen in die Zeit nach 160 zu datieren. – Die Ausführung der hier skizzierten Überlegungen muß ich einer anderen Gelegenheit vorbehalten.

[20] Um keine Verwirrung zu stiften, schreibe ich nicht ‚Ps.-Ignatius‘, sondern behalte die übliche Bezeichnung des von mir für anonym gehaltenen Autors der sieben Briefe bei.

[21] *Martyrium Polycarpi, Inscriptio* (ed. LINDEMANN / PAULSEN 260,16-262,2).

Die Kirche Gottes, die in Smyrna in der Fremde wohnt, an die Kirche Gottes, die in Philomelium in der Fremde wohnt, und an alle Gemeinden der heiligen und katholischen Kirche an jedem Ort: Das Erbarmen, der Friede und die Liebe Gottes des Vaters und unseres Herrn Jesus Christus mögen vermehrt werden.

(2) *Martyrium Polycarpi* 8,1

Ἐπεὶ δέ ποτε κατέπαυσεν τὴν προσευχήν, μνημονεύσας ἁπάντων τῶν καὶ πώποτε συμβεβληκότων αὐτῷ μικρῶν τε καὶ μεγάλων, ἐνδόξων τε καὶ ἀδόξων, καὶ πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας, τῆς ὥρας ἐλθούσης τοῦ ἐξιέναι, ὄνῳ καθίσαντες αὐτὸν ἤγαγον εἰς τὴν πόλιν ὄντος σαββάτου μεγάλου.[22]

Nachdem er dann das Gebet beendet und aller gedacht hatte, die ihm jemals begegnet waren, der Kleinen und Großen, der Angesehenen und weniger Angesehenen und der ganzen katholischen Kirche in der Ökumene, und da die Stunde zum Aufbruch gekommen war, setzten sie ihn auf einen Esel und brachten ihn in die Stadt; es war (der Tag) des großen Sabbats.

(3) *Martyrium Polycarpi* 16,2

ὧν εἷς καὶ οὗτος γεγόνει ὁ θαυμασιώτατος Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος ἐπίσκοπός τε τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας.[23]

Von ihnen einer war auch dieser höchst bewundernswerte Polykarp, zu unseren Zeiten apostolischer und prophetischer Lehrer und Bischof der katholischen Kirche in Smyrna.

(4) *Martyrium Polycarpi* 19,2

... τὸν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον ἀπολαβών, σὺν τοῖς ἀποστόλοις καὶ πᾶσιν δικαίοις ἀγαλλιώμενος δοξάζει τὸν θεὸν καὶ πατέρα παντοκράτορα καὶ εὐλογεῖ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν σωτῆρα τῶν ψυχῶν ἡμῶν καὶ κυβερνήτην τῶν σωμάτων ἡμῶν καὶ ποιμένα τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας.[24]

... er empfing den Kranz der Unvergänglichkeit und verherrlicht zusammen mit den Aposteln und allen Gerechten jubelnd den Gott und Vater, den Allherrscher, und preist unseren Herrn Jesus Christus, den Erlöser unserer Seelen und Lenker unserer Leiber und Hirten der katholischen Kirche in der Ökumene.

(5) IGNATIUS, *Epistula ad Smyrnaeos* 8,2

Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.[25]

Wo der Bischof erscheint, dort soll die Menge sein, so wie dort, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist.

---

[22] *Martyrium Polycarpi* 8,1 (ed. LINDEMANN / PAULSEN 268,3-7).
[23] *Martyrium Polycarpi* 16,2 (ed. LINDEMANN / PAULSEN 278,2-4).
[24] *Martyrium Polycarpi* 19,2 (ed. LINDEMANN / PAULSEN 280,17-21).
[25] IGNATIUS, *Ep. ad Smyrnaeos* 8,2 (ed. FISCHER 210,10-12).

(6) *Anonymus antimontanista*: EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* V 16,9

... τὴν δὲ καθόλου καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίαν βλασφημεῖν διδάσκοντος τοῦ ἀπηυθαδισμένου πνεύματος, ὅτι μήτε τιμὴν μήτε πάροδον εἰς αὐτὴν τὸ ψευδοπροφητικὸν ἐλάμβανε πνεῦμα ...[26]

... der selbstüberhebliche Geist (*sc.* der Montanisten) lehrte, die katholische und die ganze unter dem Himmel verbreitete Kirche zu lästern, weil der pseudoprophetische Geist weder Ehre noch Zugang bei ihr erhielt ...

Zunächst zur Chronologie:
Der jüngste Text ist der des anonymen Schriftstellers, der gegen die Montanisten schreibt und den Eusebius auszugsweise in seiner Kirchengeschichte zitiert. Wilhelm Kühnert hat zeigen können, daß der Verfasser, zweifellos „eine führende Persönlichkeit in der kleinasiatischen Kirche jener Tage", möglicherweise mit Polykrates von Ephesus gleichzusetzen ist.[27] Das passende Abfassungsdatum circa 192/193 ist das seit langem - mit einer Ausnahme - allgemein angenommene.[28]

Zur vermutlichen Abfassungszeit der Ignatianen um 175 habe ich mich soeben geäußert. R. Joly hat (nach anderen Autoren) auf die zahlreichen Übereinstimmungen im Ausdruck und im Denken zwischen dem *Martyrium Polycarpi* und den Briefen hingewiesen und auf deren Abhängigkeit vom Martyriumsbericht geschlossen.[29] Mir erscheinen zusätzlich einige Parallelen zwischen den Briefen und dem Bericht über die Märtyrer von Lyon (circa 177) so spezifisch zu sein, daß eine Abhängigkeit auch von diesem Martyriumsbericht wahrscheinlich wird.[30] Irenaeus, der als erster christlicher Autor - vielleicht 180 n. Chr. - aus den Ignatianen zitiert, ohne deren Verfasser zu nennen, hätte dann die Briefsammlung ziemlich frisch nach der Herstellung in die

---

[26] *Anonymus antimontanista*: EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* V 16,9 (*GCS* 9/1: 464,7-10).

[27] KÜHNERT 1949, Zitat 441. Kritisch zu Kühnerts Identifizierung zuletzt WÜNSCHE 1997, 264 Anm. 72. Weitere Identifizierungsversuche sind kurz aufgezählt bei TREVETT 1996, 47f. und 242 Anm. 5.

[28] Das Datum 192/193 bei KÜHNERT 1949, 442. - KEIM 1878, Kapitel V: „Die zwölf Märtyrer von Smyrna und der Tod des Bischof's Polykarp", hier 115: „Der *Anonymus* ... schreibt gleich nach dem Tod des Commodus im Jahr 193, wie er selbst bestimmt genug angibt (5,16,9. 5,17,4)". - Auf die Zeit „nicht später als Januar 193", bzw. „Winter 192/3" kommt A. (von) Harnack ([VON] HARNACK 1896, 365f.). - H. Freiherr von Campenhausen hält die Identifizierung des Antimontanisten mit Polykrates von Ephesus für wahrscheinlich; „jedenfalls (gehöre er) ins letzte Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts und wieder in die Asia" (VON CAMPENHAUSEN 1968, 307). - TREVETT 1996, 30: „c. 192-3". - WÜNSCHE 1997, 259: „ungefähr in die Zeit um das Jahr 193 n. Chr." - Abweichend von dieser sonst durchgehend übereinstimmenden Datierung GARCIADIEGO 1953, 127; Garciadiego betrachtet das Jahr 165 als das wahrscheinliche Abfassungsdatum. Eine Begründung dafür habe ich nicht gefunden.

[29] Vgl. JOLY 1979, 115-119; ergänzend HÜBNER 1997, 67 Anm. 86.

[30] Ein erster Hinweis in HÜBNER 1997, 70 Anm. 96. - Daniel Völter hat zu zeigen versucht, daß der Verfasser des ca. 180 n. Chr. geschriebenen ignatianischen *Römerbriefes*, den er vom Verfasser der übrigen gegen 150 n. Chr. angesetzten Ignatius-Briefe unterscheidet, das *Martyrium Polycarpi* und das *Martyrium Lugdunense* verwendet (vgl. VÖLTER 1910, 140f.).

Hände bekommen.[31] So würde gut verständlich, daß er den Namen des Verfassers nicht angibt und auch nicht von einem in Rom vollendeten Martyrium (sondern nur von der – aus den Briefen ersichtlichen – Verurteilung *ad bestias*) spricht: Er kannte bis dato den Mann, dessen Briefe und dessen Schicksal nicht, und das muß ihn aufs höchste irritiert haben – denn er hätte ihn doch kennen müssen: den Bischof von Antiochien, der in Smyrna lange Zeit als Gast bei dem hochverehrten Polykarp geweilt hat, der so viele nützliche Lehrbriefe gegen die häretische Gnosis an die Kirchen der Asia – seine Heimatkirchen! – geschrieben, ja sogar seinen Lehrer Polykarp, den von ihm gepriesenen Kämpfer gegen die Häresien, so eindringlich über die bischöflichen Aufgaben belehrt hatte; dessen Episteln von Polykarp selbst gesammelt und empfohlen worden sein sollen (er hätte sie doch besitzen müssen, so wie er den *Brief* Polykarps *an die Philipper* besaß!); von dessen Martyriumskampf in der Stadt Rom, deren Bischof Eleutherus und deren Gemeinde er noch kürzlich besucht hatte, ihm nichts berichtet worden war. – Wenn Irenaeus die kryptischen Briefe kurz vor oder gar während der Abfassung seines antignostischen Werkes zu lesen bekam, erklärt sich leicht, daß sich seine nicht behobene oder kurzfristig nicht behebbare Irritation im Verschweigen des Namens (Ranges und Sieges) des angeblichen Märtyrer-Bischofs niederschlug.[32]

Das Datum des Märtyrertodes Polykarps und die Echtheit, Integrität und Abfassungszeit des smyrnäischen Martyriumsberichtes (*Martyrium Polycarpi*) sind seit dem 19. Jahrhundert immer wieder kontrovers diskutiert worden, Einigkeit ist noch nicht erreicht. Immerhin hat sich unter hier maßgeblichen Forschern ein gewisser Konsens gebildet. B. Dehandschutter hat nach eingehender Erörterung der verschiedenen Positionen die Authentizität des Textes (bis Kapitel 20 einschließlich) verteidigt und für die Jahre 156-160 als Abfassungszeitraum plädiert.[33] Er hat dafür weitgehend die Zustimmung zum Beispiel von V. Saxer, G. Buschmann und Th. Baumeister gefunden[34]. Selbst wenn man die Sache vorsichtig beurteilt und mit dem *terminus ante quem* bis wenig vor 177 n. Chr. hinabrücken wollte,[35] bleibt das *Martyrium Polycarpi* der früheste der zitierten Texte, in denen der Ausdruck ‚katholische Kirche' begegnet.

---

[31] IRENAEUS, *Adversus haereses* V 28,4 (*SC* 153: 360,86-362,89), zitiert aus dem *Römerbrief* (4,1) des Ignatius folgendermaßen: „Quemadmodum quidam dixit de nostris, propter martyrium in Deum adiudicatus ad bestias, quoniam ‚frumentum sum Christi, et per dentes bestiarum molor, ut mundus panis Dei inveniar'." – Zur Abfassung von *Adversus haereses* I-IV in den Jahren 175-180 siehe HÜBNER 1999, 88 Anm. 111; grundsätzlich zustimmend WANKE 1999, hier 203: „Es ist also durchaus möglich, daß Irenäus Adversus haereses noch unter Marc Aurel begonnen hat."

[32] Zum Verhältnis Irenaeus – Ignatianen siehe VÖLTER 1910, 141; JOLY 1979, 100f.; LECHNER 1999, 68f.; HÜBNER 1999, 141-143.

[33] DEHANDSCHUTTER 1979, 131-155 und 191-219; vgl. den Forschungsbericht DEHANDSCHUTTER 1993.

[34] SAXER 1982 (als interpoliert gelten Saxer [ebd. 999] lediglich die Erwähnung der Taube 16,1 und der Alke 17,2). – BUSCHMANN 1994; BUSCHMANN 1998, 37-40. – BAUMEISTER 1996, hier 122-125 ein Forschungsüberblick; 123 zum Todesdatum Polykarps um das Jahr 160; 125 zur vermutlichen Interpolation „der Taube" in c. 16.

[35] Dehandschutter bestimmt aufgrund des unbestrittenen Einflusses des *Martyrium Polycarpi* auf das *Martyrium Lugdunense* diesen Terminus als „vernünftige" Grenze (DEHANDSCHUTTER 1993, 501f.).

IV.

Bevor die Bedeutung und der Ursprung dieses Begriffs, dessen erste Vorkommen, wenn man die obige Chronologie einmal hypothetisch gelten läßt, innerhalb eines Zeitraumes von wenigstens etwa 15 und höchstens 35 Jahren und sämtlich in der Provinz Asia (Smyrna und Ephesus) festzustellen sind, erörtert werden, sollen die Historiker gehört werden, die sich in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts am eingehendsten zu unserer Thematik geäußert haben: Th. Keim, J.B. Lightfoot und F. Kattenbusch. Die drei Autoren kamen aufgrund der von ihnen vertretenen unterschiedlichen chronologischen Einordnung der Ignatianen und des *Martyrium Polycarpi* zu durchaus unterschiedlichen Auffassungen über den Sinngehalt des Ausdrucks ,katholische Kirche'. (Die Nachwirkungen dieser verschiedenen Ansätze sind in den Interpretationen des 20. Jahrhunderts noch erkennbar.)

Vor ihnen hat Th. Zahn in seinem Werk *Ignatius von Antiochien* von 1873 relativ kurz, aber entschieden eine Interpretation vorgetragen, die er drei Jahre später in zwei Anmerkungen zu den von ihm edierten Ignatiusbriefen und dem *Polykarpmartyrium* wiederholt hat.[36] Weil sich die drei anderen Autoren – zustimmend oder ablehnend – auf sie beziehen, ist zuerst darüber zu berichten.

Bei der Interpretation spielt natürlich die chronologische Einordnung der Texte eine wichtige Rolle. Aber es fällt doch auf, daß auch bei *grosso modo* gleicher Datierung einzelne Stellen jeweils anders verstanden werden konnten. Das ist ein Hinweis darauf, daß wir uns hier immer im Bereich des Hypothetischen bewegen.

Th. Zahn sieht in Ignatius, *Epistula ad Smyrnaeos* 8,2 (Text 5) die Gegenüberstellung der Ortsgemeinde unter dem Bischof und „der allgemeinen Kirche, welche auch schlechtweg die Kirche heisst", deren Bischof Christus oder Gott ist (so mit Verweis auf Ignatius, *Epistula ad Romanos* 9).[37] Diese Bedeutung des Ausdrucks ,katholische Kirche' „im Sinn von Gesammtkirche im Gegensatz zur Einzelgemeinde", die ihm als die ursprüngliche gilt („nativa huius vocabuli notio"[38]), findet Zahn „vielleicht auch noch" „im Munde Polycarps selber", nämlich *Martyrium Polycarpi „8 cf.19"* (Text 2; vgl. Text 4), wo ihm ,katholisch' die Gesamtheit der Kirchen in der Ökumene anzuzeigen scheint, wie sie *Martyrium Polycarpi* 5 ausgedrückt ist. (Zahn formuliert hier etwas unsicher, verständlicherweise, denn in *Martyrium Polycarpi* 8 spricht, genau besehen, nicht „Polykarp selber", sondern ebenso wie an der von ihm zum Vergleich herangezogenen Stelle, *Martyrium Polycarpi* 19, der Verfasser des Martyriumsberichtes.)

Eine andere Bedeutung des Begriffs der katholischen Kirche erkennt Zahn dagegen in *Martyrium Polycarpi, Inscriptio* (Text 1) und *Martyrium Polycarpi* 16 (Text 3). Hier

---

[36] ZAHN 1873, 428; vgl. ZAHN 1876, 91 Anm. 2 zu IGNATIUS, *Ep. ad Smyrnaeos* 8,2; 133 die Anmerkung zu *Martyrium Polycarpi, Inscriptio*.

[37] ZAHN 1873, 428.

[38] ZAHN 1876, 133 Anm. zu *Martyrium Polycarpi, Inscriptio*.

sei „zuverlässig" mit dem Wort ‚katholisch' die „Einzelgemeinde von Smyrna" „im Gegensatz zu häretischen Sondergemeinden" bezeichnet.[39] Zahn hält es demnach für möglich, daß ein und dasselbe Kirchenprädikat in ein und demselben Text verschiedene Bedeutungen hat. J.B. Lightfoot wird in diesem Punkte anderer Meinung sein.

Th. Keim datiert in seiner 1878 veröffentlichten Studie „Die zwölf Märtyrer von Smyrna und der Tod des Bischofs Polykarp" die Ignatiusbriefe – eben auch, weil hier das „verrätherische Losungswort" ‚katholische Kirche' begegnet und weil sie „das Ende der Marc Aurelschen Verfolgung" voraussetzen, in die Zeit nach 180, den *Anonymus*, wie schon mitgeteilt, ins Jahr 193 und das *Martyrium Polycarpi* wegen des auffallend reichlichen Gebrauchs des Titels ‚katholisch' (und aus anderen, hier nicht zu referierenden Gründen) um 250. Er betrachtet als „fixen Punkt der definitiven Entstehung des Namens", der inhaltlich schon durch Polykarp und bei Justin vorbereitet sei und für den sich „erste sichere Anzeichen" in dem „zwischen 175-192" geschriebenen Werk des Irenäus, der „nie den direkten Ausdruck" hat, fänden, „die Zeit des Kaisers Commodus (180-192)".[40] Seine Deutung, die auf der Grundlage des erstmals ziemlich umfassend gesammelten Materials erfolgt, sei hier zitiert, weil sie ein bemerkenswertes Urteil enthält: „Dieser Name (*sc.* ‚katholische Kirche') ist ein wirklicher Kampf- und Friedensruf der Kirche geworden auf der Neige des 2. Jahrhunderts, als die Kirche sich entschloss, in der allgemeinen Verwirrung, welche besonders die Gnosis herbeigeführt, gegenüber allen Scheidewänden der einzelnen Kirchen, selbst der grundsätzlichsten der Pauliner und Judaisten, ein allgemeines Einverständnis auf Grundlage der Apostel Petrus und Paulus, sowie ihrer ordnungsmässigen Nachfolger, der Bischöfe, über die ganze Kirche hin aufzurichten."[41] Keim sieht also in diesem Ausdruck – was zunächst widersprüchlich zu sein scheint – eine polemische und zugleich eine pazifistische Intention vereint: polemische Abgrenzung gegen die Gnosis und einigende Überwindung der zwischen den Kirchen offenbar bereits bestehenden Grenzen („ein allgemeines" = katholisches „Einverständnis") durch den Rückgriff auf die volle apostolische (petrinische und paulinische) Tradition und die Sukzession der Bischöfe, die als Nachfolger der Apostel die Einheit der Kirche allerorten in der Ökumene garantieren, der Kirche, „die überall und doch Eine ist", wie Keim auch formuliert.[42] Welches der genannten Momente – Polemik und Einheitsstreben – den Begriff hervorgebracht hat, ob beide zugleich am Werk waren, oder erstlich nur eines, und das zweite, der Gedanke der allumfassenden Einheit, später hinzugetreten ist, darüber erklärt sich Keim nicht weiter, das wird aber noch zu prüfen sein. Wichtig ist die Einsicht, daß das Wort ‚katholisch' das Element der antignostischen Polemik enthält, die Keim bei den Wegbereitern des Begriffs: Polykarp, Justin, Irenaeus feststellt.[43]

---

39 ZAHN 1873, 428.
40 KEIM 1878, 114-116.
41 KEIM 1878, 114.
42 KEIM 1878, 114.
43 Vgl. KEIM 1878, 114f.

Merkwürdigerweise schlägt sich diese Einsicht jedoch nicht in der Interpretation des *Martyrium Polycarpi* nieder. Die Stelle im *Smyrnäerbrief* des Ignatius (Text 5) läßt Keim unübersetzt und gibt die Passage aus dem *Anonymus* (Text 6) mit den Worten: „die allgemeine und ganze Kirche unter dem Himmel" wieder.[44] In der Art und Weise jedoch, wie der Begriff ‚katholische Kirche' im *Martyrium Polycarpi* 16,2 (Text 3) gebraucht wird, wo Polykarp als „apostolischer und prophetischer Lehrer und Bischof der katholischen Kirche in Smyrna" gefeiert wird, findet Keim nicht mehr den allgemeinen, „über alle einzelnen Gemeinden zum Ganzen der Weltkirche" übergreifenden Gedanken ausgedrückt, sondern sieht darin einen „Ehrennamen" der Kirche in Smyrna.[45] (Es ist nicht klar erkennbar, ob Keim auch die übrigen Vorkommen des Begriffs im *Martyrium Polycarpi* in diesem Sinne verstanden wissen will.) Er konstatiert hier „eine Zurückwendung des Allgemeinbegriffs zum Einzelbegriff", für die es weder zu Polykarps Zeit noch „überhaupt sonst" ein Beispiel gebe, und setzt deswegen das *Martyrium Polycarpi* in eine spätere Zeit, in welcher der Titel sich mehr eingebürgert habe und als Ehrenbezeichnung verwendbar war.[46] Das sind gewiß anfechtbare Behauptungen.

J.B. Lightfoot, der versucht hat, die Echtheit der sieben Ignatianen zu erweisen und die Eusebianische Chronologie (also die Abfassung der Briefe in den Jahren 100-118) zu bestätigen, erörtert an drei Stellen seines monumentalen Werkes *The Apostolic Fathers* ausführlich die Problematik des Begriffs ‚katholische Kirche'.[47] Seine Erklärungen bleiben grundsätzlich gleich. Er unterscheidet zwei Hauptbedeutungen des Epitheton ‚katholisch'. In den frühesten Vorkommen bedeute es ‚universal', also allgemein, universal, umfassend, im Gegensatz zu ‚individuell', ‚partikulär'. An den späteren Stellen bedeute es Rechtgläubigkeit und Einheit im Gegensatz zu Häresie und Dissens, wobei diese zweite, spätere Bedeutung aus der früheren erwachse. In der ersten, allgemeinen Bedeutung könnte der Ausdruck zu allen Zeiten vorkommen, weil die Kirche von Anfang an als Eine verstanden worden sei. Die ältesten Belege für die erste Bedeutung seien Ignatius, *Epistula ad Smyrnaeos* 8,2 (Text 5) und danach im circa 155 oder etwas später geschriebenen *Martyrium Polycarpi* die Stellen *Inscriptio*, 8,1 und 19,2 (Texte 1, 2 und 4). Im *Smyrnäerbrief* werde die katholische, das heißt die allgemeine oder universale Kirche, über die Christus präsidiert, der partikulären Gemeinde, über die Polykarp präsidiert, gegenübergestellt. Lightfoot verweist hier zustimmend auf die oben referierte Interpretation Zahns.[48] Entsprechend sei der Sinn an den genannten Stellen des *Martyrium Polycarpi*: überall hier bedeute ‚katholisch' noch

---

[44] KEIM 1878, 115.
[45] KEIM 1878, 116.
[46] KEIM 1878, 116f.
[47] LIGHTFOOT 1889 / 1890; zum Begriff ‚katholische Kirche' vgl. ebd. II/1, 413-415 (innerhalb des Kapitels über "the genuineness" der Ignatianen); II/1, 621-623 (in Auseinandersetzung mit Th. Keim über die Entstehungs-Zeit des *Martyrium Polycarpi*); II/2, 310-312 (in der Fußnote zu *IgnSm* 8,2). Soweit nicht eigens vermerkt, finden sich die Belege für das folgende Referat auf den angegebenen Seiten.
[48] Siehe LIGHTFOOT 1889 / 1890, II/2, 310.

,universal', allein die Idee der Ausbreitung in Einheit sei da vorhanden, eine Erwähnung von Häretikern oder häretischen Gemeinschaften gebe es hier so wenig wie im gesamten Dokument.[49] Das früheste Beispiel für die zweite, in jedem Fall spätere, weil eine antihäretische Abgrenzung implizierende Bedeutung sei *Martyrium Polycarpi* 16,2 in der oben zitierten Fassung (Text 3). Im Gegensatz zu allen anderen Stellen dieses Martyriumsberichts und zu *Epistula ad Smyrnaeos* 8,2 bezeichne das Wort ,katholisch' hier die Gemeinde, über die Polykarp Bischof ist, nicht mehr die universale, allumfassende Kirche. In dieser späteren Bedeutung kennzeichne das Wort ,katholisch' eine christliche Gemeinde in einer bestimmten Stadt oder in einem bestimmten Distrikt im Unterschied zum Beispiel zu „einer gnostischen oder ebjonitischen Gemeinde" am selben Ort. Weil Lightfoot diese Bedeutung in *Martyrium Polycarpi* 16,2 für einen Anachronismus hält, tilgt er, einer schwachen Handschriftenüberlieferung folgend, hier den Terminus ,katholisch' und ersetzt ihn durch ,heilig'.[50]

Lightfoot sieht also sehr wohl, daß der Begriff ,katholisch' ein polemisches, abgrenzendes Element enthält, wie das schon Keim erklärt hatte. Aber anders als Keim hält er mit großer Bestimmtheit allein den Gedanken der allumfassenden Einheit, Universalität für den ursprünglichen Inhalt („the archaic sense") des Wortes ,katholisch', so daß er damit einen Hinweis auf die frühe Abfassung der Ignatianen gewinnt.[51] Die polemische Bedeutung dagegen erwachse sehr viel später aus der ersten – deutliche Belege dafür findet Lightfoot erst im *Muratorischen Fragment*, bei Clemens von Alexandria und im *Martyrium Pionii*.[52] Daß Th. Zahn nicht nur in *Martyrium Polycarpi* 16 (Text 3), sondern ebenso in der *Inscriptio* (Text 1) mit dem Prädikat ,katholisch' die rechtgläubige Ortsgemeinde im Gegensatz zu den häretischen Konventikeln bezeichnet sah, übergeht Lightfoot mit Stillschweigen, sei es daß er diese Meinung übersehen hat, sei es daß er eine Widerlegung für überflüssig hielt.

In diesem Punkte hat A. Harnack sehr entschieden geurteilt. In einer Besprechung des Werkes von Lightfoot schließt er sich dessen (und Zahns) Interpretation von Ignatius, *Epistula ad Smyrnaeos* 8,2 (Text 5) an; die Bedeutung ,rechtgläubig' des Begriffs ,katholisch' sei erst „eine lange Weile nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Gebrauch gekommen". Weil nun in *Martyrium Polycarpi* 16 (Text 3) ,katholisch' evidentermaßen ,rechtgläubig' bedeute, alle Stellen aber in diesem selben Sinne zu verstehen seien (sonst ergäben sich Tautologien), hält es Harnack für sehr wahrscheinlich, daß ,katholisch' nicht – wie es Lightfoot sah – nur in Kapitel 16, sondern an allen vier Stellen des *Martyrium Polycarpi* in späterer Zeit entweder an die Stelle von ,heilig' gesetzt

---

[49] Vgl. LIGHTFOOT 1889 / 1890 II/1, 622: Die Erwähnung des „Phrygiers" in § 4 habe nichts mit dem Montanismus zu tun.

[50] Siehe die Edition des *Martyrium Polycarpi* in LIGHTFOOT 1889 / 1890, II/3, 392f.; vgl. II/1, 413; II/1, 622f.; II/2, 311.

[51] LIGHTFOOT 1889 / 1890, II/1, 415.

[52] LIGHTFOOT 1889 / 1890, II/1, 413; II/1, 62f.; II/2, 311. Zum *Martyrium Pionii* s. u. Anm. 85.

oder interpoliert worden sei.[53] Diese Entscheidungen Lightfoots und Harnacks haben freilich der Kritik nicht standgehalten. An allen vier Stellen des *Martyrium Polycarpi* gilt das Wort ‚katholisch‘ heute als ursprünglich.[54]

F. Kattenbusch befaßt sich innerhalb des 11. Kapitels des zweiten im Jahre 1900 erschienenen Bandes über das „Apostolische Symbol“ mit der Bedeutung unseres Begriffs an den Stellen seines frühesten Vorkommens. Nach seiner Chronologie sind das Ignatius, *Epistula ad Smyrnaeos* 8,2 (wahrscheinlich aus der Zeit Trajans circa 110),[55] das *Martyrium Polycarpi* (um 155 datiert)[56] und der „noch im 2. Jahrhundert“ schreibende *Anonymus antimontanista*.[57] Insgesamt gilt ihm, daß „die Selbstbezeichung der Kirche als καθολική zunächst nicht apologetisch, auch nicht polemisch“, sondern „einfach thetisch-r e l i g i ö s“ ist.[58] So hält er im Blick auf den *Smyrnäerbrief* 8,2 (Text 5) die Deutung Zahns für möglich, sieht darin also keine polemische Abgrenzung gegen häretische Konventikel, meint aber doch, daß vom Kontext her „καθολική noch eine spezielle Pointe“ habe. „Katholische“ Kirche sei hier so viel wie „die einzige, alleinige“, die „rechte“ Kirche, und die sei „nur“ da, „wo Christus bez. ... der Bischof ist, der Gott in Christo vertritt“.[59] Mir scheint das durchaus richtig gesehen zu sein, allerdings ist damit – entgegen der Auffassung von Kattenbusch – eben doch eine abgrenzend polemische Note im Begriff ‚katholisch‘ festgestellt.

Auch in dem Prädikat ‚katholisch‘ innerhalb der *Inscriptio* des *Martyrium Polycarpi* (Text 1) erkennt er – anders als Zahn – nicht „eine Pointe gegen die ecclesiolae haereticorum“, sondern versteht „καθολική hier wie einen Exponenten von ἁγία“. Die dann folgende Erläuterung zeugt von einem eindringlichen Blick: „die ἐκκλησία war die von Gott für alle bestimmte, im Glauben für alle zugängliche Heilsgemeinde: καθολική = quae o m n i b u s p a t e t“. Und noch einmal: „Die καθολικὴ ἐκκλησία ist für alle da und sie ist die Gemeinde ‚aller‘, die ἅγιοι sind im Himmel und auf Erden“. Und Kattenbusch fügt hinzu: „Ich ziehe hier etwa als Parallele heran die Stelle von der πίστις als μία καθολικὴ τῆς ἀνθρωπότητος σωτηρία, Clemens Paedag. I,6.“[60]

In der Tat scheint hier Kattenbusch, auch mit der Heranziehung der Clemens-Parallele, in der Hauptsache das Richtige getroffen zu haben. Wenn man diese Deutung von ‚katholisch‘ – ungeachtet der Einschätzung Kattenbuschs – mit der Einsicht Keims verbindet, wonach das Wort zugleich eine polemische Abgrenzung gegen die Gnosis anzeigt, dann könnte das auf den Ursprung des Begriffs führen: ‚katholisch‘ ist

[53] Siehe (VON) HARNACK 1885, 401-414, hier 410f.; vgl. (VON) HARNACK 1909, 406 Anm. 3; 407 Anm. 2.
[54] Gegen die Thesen Lightfoots und Harnacks FUNK 1901, I 334f.; ebenso LECLERCQ 1910, hier 2625f.; GARCIADIEGO 1953, 10f.; 129. Vgl. auch den kurzen, aber genauen Forschungsbericht bei DEHANDSCHUTTER 1979, 102f.; vgl. BUSCHMANN 1998, 311; 319.
[55] Siehe KATTENBUSCH 1900, 319.
[56] Vgl. KATTENBUSCH 1900, 923.
[57] KATTENBUSCH 1900, 924.
[58] KATTENBUSCH 1900, 925 Anm. 101 (Hervorhebung Kattenbusch).
[59] KATTENBUSCH 1900, 922.
[60] KATTENBUSCH 1900, 923 (Hervorhebung Kattenbusch).

jene Kirche, die das Heil allen, nicht nur bestimmten Auserwählten (zum Beispiel den gnostischen Pneumatikern) garantieren kann.

Den Gegensatz zur Häresie (nicht ausdrücklich zur Gnosis) im Sinn von ‚rechtgläubig' hält Kattenbusch dagegen für das Prädikat ‚katholisch' in *Martyrium Polycarpi* 8,1 (Text 2) für „nicht unmöglich", meint jedoch, daß diese „antithetisch(e)", also polemische Note erst „nachträglich" zum ursprünglich „einfach thetisch(en)" Ehrenprädikat: Kirche „für *alle*" hinzugekommen sei.[61]

Man wird dagegen festhalten müssen – was ja auch Kattenbusch irgendwie gesehen hat – daß die antithetische Pointe von Anfang an in dem Wort ‚katholisch' steckt, und man wird fragen müssen, wie wahrscheinlich es ist, daß in ein und demselben Text, in dem das Prädikat ‚katholisch' – offenkundig höchst absichtsvoll – viermal der Kirche gegeben wird, die polemische Note nur ein einziges Mal zum Vorschein komme. Sollte der Verfasser den Titel nicht vielmehr überall im selben Sinne verwendet haben? Aber Kattenbusch findet die polemische Note an den übrigen Stellen nicht, auch nicht *Martyrium Polycarpi* 16,2 (Text 3)[62], wo sie doch für Zahn und Lightfoot deutlich war, für Lightfoot in solchem Maße, daß er das Wort tilgte, um allerorts eine einheitliche Bedeutung feststellen zu können.

Halten wir von den referierten Interpretationen fest, daß Keim in dem Begriff ‚katholische Kirche', der für ihn erstmals in dem wenig nach 180 angesetzten ignatianischen *Smyrnäerbrief* 8,2 (Text 5) begegnet, auch einen polemischen, gegen die Gnosis gerichteten Ton mithört. Diese antihäretische Pointe vernehmen dagegen Zahn, Lightfoot, Harnack und Kattenbusch nicht schon in der von ihnen übereinstimmend in die Zeit um 110 (oder wenig später) datierten Ignatiusstelle, sondern erst circa 40-50 Jahre später im *Martyrium Polycarpi*, erstaunlicherweise jedoch nicht durchweg an allen vier und nicht durchweg an denselben Stellen: vielmehr Zahn in der *Inscriptio* und Kapitel 16, Lightfoot lediglich in Kapitel 16, Harnack dagegen an allen Stellen, Kattenbusch wiederum nur in Kapitel 8. Die Unausgeglichenheit läßt darauf schließen, daß die Interpretationen dieser namhaften Gelehrten nicht fehlerfrei sind. Festzuhalten ist auch die Auffassung Kattenbuschs, daß das Attribut ‚katholisch' positiv das alle umfassende Heilsangebot der Kirche anzeigt.

Spätere Autoren haben ihre Position in dieser Sache weitgehend nach Zahn und / oder Lightfoot ausgerichtet; gelegentlich wird auch Kattenbuschs gedacht. In der Regel folgt man den vorliegenden Deutungen, ohne einen Ausgleich zwischen den eben

---

[61] KATTENBUSCH 1900, 923. Kattenbusch teilt hierin also die oben referierte Auffassung von Lightfoot, der allerdings eine antihäretische Note nur in *Martyrium Polycarpi* 16,2 (Text 3), keineswegs in *Martyrium Polycarpi* 8,1 (Text 2) gefunden hatte. Aber Kattenbusch hat diese Stelle besser beurteilt. Weniger befriedigend ist die Interpretation des Titels ‚katholisch' in *Martyrium Polycarpi* 16,2 (Text 3) im Sinne einer solennen Selbstbezeichnung der auf ihren Bischof stolzen Gemeinde. In *Martyrium Polycarpi* 19,2 (Text 4) wird der Titel (etwas unsicher und deswegen nicht weiterführend) als „ehrende Bezeichnung" der einen selben Kirche „in aller Welt" und „für alle Welt" gedeutet. In diesem Sinne wird auch der *Anonymus* (Text 6) ausgelegt (KATTENBUSCH 1900, 924).

[62] Siehe Anm. 61.

aufgeführten Differenzen herzustellen.[63] Neue Auslegungen sind nur ausnahmsweise anzutreffen.[64] Keims Beobachtungen haben nur vereinzelt Anklang gefunden. Wo der Versuch gemacht wurde, seine Einsichten zu berücksichtigen und in die grundsätzlich von Zahn und Lightfoot bestimmten Deutungen zu integrieren, ergab sich ein nicht mehr klar definierbares Bedeutungsgemisch.[65]

V.

Aus dem kurzen Überblick über die Forschungsgeschichte ist ersichtlich, daß eine Erklärung der ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks ‚katholische Kirche‘ nur als Hypothese formuliert werden kann. Unsere Quellen sind zu spärlich und zu umstritten, als daß man zu einem unanfechtbaren Ergebnis kommen könnte. Aber wenn es gelingen sollte, eine Hypothese zu bilden, welche die Daten zwanglos zu einer einsichtigen Theorie verbindet, dann kann man dieser Hypothese einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit zusprechen als den bisherigen, durchaus nicht übereinstimmenden Meinungen. Dazu nun.

Wie oben begründet, wird hier das *Martyrium Polycarpi* als der älteste Text betrachtet, in dem das Attribut ‚katholisch‘ der Kirche gegeben wird. Der Verfasser Marcion (Kapitel 20) verwendet es viermal, und zwar an den herausgehobenen Stellen des Briefes: am Anfang in der Adresse und am Ende, wo er die Summe seiner Darstellung zieht (Kapitel 19), dazwischen auf dem ersten Höhepunkt, bei der Wiedergabe des Gebetes des gefangenen Polykarp (Kapitel 8), und, auf einem zweiten Höhepunkt, beim Preis des Bischofs, der das Martyrium vollendet hat (Kapitel 16). Das heißt doch, das Wort wird nicht etwa beiläufig gebraucht, sondern ganz bewußt eingesetzt, und es muß eine Bedeutung haben, auf die es dem Verfasser ankommt und die seine Adressaten (in aller Welt!) kennen, und dann kann diese Bedeutung an allen Stellen nur eine sein. Hier muß man denen Recht geben, die so geurteilt haben. Wenn diese Bedeutung (wenigstens potentiell in der ganzen Welt) allen Kirchen bekannt ist, ergibt sich daraus, daß der Verfasser den Ausdruck nicht selbst erfunden hat, sondern ein geprägtes Wort benutzt. Aber der geballte Einsatz des Wortes ‚katholisch‘ könnte anzeigen, daß die Prägung noch nicht sehr lange im Umlauf war und daß der Verfasser gerade bemüht ist, sie verstärkt in Umlauf zu bringen und bekannt zu machen, wozu sich ein Martyri-

---

[63] So etwa, natürlich mit jeweils individuellen leichten Variationen UHLHORN 1901, hier 54; PFLEIDERER 1902, II 250f.; LOOFS 1906, 130; SEEBERG 1908, 184f.; BAUER 1920, 270f., in der Sache unverändert in der zweiten, von H. Paulsen bearbeiteten Auflage 1985, 96f.; TIXERONT 1924, 132f.; BETHUNE-BAKER 1933, 358; FISCHER 1956, 211 Anm. 50 zu IGNATIUS, *Ep. ad Smyrnaeos* 8,2; KELLY 1971, hier 10-12; SCHOEDEL 1985, 243f.; STAATS 1986, hier 252; STEINACKER 1989, hier 73; H.J. Vogt geht (in VOGT 1999b) auf die Frage nach dem Aufkommen und der Bedeutung des Begriffs nicht ein.

[64] Die Interpretationen von IGNATIUS, *Ep. ad Smyrnaeos* 8,2, in GARCIADIEGO 1953, BEINERT 1964 und STOCKMEIER 1973, die hier zu nennen sind, werden weiter unten erörtert.

[65] Vgl. BUSCHMANN 1998, 70f.; 165f.; 319f.; 353; seine Ausführungen zur Sache sind etwas schwankend und teilweise nicht ganz widerspruchsfrei.

umsbericht an alle Gemeinden der katholischen Kirche allerorts in der Ökumene natürlich hervorragend eignet. Ist das so, dann könnte die Wortprägung noch nicht allzu lange zurückliegen, sie könnte sogar im Raume Smyrna erfolgt sein, und sie könnte – direkt oder indirekt – etwas mit dem Bischof Polykarp zu tun haben. (Zweimal fällt der Terminus in engem Zusammenhang mit ihm!) Es ist jedenfalls davon auszugehen, daß die Wortbildung an einem konkreten Ort und aus einem konkreten Anlaß erfolgte, also nicht, wie das Lightfoot und andere meinten, zu jeder beliebigen Zeit hätte entstehen können.

Diese Vermutungen – viel mehr als das ist nicht vorgetragen worden – lassen sich, wenigstens in gewissem Umfang, durch eine nähere Betrachtung der Quellenbelege in Wahrscheinlichkeiten verwandeln.

Auszugehen ist von der Stelle, an der sich nach Auffassung fast aller Autoren die Bedeutung des Ausdrucks ‚katholische Kirche' am genauesten angeben läßt: *Martyrium Polycarpi* 16,2 (Text 3). Hier wird Polykarp nach vollendetem Martyrium als „apostolischer und prophetischer Lehrer und Bischof der katholischen Kirche in Smyrna" gepriesen.

„In Smyrna" heißt es, nicht „von Smyrna". Es gibt demnach in dieser Stadt nicht nur eine christliche Gemeinde, vielmehr gibt es neben der „katholischen Gemeinde", deren Bischof Polykarp ist, wenigstens noch eine andere, die nicht „katholisch" ist und gegen die sich die „katholische" Kirchengemeinde mit dieser Selbstbezeichnung abgrenzt.

Daß derartige gespaltene Gemeindeverhältnisse unter den Christen in Smyrna herrschen, läßt sich möglicherweise auch aus der Adresse des *Briefes* Polykarps *an die Philipper* erkennen. Sie lautet: Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι. Das wird man mit W. Bauer übersetzen müssen: „Polykarp und die bei ihm befindlichen, das heißt auf seiner Seite stehenden Presbyter".[66] Das könnte auch schon heißen: „Polykarp

[66] BAUER 1964, 74. W. Bauer korrigiert an dieser Stelle seine Übersetzung im Ergänzungsband des *Handbuchs zum Neuen Testament* (1920), 285: „Polykarp und die Presbyter mit ihm". H. Frhr. von Campenhausen hat sich gegen diese Interpretation W. Bauers gewandt (VON CAMPENHAUSEN 1963, 234), allerdings ohne durchschlagende Gründe dagegen anführen zu können. Er übersetzt: „Polykarp und die Presbyter, die es mit ihm sind" und versteht diese Wendung so, daß Polykarp sich bescheiden als ‚Mitpresbyter' unter seinen Kollegen begreife: „Polykarp will also nicht als das Haupt seines Presbyteriums gelten, sondern nur als primus inter pares, obwohl an seiner wirklichen, monarchischen Führerstellung schon aufgrund der Ignatiusbriefe gar nicht zu zweifeln ist." Diese Übersetzung und Deutung hat H. Paulsen in der von ihm bearbeiteten Neuauflage des Bauerschen Kommentars im *Handbuch zum Neuen Testament* 18 (1985), 113, übernommen und erklärt, ein Verständnis Polykarps als Presbyter widerspreche „nicht der Inanspruchnahme des Bischofstitels durch Pol." – Dazu zwei Bemerkungen: 1. Weder beansprucht Polykarp irgendwo den Bischofstitel (siehe folgende Anmerkung), noch ist seine monarchische Führerstellung belegbar, wenn man die ca. 30 Jahre später verfaßten Schriften des sogenannten Ignatius und des Irenaeus beiseite läßt, wie es methodische Klarheit erfordert. Erkennt man das an, dann verschwindet auch die Spannung, die durch die gezwungenen Interpretationen von Campenhausens und Paulsens entsteht, Polykarp sei monarchischer Bischof, lasse davon aber aus Bescheidenheit nichts erkennen und zeige – obwohl genauso wie Ignatius mit dem Kampf gegen die doketische Gnosis beschäftigt (vgl. VON CAMPENHAUSEN 1963, 236f.) – keinerlei Interesse, den monarchischen Episkopat herauszustellen oder gar zu befestigen. 2. Wenn man Polykarp als (ersten) Presbyter versteht, so ist damit keineswegs die oben referierte Deutung der Adresse des *Philipperbriefes* durch W. Bauer ausgeschlossen.

und die Presbyter, die zu seiner Gemeinde, der katholischen Kirche in Smyrna, zählen". Im Lichte von *Martyrium Polycarpi* 16,2 gewinnt diese Deutung erheblich an Wahrscheinlichkeit.

Zum ersten Male in der christlichen Literatur wird in *Martyrium Polycarpi* 16,2 einem einzigen in der Gemeinde der Bischofstitel verliehen,[67] und dies zugleich mit der Charakterisierung der Gemeinde, für die er Bischof ist, als „katholisch": Das Aufkommen des Monepiskopats und die Katholizität der Kirche scheinen miteinander zusammenzuhängen. Dem aber, dem dieser Bischofstitel der katholischen Kirche zuerkannt wird, werden zugleich, genauer zuvörderst, die drei geistgewirkten Charismen zugeschrieben, die nach dem Ersten Korintherbrief (12,28-29) die ersten in der Kirche sind: Apostolat, Prophetie, Lehre. Auch das scheint doch für die Charakterisierung des ersten so getitelten Bischofs einer katholischen Kirche von Bedeutung zu sein: ‚katholisch' ist *die* Kirche, deren Bischof die ersten Dienste der Paulinischen Gemeinde fortsetzt, die apostolische Lehre und prophetische Rede.[68]

Gegen wen aber grenzt sich die von einem solchen geistbegabten, charismatischen Bischof geleitete katholische Kirche ab? Hier sind, wie teilweise schon berichtet, von den Forschern, die das polemische Element im Begriff ‚katholisch' erkannt haben, verschiedene Vorschläge gemacht worden, die natürlich auch von den Datierungsfragen beeinflußt sind. Th. Keim verwies für die Textbelege des Endes des zweiten Jahrhunderts (das sind für ihn Ignatius, *Epistula ad Smyrnaeos* 8,2, und der *Anonymus*, nicht *Martyrium Polycarpi*) vor allem auf die gnostischen Konventikel. J.B. Lightfoot nannte als Beispiele „eine gnostische oder ebjonitische Gemeinde", von der sich die „katholische Kirche" der späteren Zeit, nicht schon der Zeit des *Martyrium Polycarpi*, absetze. J.N.D. Kelly meint dagegen, daß schon im *Martyrium Polycarpi* 16,2 „möglicherweise aus Anhängern von Marcion und Valentinian" (sicher verse-

---

[67] Polykarp bezeichnet sich in seinem *Brief an die Philipper* nicht als Bischof, er nennt weder in der Adresse noch im Briefcorpus einen *epískopos*, vielmehr rangieren die Presbyter an erster Stelle als Leitungsinstanz (vgl. POLYKARP, *Ep. ad Philippenses* 5,3; 6,1; 11,1 [ed. LINDEMANN / PAULSEN 248,24f.; 248,27-250,2; 252,20-22]). *Martyrium Polycarpi* 16,2 ist, wie gesagt, die literarisch älteste Stelle, an der ein einziger in der Gemeinde als Bischof tituliert wird, und zwar so zurückhaltend, daß man noch das Anfanghafte dieser Übung zu spüren meint. Polykarp wird zuerst als „apostolischer und prophetischer Lehrer" gekennzeichnet, die Bischofsbezeichnung wird angehängt, scheint also gerade erst titular – im Sinne des Monepiskopos – verwendet zu werden, nicht aber schon lange ein gebräuchlicher Titel zu sein. Grundsätzlich ließe sich auch *Martyrium Polycarpi* 16,2 so verstehen, daß Polykarp nicht der einzige *epískopos* in der katholischen Gemeinde ist, sondern auch andere Presbyter so bezeichnet werden können. Doch die aus der oben zitierten Briefadresse erkennbare herausragende Stellung Polykarps scheint mir dafür zu sprechen, daß in *Martyrium Polycarpi* 16,2 ihm allein – vielleicht erst nach seinem Tode – der Titel zuerkannt wird. – Zum Problem der Interpretation von POLYKARP, *Ep. ad Philippenses, Inscriptio*, siehe auch die Ausführungen von JOLY 1979, 79-81. – E. Schwartz stellt (in EUSEBIUS, *Die Kirchengeschichte*, 3. Teil, *GCS* 9/3: CCXXV) bei seiner Untersuchung der Bischofslisten fest, „daß vor Soter ein monarchischer Episkopat in Rom nicht vorhanden war." Die Verhältnisse in Rom und Smyrna waren demnach ähnlich weit gediehen.

[68] Seltsamerweise findet sich kein Hinweis auf 1 Kor 12,28 in dem langen Kommentar Buschmanns zu *Martyrium Polycarpi* 16,2 (BUSCHMANN 1998, 316-322).

hentlich für Valentinus) zusammengesetzte Gemeinden angezeigt seien, von denen sich die „katholische Kirche" unter- scheide.[69] G. Buschmann schließlich erklärt in seinem Kommentar, daß das Wort ‚katholisch' in Kapitel 16,2 – anders als in der *Inscriptio* und Kapitel 8,1 sowie im ignatianischen *Smyrnäerbrief* 8,2, wo es „universal", „allgemein", „im geographischen Sinne" bedeute, – „hier zum ersten Mal" im Sinne von „orthodox" „im Gegensatz zu häretischen Gruppen" gebraucht werde: „Der Übergang von der geographischen zur dogmatischen Bedeutung des Begriffs ‚katholisch' scheint also in der zweiten Hälfte des zweiten Jhdts. vollzogen und könnte nach *Mart(yrium) Pol(ycarpi)* im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit dem aufkommenden Montanismus stehen." Die „antimontanistisch-polemische Intention" sei in *Martyrium Polycarpi* 4 und 12 deutlich und werde in 16,2 mit dem Preis des bewunderungswürdigen Märtyrers und „den Begriffen apostolisch, katholisch, prophetisch und Bischof" wieder aufgenommen. Daß diese Begriffe antimontanistisch eingesetzt würden, versucht Buschmann noch weiter zu belegen.[70]

VI.

Gnostiker, genauer: Valentinianer, Ebjoniten, Marcioniten oder Montanisten könnten es nach den referierten Meinungen der Forscher gewesen sein, gegen welche sich eine christliche Gemeinde mit der Selbstbezeichnung ‚katholische Kirche' frühestens nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts abgrenzte. Welche Gruppe war es nun konkret? Die Entscheidung darüber wird erfolgen müssen unter Berücksichtigung der Wortbedeutung und des zeitlichen Kontextes. Was den chronologischen Faktor betrifft, ist zunächst zu unterscheiden zwischen der Zeit, in der der Ausdruck ‚katholische Kirche' entstanden ist, und der Zeit seines ersten literarischen Vorkommens. Mit dem literarisch ältesten Beleg ist nicht automatisch auch schon die historische Situation gegeben, aus der die ursprüngliche Bedeutung des Terminus erkennbar werden könnte. Der Verfasser des *Martyrium Polycarpi* kann sich mit dem Begriff ‚katholische Kirche' gegenüber anderen christlichen Gemeinden absetzen wollen als der voraufgegangene Urheber der Begriffsbildung. Andererseits ist die Prägung des Begriffs, wie schon gesagt, vielleicht noch nicht allzu lange vor seiner ersten überlieferten literarischen Verwendung erfolgt, so daß der historische Kontext nicht völlig verändert sein muß.

---

[69] KEIM 1878, 114-116; LIGHTFOOT 1889 / 1890, II/1, 414; KELLY 1971, 12f.

[70] BUSCHMANN 1998, 319f. Buschmann verweist darauf (ebd. 319), daß schon R. Reitzenstein „einen polemisch-antimontanistischen Klang aus *Martyrium Polycarpi* 16,2 herausgehört" habe. Letzterer schreibt zu dieser Stelle in den „Bemerkungen zur Martyrienliteratur. I. Die Bezeichnung Märtyrer" (VON REITZENSTEIN 1916, hier 461), es sei auffallend, daß in „16,2 so nachdrücklich darauf hingewiesen" werde, „daß Polykarp nicht nur Märtyrer, sondern auch *Prophet* war", und er folgert: „Ich fühle hier eine Polemik gegen den beginnenden Montanismus, der den Propheten und Märtyrer sich direkt als Paraklet oder Christus bezeichnen läßt." Reitzensteins Vermutung einer antimontanistischen Spitze ist demnach durch die Betonung des Prophetentums Polykarps in 16,2 veranlaßt, ist aber nicht eine Erklärung des Begriffs ‚katholisch'.

Zuerst sei die Frage gestellt, gegen welche christliche Gruppe sich der Verfasser des *Martyrium Polycarpi* um 160 herum absetzen könnte. Die von J.B. Lightfoot – lediglich beispielhaft – genannten Ebjoniten scheiden ziemlich sicher aus. Sie spielen in dem Bericht keine Rolle.

Wie steht es mit den Montanisten, die G. Buschmann ins Spiel gebracht hat? Es ist besonders das kurze Kapitel 4, das zur antimontanistischen Deutung des *Martyrium Polycarpi* Anlaß gegeben hat. Darin wird berichtet, daß ein Phrygier namens Quintus, der erst kürzlich aus Phrygien (dem Stammland des Montanismus) gekommen sei, sich selbst und andere freiwillig zum Martyrium gedrängt habe (ein für spätere Montanisten kennzeichnendes Verhalten),[71] aber feige wurde und opferte, als er die wilden Bestien erblickte. Der Verfasser des Berichtes tadelt in nahezu autoritativem Ton diese Handlungsweise, weil sie nicht der Lehre des Evangeliums entspreche. Buschmann sieht (keineswegs als einziger) in diesem Abschnitt „die früheste literarische Bezeugung des Montanismus“,[72] sogar den „polemische(n) Schlüssel zum ganzen *Mart(yrium) Pol(ycarpi)*“,[73] und kann dafür gewichtige Gründe anführen.[74] Andere Autoren sind zurückhaltender, sei es, weil sie die antimontanistische Interpretation nicht für zwingend halten,[75] sei es, weil sich eine spätere Interpretation dieses Abschnitts nicht absolut sicher ausschließen läßt.[76] Wie dem auch sei, auch wenn man Buschmanns These folgt, sind wir mit Kapitel 4 in der Zeit der allerersten Anfänge der Bewegung der Neuen Prophetie, die sich noch völlig innerhalb der Kirchengemeinschaft befindet und sich noch nicht etwa in besonderen, als häretisch betrachteten Gemeinden organisiert hat, so daß sich die sogenannte Großkirche als die ‚katholische‘ gegen sie absetzen würde.[77] Gerade in Kapitel 4, dem am ehesten antimontanistisch deutbaren Abschnitt, ist von der ‚katholischen Kirche‘ nicht die Rede. So wird der Ausdruck auch in *Martyrium Polycarpi* 16 schwerlich antimontanistisch zu deuten sein, und dar-

---

[71] Vgl. dazu BUSCHMANN 1994, 153-160; eine ausgewogene Bilanz bei TREVETT 1996, 121-129.

[72] BUSCHMANN 1998, 122.

[73] BUSCHMANN 1998, 120.

[74] Vgl. BUSCHMANN 1998, 122-129, zugleich in Auseinandersetzung mit der umfangreichen vorangehenden Literatur.

[75] Z. B. DEHANDSCHUTTER 1993, 500; vgl. auch BAUMEISTER 1996, 126. Baumeister sieht von der Chronologie her (noch) keine Schwierigkeiten für eine anti-montanistische Deutung, „da das Wirken des Montanus in der Zeit um 160 begonnen haben kann. Doch hebt der Text wohl eher auf die Fremdheit des Quintus ab, der noch nicht lange in Smyrna war und dort gleich für Unruhe sorgte. Insgesamt behandelt das Schreiben den Martyriumsenthusiasmus nicht im Widerspruch zu einer anderen Gruppe, sondern als Problem innerhalb der Gemeinden der katholischen Kirche.“ Entschiedener fällt das Urteil aus in BAUMEISTER 1998, 101: Das „erste prophetische Auftreten des Montanus“ wird um 170 angesetzt, und deswegen sei „schon aus Gründen der Chronologie“ in Quintus „kaum ein Anhänger des Montanus“ zu sehen (ebd. 109).

[76] Vgl. TREVETT 1996, 41; 47; 124.

[77] Siehe TREVETT 1996, 41: "If the 170s was the decade of acute confrontation, then the 160s, I suggest, was the decade of the rise of the Prophecy proper". – H. Kraft vermutet, daß der montanistische Streit erst kurz vor der Abfassung (im Jahr 177) des der Neuen Prophetie gegenüber freundlich gestimmten *Martyrium Lugdunense* ausgebrochen ist (KRAFT 1980, 260f.). Erst zu dieser Zeit wird die Zugehörigkeit der Montanisten zur ‚katholischen Kirche‘ angefochten.

um natürlich auch nicht an den anderen drei Stellen.[78] Weder ist der beginnende Montanismus die Ursache für einen von Buschmann – freilich zu Unrecht – angenommenen Übergang des Begriffs zur polemisch-antihäretischen Bedeutung, noch könnte er überhaupt der Anlaß zu seiner Bildung gewesen sein, denn der Verfasser des Martyriumsberichts benutzt ja einen vor dem Aufkommen der Neuen Prophetie schon fest geprägten Ausdruck. Aber auch vom Inhalt des Begriffs ‚katholisch' im Sinne von ‚universal', ‚all-umfassend' im Gegensatz zu ‚partiell' ergibt sich kein einleuchtender Weg zur Bildung des Ausdrucks ‚katholische Kirche'. Welches Allumfassende hätte die katholische Kirche welchem Partiellen des Montanismus entgegenzusetzen?

Sollte allerdings das 4. Kapitel des *Martyrium Polycarpi* doch spätere Interpolation sein,[79] oder sollte der gesamte Martyriumsbericht nicht schon um 160, sondern zehn und mehr Jahre später abgefaßt sein,[80] dann wäre eine antimontanistische Spitze im viermaligen Gebrauch des Ausdrucks ‚katholische Kirche' durchaus möglich. Der einmal zur Abgrenzung gegen eine bestimmte christliche Gruppierung gebildete Begriff läßt sich natürlich auch zur Unterscheidung von anderen nicht mehr akzeptierten Bewegungen verwenden. In diesem Sinne gebraucht den Ausdruck gewiß auch der antimontanistische *Anonymus* (Text 6), wenn er schreibt, daß „der selbstüberhebliche Geist die katholische und die ganze unter dem Himmel verbreitete Kirche zu lästern lehrte, weil der pseudoprophetische Geist weder Ehre noch Zugang zu ihr erhielt".[81] Der unbekannte Autor schreibt nach allgemeiner Auffassung circa 192/193,[82] mehr als dreizehn Jahre nach dem Tod der Prophetin Maximilla, wie er selbst sagt, und zu einer Zeit, als die montanistische Lehre schon mehrfach als Häresie verurteilt worden war und man ihre Anhänger „aus der Kirche ausgestoßen" hatte.[83] Er weiß auch von „anderen Häresien, die die Wahrheit nicht besitzen", und nennt namentlich die der „sogenannten Markianisten", die „Christus nicht der Wahrheit entsprechend beken-

[78] Buschmanns Ausführungen sind nicht ganz schlüssig. Er sieht in der antimontanistischen Ausrichtung des Kapitels 4 den polemischen Schlüssel zum gesamten Bericht (BUSCHMANN 1998, 120), rechnet auch mit einer durch den aufkommenden Montanismus verursachten polemisch-antihäretischen Bedeutung des Ausdrucks ‚katholische Kirche', dies jedoch nur in *Martyrium Polycarpi* 16, nicht an den drei übrigen Stellen, wo die „allgemeine Kirche" „und zwar im geographischen Sinn" gemeint sei; daß auch diese Erklärung unzutreffend ist, hatte schon Kattenbusch gesehen (KATTENBUSCH 1900, 923; 925); ausführlich dazu GARCIADIEGO 1953, 127; 129.

[79] H. Kraft hat vermutet, daß der Tadel, der in *Martyrium Polycarpi* 4 gegen das Verhalten des Quintus ausgesprochen wird, ein Reflex auf die lobende Schilderung ähnlichen Verhaltens des Phrygiers Alexandros im *Martyrium Lugdunense* ist (KRAFT 1980, 264). Dann wäre Kapitel 4 erst nach 178 in den Bericht über das Martyrium des Polykarp eingefügt worden. Ch. Butterweck hat sich der Vermutung von H. Kraft angeschlossen (BUTTERWECK 1995, 112-115).

[80] Ch. Trevett hält auch eine spätere Abfassungszeit des *Martyrium Polycarpi* für möglich (TREVETT 1996, 41). B. Dehandschutter nimmt als sicheren *terminus ante quem* die Entstehungszeit des *Martyrium Lugdunense*, also das Jahr 177 n. Chr., an (DEHANDSCHUTTER 1993, 501f.). – Wenn die Vermutung einer antimontanistischen Spitze zutrifft, würde sehr verständlich, daß der den Montanisten so freundlich gesonnene Irenaeus die Bezeichnung ‚katholische Kirche' nirgendwo verwendet.

[81] Bei EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* V 16,9 (*GCS* 9/1: 464,7-10).

[82] Siehe oben Anm. 28.

[83] Bei EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* V 16,10.19 (*GCS* 9/1: 464,10-14; 468,3-6).

nen“.[84] Es ist deutlich, daß der Begriff ‚katholische Kirche‘ zu dieser Zeit gewissermaßen schon eine Konfession bezeichnet und zur Abgrenzung gegenüber allen bekannten Häretikern und Schismatikern eingesetzt wird.[85] Über seine ursprüngliche Bedeutung erfahren wir aus diesem Gebrauch nichts.

Könnte der Ausdruck ‚katholische Kirche‘ in Opposition zu den Anhängern Marcions gebildet worden sein? Im *Martyrium Polycarpi* steht er, wie schon gesagt, zweimal (8,1 und 16,2) im Zusammenhang mit dem Namen Polykarps, der in seinem *Philipperbrief* wohl doch gegen Marcion polemisiert hat.[86] Dieser hat seine Anhänger auch in einer eigenen Kirche organisiert, gegen die sich die Kirche, die er 144 n. Chr. verlassen hat, als ‚katholische‘ absetzen könnte. Vom zeitlichen Ansatz her wäre eine antimarcionitische Bildung des Begriffs durchaus möglich. Schwieriger ist es, einen theologischen Sachverhalt zu finden, der die Verwendung dieser Worte als antimarcionitisch einsichtig machen könnte. Das ‚Katholische‘ muß doch, wenn die Begriffsbildung sinnvoll sein soll, in der Kirche ‚stecken‘: sie gewährleistet für alle ihre Mitglieder etwas, das die Gruppe, von der sie sich absetzt, eben nicht bietet. In ihr gibt es ein alle umfassendes Angebot – wovon? Von etwas schlechterdings Entscheidendem, von allen Erstrebtem, und das kann nur das Heil, das ewige Leben sein. Die neue Namensgebung kann eigentlich nur durch ein gravierendes Manko im ‚Heilsangebot‘ auf der gegnerischen Seite verursacht sein. (Einer unbedeutenden Sache wegen hätte es solch eine grundsätzliche Scheidung nicht gegeben.) Dieses Manko gibt es in der ‚katholischen Kirche‘ offenbar nicht: sie bürgt in umfassender, universaler Weise – καθόλου – dafür, daß der Zugang zum ewigen Leben allen geöffnet ist. Anscheinend besitzt sie ein Mittel oder ein Vermögen, das ihr diese universale, ‚katholische‘ Bürgschaft erlaubt.

Nun ist es zweifelsfrei so, daß Marcion denen, die an dem von ihm gerecht und böse genannten Schöpfergott des Alten Testamentes, an seinem Gesetz und Werk, an Ehe

---

[84] Bei EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* V 16,21 (*GCS* 9/1: 468,16-19).

[85] Als Abgrenzung der orthodoxen Kirche gegen ein oder mehrere häretische Konventikel am selben Ort versteht Garciadiego (s. GARCIADIEGO 1953, 46; 127-129) das Epitheton ‚katholisch‘ an allen Stellen des *Martyrium Polycarpi* und beim *Anonymus antimontanista* (Texte 1-4; 6). – Zweifelsfrei konfessionellen Sinn hat der Titel ‚katholische Kirche‘ im *Martyrium Pionii.* Pionius ist, wie auch ein anderer Gefangener, zur Zeit der decischen Verfolgung „Presbyter der katholischen Kirche“ in Smyrna (*Martyrium Pionii* 2,1; 11,1 [ed. MUSURILLO 136,16; 150,3f.]). Aus dem Wortlaut des zweimaligen Verhörs ist ersichtlich, daß auch die römischen Behörden von mehreren christlichen Kirchen oder Konfessionen in Smyrna wissen. (Genannt werden vom Verfasser in Kapitel 11,2 die *haíresis* der Phrygier und in Kapitel 21,5 die der Marcioniten [ed. MUSURILLO 150,5; 164,5].) Im ersten Verhör wird Pionius auf das Bekenntnis hin, daß er Christ sei, gefragt: „‚Welcher Kirche?‘ (Ποίας ἐκκλησίας;) Antwort: ‚Der katholischen, es gibt nämlich auch keine andere bei Christus.‘“ (*Martyrium Pionii* 9,2 [ed. MUSURILLO 146,17-20]). Im zweiten Verhör fragt der Prokonsul unmittelbar: „‚Welche Religion oder Konfession hast du?‘ (Ποίαν θρησκείαν ἢ αἵρεσιν ἔχεις;) Antwort: ‚Der Katholiken.‘ Frage: ‚Welcher Katholiken?‘ Anwort: ‚Ich bin Presbyter der katholischen Kirche.‘“ (*Martyrium Pionii* 19,4f. [ed. MUSURILLO 160,23-25]).

[86] Siehe zuletzt die umsichtige Diskussion des Marcion-Problems im *Philipperbrief* des Polykarp bei LECHNER 1999, 27-38; 64. – Zum Folgenden vgl. ALAND 1992, 93-98.

und Zeugung festhalten, den Untergang im Endgericht in Aussicht stellt. Die Mehrzahl der Christen schließt er vom ewigen Heil aus. Die ‚katholische Kirche' dagegen begrenzt die Hoffnung auf das ewige Leben nicht in dieser Weise, sie spricht sie grundsätzlich allen Gläubigen zu. Man könnte demnach annehmen, daß die Bildung des Begriffs ‚katholische Kirche' in antimarcionitischer Polemik begründet ist. Der Ursprung des Begriffs wäre damit gefunden.

Allerdings ist zuzugeben, daß dieser Lösung Schwierigkeiten entgegenstehen. Das Hauptmanko bei Marcion und den Marcioniten, das auch von den Gegnern immer zuerst angeprangert wird, liegt nicht im beschränkten Heilsangebot, sondern in der falschen Gottesauffassung; das begrenzte Heilsangebot ist ja nur eine Konsequenz daraus. Für dieses konzeptionelle Manko hat die ‚katholische Kirche' aber kein Heilmittel, das die Namensgebung rechtfertigen würde. Auf welches in ihrer Verfügung stehende universale Heilsmittel könnte sie verweisen, um die Berechtigung der Hoffnung auf das ewige Leben für alle zu begründen, wenn das Grundübel in der anderen Kirche im verkehrten Gottesbegriff liegt? Dagegen kann sie eigentlich nur Polemik und die Apologie der eigenen Gottesauffassung einsetzen. Wie es von daher zur Bezeichnung ‚katholische Kirche' gekommen sein sollte, ist nicht ersichtlich.

Auch die Sichtung der Stellen, an denen der scharfe Gegner der Marcioniten Tertullian die Termini ‚katholisch' und ‚katholische Kirche' verwendet, erbringt keinen klaren Hinweis auf eine antimarcionitische Bildung. Das Adjektiv *catholicus* begegnet bei ihm insgesamt achtmal, davon fünfmal in seinen Büchern gegen Marcion und insgesamt viermal in ausdrücklichem oder implizitem Zusammenhang mit *ecclesia*. Die „katholische Kirche" erscheint bei ihm meist als die Besitzerin und Hüterin der wahren Glaubensregel und Lehre, der auch Marcion und Valentinus in Rom zunächst geglaubt haben;[87] sie ist – im Gegensatz zur marcionitischen Kirche – „das wahre und katholische Jerusalem", weil nachweislich die Prophetien des Alten Testamentes auf Christus, die Apostel und alle Gläubigen gehen, die zu diesem Jerusalem gehören.[88] Für Tertullian ist ‚katholisch' schon deutlich die Bezeichnung für die eine, wahre

---

[87] Vgl. TERTULLIAN, *De praescriptione haereticorum* 26,9 (*CCL* 1: 208,21-24); *Adversus Marcionem* IV 4,3 (*CCL* 1: 550,13-16): „Marcion ... pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit, proiectam mox cum ipso, posteaquam in haeresim suam a nostra veritate desciit." Vgl. *De monogamia* 2,1 (*CCL* 1: 1230,6f.), wo von der *catholica traditio* die Rede ist. *De praescriptione haereticorum* 30,2 (*CCL* 1: 210,3-5): „constat illos (*sc.* Marcion und Valentinus) ... in catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutheri benedicti."

[88] TERTULLIAN, *Adversus Marcionem* III 22,6 (*CCL* 1: 539,4): „apud veram et catholicam Hierusalem". – Von den verbleibenden Stellen betrifft *Adversus Marcionem* II 17,1 (*CCL* 1: 494,4f.) den Gottesbegriff: die „universale (catholicae) und höchste Güte" des göttlichen Richters; die beiden anderen sind christologisch: *Adversus Marcionem* III 21,3 (*CCL* 1: 537,14-24) gilt Christus als der „universale (catholicum) Tempel Gottes" (das „Haus Gottes" von Jes 2,2f.), in dem alle Nationen Gott verehren werden; *Adversus Marcionem* IV 9,9 (*CCL* 1: 560,29-31) ist Christus der „universale (catholicus) Priester des Vaters", durch den die Dankgebete in der Kirche Gott dargebracht werden.

Kirche (oder Konfession) im Gegensatz zu den häretischen Gemeinschaften. Daß dieser Begriff seinen ersten Einsatz antimarcionitischer Polemik verdanken würde, läßt sich nicht feststellen.

VII.

Nun kann man wegen der spärlichen Quellenzeugnisse auch nicht mit Sicherheit ausschließen, daß es die Grenzziehung gegenüber der marcionitischen Kirche war, die den Titel ‚katholische Kirche‘ hervorgebracht hat. Doch gibt es, wie ich schon vor einiger Zeit angedeutet habe, Gründe, die eine antignostische Bildung des Begriffs wenigstens sehr wahrscheinlich machen können.[89] Zeit und historische Umstände passen zur gnostischen These; es läßt sich das theologische Manko angeben, welches das Adjektiv ‚katholisch‘ schlüssig erklärt; und es lassen sich zeitgenössische Texte nennen, die diese Erklärung stützen.

Zunächst zu Zeit und Ort. Die frühesten Belege für den Begriff ‚katholische Kirche‘ (Texte 1-6) stammen, wie dargelegt, ziemlich sicher sämtlich aus der Provinz Asia und aus der Zeit zwischen circa 160 und 190. Innerhalb dieses Zeitraums haben Gnostiker, nach dem Zeugnis des Irenaeus besonders der Valentinus-Schüler Marcus (Magus) und dessen Jünger, in der Asia gewirkt.[90] Unmittelbare Reaktionen auf die gnostischen Lehren sind zum Beispiel bei Noët von Smyrna (wahrscheinlich einem der Nachfolger des Polykarp), bei Melito von Sardes und beim unbekannten Verfasser der Ignatianen feststellbar.[91] Diese Schriftsteller reagieren direkt, unter anderem mit der Formulierung unserer frühesten Glaubensregeln, auf die gnostische Gotteslehre (den Dualismus) und die Christologie (besonders den Doketismus). Aber nicht, um den Unterschied zu diesen fehlerhaften gnostischen Lehren zu markieren, erhielt die Kirche das Eigenschaftswort ‚katholisch‘, sondern weil sie etwas dem unzulänglichen Heilsangebot der Gnostiker entgegenzusetzen hatte. Nach deren Überzeugung können nur die zur ‚Erkenntnis‘ Gelangten, eben jene, welche die ‚Gnosis‘ besitzen, das ewige göttliche Leben erben, und nur die auserwählten Pneumatiker, denen das aus dem Pleroma stammende göttliche Pneuma eingepflanzt ist, sind überhaupt zur rettenden ‚Erkenntnis‘ befähigt. Der Rest der Menschheit, die Hyliker und Psychiker, die am göttlichen Pneuma keinen Anteil haben, bleiben vom Pleroma ausgeschlossen, sie haben keinerlei Aussicht, nach ihrem Tod in das ursprüngliche Reich des göttlichen Lebens zurückzugelangen.[92] Eine solche Botschaft, als göttliche Offenbarung

---

[89] Siehe HÜBNER 1997, 462f. – Es geht um eine antignostische Bildung des Begriffs, nicht allein um eine antignostische Verwendung, die, wie oben berichtet, in der Literatur durchaus öfter erwogen wurde.

[90] Vgl. IRENAEUS, *Adversus haereses* I 13,5f. (*SC* 264: 200,81-201,96).

[91] Für Noët siehe HÜBNER 1999, 95-129. Für Melito LOHSE 1970, 179-188. Für die Ignatianen LECHNER 1999, 246-307.

[92] Vgl. z. B. die Beschreibung der valentinianischen Konzeptionen bei IRENAEUS, *Adversus haereses* I 5,6-7,2 (*SC* 264: 88,569-103,694).

von elitären Lehrern verkündet, muß eine katastrophale Wirkung bei den Kirchenchristen ausgelöst haben. Die durch die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde begründete Anwartschaft auf das ewige Leben, der Hauptgegenstand der Erlösungshoffnung im zweiten Jahrhundert, war zerstört: Denn nur wer zu den ‚Erkennenden' gehörte, das heißt wer sich den erlesenen Zirkeln der Gnostiker anschloß, besaß gewissermaßen nachweislich das Pneuma und damit die Garantie für den zukünftigen Eintritt ins ewige Leben. Die Bedrohung, der sich die meisten Kirchenchristen, die von den erwählten Wissenden als „Ungebildete und Nichtswisser" verachtet wurden,[93] ausgesetzt fühlten, muß gewaltig gewesen sein.

Dieser gnostischen Bedrohung vermag die ‚katholische Kirche' die trostvolle Verkündigung entgegenzustellen, daß Gott das Heil aller Menschen will; daß Christus der Erlöser aller Menschen, ja der ganzen Welt ist; daß in der Wiedergeburt der Taufe alle Christen mit dem göttlichen Pneuma beschenkt wurden, daß also alle Getauften Pneumatiker sind und damit die sichere Anwartschaft auf das ewige Leben besitzen. Die Bürgschaft der ‚katholischen Kirche', der Kirche, die für alle Menschen umfassend das Heil gewährleistet und eben deswegen jetzt ‚katholisch' genannt wird, liegt in ihrer (zum Teil freilich zu diesem Zweck erst jetzt produzierten) apostolischen Lehr-Tradition und in den jetzt stark betonten Sakramenten der Taufe und der Eucharistie, „der Arznei der Unsterblichkeit", wie sie bei Ignatius genannt wird.[94] Katholischer Garant für Lehre und Sakramente wird der Bischof, der jetzt erstmals als Monepiskopos an die Spitze der Presbyter tritt und zunehmend alle Kompetenzen an sich zieht: die des apostolischen Lehrers, charismatischen Propheten und priesterlichen Sakramentenspenders. Die ‚katholische Kirche' und der Bischof treten in unserem ältesten Zeugnis kaum zufällig gemeinsam auf.

Was soeben hypothetisch rekonstruiert worden ist, läßt sich gewiß nicht stringent beweisen, erklärt aber meines Erachtens am zwanglosesten den (nicht gerade reichhaltigen) Quellenbefund.

Besonders auffallend in den Texten dieser Zeit sind die Aussagen über das Heil für alle Menschen. So betet Polykarp nach dem Martyriumsbericht (8,1, Text 2) für „alle, die ihm jemals begegnet sind, Kleine und Große, Berühmte und Ruhmlose, und für die ganze katholische Kirche auf dem Erdkreis", und der Verfasser bekennt sich zur Anbetung Christi, „der für das Heil der Geretteten der ganzen Welt gelitten hat".[95]

Die eindrucksvollsten Aussagen über den universalen Heilswillen Gottes, über die allen Menschen von Gott ermöglichte Rettung (σωτηρία) in das ewige Leben stehen in den Pastoralbriefen. Da mir scheint, daß für deren antimarcionitische und zugleich antignostische Ausrichtung und damit für eine Abfassung etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts (und in der Provinz Asia) von bedeutenden Forschern seit dem

---

93 Irenaeus, *Adversus haereses* I 6,4 (*SC* 264: 98,654f.).
94 Ignatius, *Ep. ad Ephesios* 20,2 (ed. Fischer 160,1).
95 *Martyrium Polycarpi* 17,2 (ed. Lindemann / Paulsen 278,17-19).

19. Jahrhundert gute und nicht widerlegte Gründe vorgebracht worden sind,[96] die jüngst von einem völlig neuen Gesichtspunkt her Verstärkung erhielten,[97] und da andererseits die weithin übliche Datierung um 100 n. Chr. eher wie eine Verlegenheitslösung erscheint, für die wirklich durchschlagende Gründe bisher nicht geltend gemacht werden konnten,[98] sollen hier die wichtigsten einschlägigen Verse wenigstens kurz erörtert werden.

O. Pfleiderer, der in seinem großen Werk *Das Urchristenthum* von 1887 unter dem Titel „Antignostischer Katholicismus" nach den Johanneischen Briefen die Pastoralbriefe behandelt, hat die antignostische Tendenz in der „Betonung der Barmherzigkeit und des allumfassenden Heilswillen Gottes"[99] scharf erfaßt und treffend erklärt: „Es sollte durch diese Betonung der Universalität des Heilszwecks Gottes der gnostische Partikularismus, nach welchem nur die Geistesmenschen und Wissenden der Erlösung theilhaftig sein sollten, bekämpft werden."[100]

Schon der vielfache Gebrauch des Wortes σωτήρ (‚Erlöser‘, ‚Retter‘, ‚Heiland‘) ist hier bezeichnend. Während es in den echten Paulusbriefen nur ein einziges Mal vorkommt und nicht titular gebraucht ist,[101] begegnet es in den Pastoralen zehnmal, davon neunmal in titularer Verwendung für Gott oder Jesus Christus,[102] wobei an einigen Stellen entweder beide identifiziert sind,[103] oder aber schwer zu entscheiden ist, ob Gott, der Vater, oder Jesus Christus gemeint ist.[104]

In den Versen 1,12-18 des Ersten Timotheusbriefs formuliert der Verfasser erstmals positiv und erkennbar antignostisch sein zentrales Anliegen. Er anvertraut seinem Schüler Timotheus die Verkündigung des glaubwürdigen und überaus zuverlässigen Wortes von der überbordenden Gnade des alleinigen Gottes gegenüber den Sündern, die zu retten Christus Jesus in die Welt kam und deren Glaube an ihn zum ewigen Leben führt. Und nachdem er in Vers 2,1 „an erster Stelle" zum Gebet „für *alle* Menschen" aufgerufen hat, nennt er die Verkündigung der universalen Heilsabsicht Gottes als den Zweck seiner Einsetzung zum „Herold und Apostel" und „Lehrer der Heiden" (1 Tim 2,7): „Dies" (*sc.* das Gebet) sei „gut und wohlgefällig vor unserem

---

[96] Ich verweise für eine Begründung der Spätdatierung der Pastoralen auf die eindringlichen Untersuchungen von HOLTZMANN 1880, besonders 126-158; PFLEIDERER 1887, 801-823; RIST 1942, hier 50-62; VON CAMPENHAUSEN 1963 (1951), 197-252; knapp: VIELHAUER 1975, 227-229.

[97] Vgl. TROBISCH 1996.

[98] Was z. B. ein so hervorragender Exeget wie J. Roloff zur Datierung der Pastoralen zu sagen hat, ist angesichts des von den oben genannten Autoren Vorgetragenen durchaus enttäuschend (vgl. ROLOFF 1988, 45f.); ähnlich unbefriedigend SCHNELLE 1999, 346f.

[99] PFLEIDERER 1887, 802.

[100] PFLEIDERER 1887, 811. Nur bei diesem Autor habe ich bisher die obige Erklärung gefunden. Daß Pfleiderer aus der allumfassenden Heilszusage Gottes den Ausdruck ‚katholische Kirche‘ ableiten würde, habe ich nicht feststellen können.

[101] Phil 3,20.

[102] 1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; 2 Tim 1,10; Tit 1,3; 1,4; 2,10; 2,13; 3,4; 3,6.

[103] So Tit 2,13; vgl. dazu GNILKA 1994, 355.

[104] So etwa Tit 2,10; 3,4. Bekanntlich vermeidet der Verfasser der Pastoralen den Paulinischen Titel ‚Sohn Gottes‘ für Jesus Christus.

Erlöser-Gott, der will, *daß alle Menschen gerettet werden* und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen". Bürge dafür ist „der *eine* Gott" und „der *eine* Mittler" Gottes und der Menschen, „der Mensch Christus Jesus, der sich selbst als Lösegeld *für alle* gab" (1 Tim 2,3-6). Nach einer antimarcionitischen und antignostischen Polemik in den Versen 4,1-7 und der Betonung des Nutzens der Frömmigkeit auch für das zukünftige Leben in Vers 4,8 wird erneut der Grund und das Ziel des mühevollen apostolischen Kampfes genannt: die Hoffnung „auf den lebendigen Gott, welcher *der Erlöser aller Menschen* ist, besonders der Gläubigen" (1 Tim 4,10).

Die Themen der ebenfalls antignostisch ausgerichteten apostolischen Verkündigung im Zweiten Timotheusbrief werden ganz ähnlich angegeben.[105] Aus dem Titusbrief, in dessen Eingangsgruß sofort alle wichtigen Themen angezeigt werden,[106] soll nur der Vers 2,11 zitiert werden: „Erschienen ist die Gnade Gottes, Rettung bringend *allen Menschen*". Im übrigen möge der Hinweis auf die darauf folgenden Verse 2,11-14 und 3,3-7 genügen, die sachlich voll dem entsprechen, was aus dem Ersten Timotheusbrief angeführt wurde.

In allen drei Briefen zeigt sich der Autor in Übereinstimmung mit den Gnostikern hinsichtlich des Zieles des menschlichen Lebens: Es geht um die Erkenntnis der Wahrheit[107] und den Gewinn des ewigen Lebens.[108] Doch während die Gnostiker den bloß Gläubigen beides absprechen, sind für den Verfasser der Pastoralen gerade die Gläubigen „die, welche die Wahrheit erkannt haben",[109] ist Gott der Erlöser „besonders der Gläubigen",[110] und die Gnostiker, welche meinen, Gott zu kennen, sind die Ungläubigen,[111] die von der Wahrheit abgewichen sind.[112] Dem elitären Wahrheitsanspruch der Gnostiker wird „die Erkenntnis der Wahrheit *gemäß der Frömmigkeit*"[113] entgegen gesetzt: die Botschaft von der universalen Heilsabsicht Gottes, die verwirklicht wird durch die Epiphanie des Erlösers Christus Jesus im Fleisch,[114] verkündet durch die überlieferte apostolische Lehre: Schrift, Evangelium, Glaubensformel,[115] zugänglich durch den Glauben an die Ökonomie Gottes in Christus,[116]

---

[105] Das zeigen bereits ein paar Stichworte aus den ersten zehn Versen: Verkündigung des Lebens in Christus (2 Tim 1,1), unsere Rettung und Berufung gemäß der ewigen Gnadenabsicht Gottes, verwirklicht durch die Epiphanie unseres Erlösers Christus Jesus, Leben und Unvergänglichkeit durch das Evangelium (2 Tim 1,8-10).

[106] Tit 1,1-3 gibt Ziel und Weg an: Glaube der Erwählten Gottes, Erkenntnis der (frommen) Wahrheit, Hoffnung auf das ewige Leben, das von Gott seit Ewigkeit verheißen, jetzt offenbart und verkündet wird auf Anordnung des Erlöser-Gottes.

[107] Vgl. 1 Tim 2,4; 4,3; 6,5; 2 Tim 2,15; 2,18; 2,25; 3,7f.; 4,4; Tit 1,1; 1,14.

[108] Vgl. 1 Tim 1,16; 4,8; 6,12; 6,19; 2 Tim 1,1; 1,10; 2,11; Tit 1,2; 3,7.

[109] 1 Tim 4,3.

[110] 1 Tim 4,10.

[111] Vgl. Tit 1,15f.

[112] Vgl. 1 Tim 6,5; 2 Tim 2,18; 2,25; 3,7f.; 4,4.

[113] Tit 1,1.

[114] Vgl. 1 Tim 1,16; 2 Tim 1,9f.

[115] Vgl. 2 Tim 3,14-16; 1 Tim 1,11; 2 Tim 2,8; Tit 1,3; 1 Tim 2,5f. und 3,16; 2 Tim 2,8.

[116] Vgl. 1 Tim 1,4.

durch die Taufe und Geistbegabung.[117] Die entscheidende Rolle in der Befestigung des lebenspendenden Glaubens[118] spielt der in die apostolische Nachfolge berufene, durch Handauflegung öffentlich legitimierte kirchliche Lehrer.[119] Auf diese Weise wird die Kirche jetzt „Säule und Fundament der (Glaubens-)Wahrheit".[120] In der Kirche (und zunehmend in ihrem amtlichen Repräsentanten) erblickt der Verfasser der Pastoralen die entscheidende Grundlage für die Erlangung des ewigen Heils.[121] Wäre es nicht gut verständlich, daß diese Kirche in einer Situation, in der sie – im Unterschied zu anderen Kirchen – als Bürgin und Vermittlerin des allumfassenden Heils Gottes fungiert – des ‚katholischen Heils‘, wie es wenig später heißen wird – das Attribut ‚katholisch‘, ‚allumfassend‘ als ihr Kennzeichen erhält?

Sehr dicht sind die Aussagen über das allen Menschen in Christus zugängliche Heil und unsterbliche Leben in einer Pascha-Predigt, die üblicherweise unter der Bezeichnung Pseudo-Hippolyt zitiert wird. Sie gehört stilistisch, theologisch und ungefähr auch zeitlich in die Nachbarschaft der Pascha-Homilie Melitos, ist ebenso monarchianisch, zeigt die gleiche (Pneuma-Sarx-)Christologie und deutliche antignostische, insbesondere antidoketische Formulierungen.[122] Auch weist sie, ohne daß irgendein Abhängigkeitsverhältnis vorläge, zahlreiche, sehr spezifische Parallelen mit den Ignatianen auf und zeigt wie diese Vertrautheit mit valentinianischen Vorstellungen. Hier begegnet an einer Stelle tatsächlich ein Zeugnis dafür, daß das ‚Heil für alle‘, für das die Kirche bürgt und dessen Gewährleistung ihr nach der hier vorgetragenen These die Bezeichnung ‚katholisch‘ eingebracht hat, mit dem Wort καθόλου – ‚allgemein‘, ‚universal‘ ausgedrückt wird. Zwar befinden wir uns mit dieser Predigt wohl nicht mehr in der Zeit der Bildung des Begriffs ‚katholische Kirche‘, aber das vermutete Motiv für seine Prägung, die antignostisch ausgerichtete, universale Heilszusage der Kirche, wird vom Verfasser so kräftig formuliert und zugleich mit dem Stichwort καθόλου ausgedrückt, daß man die entsprechenden Aussagen zwanglos als treffenden Beleg für die vorgeschlagene Interpretation werten kann.

---

[117] Vgl. Tit 3,5-7.

[118] Vgl. 1 Tim 1,16; 4,8-10; 2 Tim 3,15.

[119] Vgl. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6-8.11-14; 2,1f.; Tit 1,5-9.

[120] 1 Tim 3,15. Die Gleichsetzung von Glaube und Wahrheit (aus dem Vergleich von 1 Tim 6,21 und 2 Tim 2,18 unmittelbar erkennbar) ist ein bleibendes Erbstück der bekämpften Gnostiker und ihrer philosophischen Interpretation der christlichen Botschaft.

[121] PFLEIDERER 1887, 817, markiert scharf den dadurch eingetretenen folgenreichen Wandel: „Nicht mehr Jesus Christus allein, wie I Cor. 3,11, auch nicht Christus zusammen mit Aposteln und Propheten, wie Eph. 2,20, sondern rundweg die Kirche selbst heisst jetzt der feste Grund der Wahrheit ..."

[122] Diese Einschätzung des Textes, der hier in der Edition von Nautin (*SC* 27) zitiert wird, geht vor allem auf die Untersuchungen von CANTALAMESSA 1967 zurück. Cantalamessas Ergebnisse wurden grundsätzlich von Visonà bestätigt (vgl. VISONÀ 1989), der jedoch die mögliche Abfassungszeit nicht auf das 2. Jh. einschränken möchte. Rouwhorst und Stewart-Sykes stimmen weitgehend Cantalamessa zu, datieren aber die Homilie etwas später als die Melitos (s. ROUWHORST 1996, 156f.; STEWART-SYKES 2001, 228-232). Über die Forschungsgeschichte unterrichtet kurz in der Einleitung zu einer deutschen Übersetzung HAUSAMMANN 2000, 9f.

Der Prediger beginnt mit einem Preis des „mystischen Pascha", des ewigen, unauslöschlichen, leuchtenden Tags *für alle* an Christus Glaubenden, da *alles, das ganze All* mit Leben und unermeßlichem Licht erfüllt ist, weil der unsterbliche, göttliche Christus *für alle* aufstrahlt.[123] Er nennt dann die alttestamentlichen Vorbilder (τύποι) der jetzt eingetretenen Wahrheit: das „Lamm" und das „Zeichen des (an die Pfosten gestrichenen) Blutes", das Schutz *für das ganze* (Volk) bewirkte, und die gegenwärtige Verwirklichung der angekündigten Wahrheit: das „Lamm aus den Himmeln", „den Logos", und den „Mischbecher voll des göttlichen Blutes und Geistes".[124] Und er fährt (schlußfolgernd) fort:

> Wie würden nicht (diese) Wirklichkeiten *die universale Rettung aller* verkünden, wenn doch schon deren Vorbilder allein rettend sind?[125]

Das Todes-Pascha Christi, aus dem Gottes Allmacht paradoxerweise Unsterblichkeit, Leben, Heilung, Auferstehung wirkt,[126] und die Eucharistie, die daran Anteil gewährt,[127] sind die Bürgschaft für das universale Heil aller (τὴν καθόλου σωτηρίαν). „Dieses Pascha", heißt es, nachdem der ganze Kosmos, die Engel des Himmels, die Chöre der Sterne, Luft, Wasser, Erde und „*jede Menschenseele*, die durch die Auferstehung zur neuen Geburt belebt ist", zur Festesfeier aufgerufen wurden, „dieses Pascha ist *das gemeinsame Fest aller*", „das unsterbliche Leben *der ganzen Welt*", „die unvergängliche Nahrung der Menschen, die himmlische Beseelung *aller*".[128] Es ist „ein kosmisches und universales (καθόλου) Geheimnis" – der Prediger wiederholt das kennzeichnende Wort.[129]

Wenn an anderer Stelle die Freiheit und absolute Gleichheit *aller* in Recht, Gesetz und Ehre gepriesen wird, weil „*alle* durch das kostbare Blut" Christi erkauft wurden[130] und „in *allen* das wirklich unsterbliche Leben ist", wie es nach einer wiederholten Würdigung dieser durch „die Ankunft Christi" allen gewährten Geschenke heißt,[131] dann klingt das zugleich wie eine Zurückweisung des privilegierten Pneumatiker-Status bei den Gnostikern. Gegen die gnostische Abwertung des Leiblichen ge-

---

[123] Vgl. Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 1f. (*SC* 27: 117,1-11). Fünfmal begegnen in den wenigen Zeilen die griechischen Äquivalente für „alle(s)", „das Ganze"; „das All".

[124] Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 2 (*SC* 27: 119,8-20).

[125] Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 3 (*SC* 27: 121,3f.): Πῶς οὖν οὐ τὴν καθόλου σωτηρίαν τῶν ὅλων ἐπαγγέλλεται τὰ ἔργα, ὧν καὶ μόνοι οἱ τύποι εἰσὶ σωτήριοι;

[126] Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 1 (*SC* 27: 119, 1-7).

[127] Vgl. Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 39; 49; 50 (*SC* 27: 161,8-13; 175,11-177,6); die letzten zwei Zeilen lauten: „Wir haben mit unauslöschlicher pneumatischer Gnosis gegessen, und weil wir essen, sterben wir nicht." Die engste zeitgenössische Parallele ist IGNATIUS, *Ep. ad Ephesios* 20,2 (ed. FISCHER 160,1f.), wo das eucharistische Brot als „Arznei der Unsterblichkeit, ein Gegengift, nicht zu sterben, sondern auf immer in Jesus Christus zu leben", bezeichnet wird.

[128] Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 3 (*SC* 27: 121,4-123,4).

[129] Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 16 (*SC* 27: 145,3f.)

[130] Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 42 (*SC* 27: 163,10f.).

[131] Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 44 (*SC* 27: 165,1-4).

richtet, erklärt der Prediger wenig später, daß Christus Gott und „auch Mensch" war,[132] daß er den „armseligen und toten Leib" angezogen hat und also „*alle unsere Leiber* von den Krankheiten heilte".[133] Die verschiedenen Aufenthaltsorte von Geist (πνεῦμα), Seele und Leib des am Kreuze Gestorbenen: Himmel, Paradies, Erde werden im Hinblick auf die universale Rettung gedeutet: „Geteilt ist der Unteilbare, damit *alles* gerettet werde".[134] In der dreitägigen Grabesruhe sieht der Prediger zweierlei angezeigt: daß der „Erstgeborene von den Toten" „das *Menschengeschlecht vollständig und ganz* rette – diejenigen vor dem Gesetz, die unter dem Gesetz und die, welche in seiner Nachfolge standen",[135] „oder vielleicht auch, daß er *das (menschliche) Lebewesen vollständig* wieder auferwecke: Seele und Geist (πνεῦμα) und Leib."[136] Diese letzte Auslegung ist deutlich antignostisch.

Der Schlußhymnus preist wie der am Anfang das „göttliche Pascha" als die „*gemeinsame Feier aller*, als kosmisches Fest, als Freude, Ehre, Nahrung, köstlichen Genuß *für das All*", da „*allen* das Leben geschenkt wurde". Und unter Benutzung der gnostischen (valentinianischen) Metapher für das endzeitliche Heil, das „hochzeitliche Brautgemach", das bei den Gnostikern allein den Pneumatikern vorbehalten ist, heißt es (antignostisch): „*Alle* sind mit den Brautgewändern bekleidet, *niemand* wird hinausgeworfen, weil er kein Hochzeitskleid trägt"; „*in allen* brennt göttlich und pneumatisch das Feuer der Gnade, gewährt durch Leib und Geist (πνεύματι) und Öl Christi",[137] das heißt zugleich: durch Menschheit und Gottheit Christi, und durch Leib und Blut der Eucharistie und die Taufe.

Diese massive Betonung der Rettung aller, des ganzen Kosmos, aller Menschen und des ganzen Menschen, ist offenkundig antignostisch. Sie wird mit dem Wort καθόλου: allumfassende, universale, ‚katholische‘ Rettung ausgedrückt, weil sie Frucht ist des „universalen (καθόλου) Pascha-Geheimnisses". Sie wird zugänglich durch die „unvergängliche Nahrung" des „göttlichen Pascha", die Eucharistie, die nur in „der *einen* Kirche" gewährt wird,[138] und deswegen, weil diese Kirche für das Heil aller bürgt, heißt sie die ‚katholische‘.

Die zweite Stelle, an der vom „universalen Heil" die Rede ist, steht im *Paedagogus* (I 6) des Clemens von Alexandria,[139] einer Schrift, die zeitlich vielleicht nicht sehr

---

[132] Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 46f. (*SC* 27: 167,16-173,10).

[133] Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 48 (*SC* 27: 173,11-20).

[134] Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 56 (*SC* 27: 185,1-8).

[135] Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 58 (*SC* 27: 187,2-5); der Text ist hier verderbt, ich folge der Übersetzung von HAUSAMMANN 2000, 53.

[136] Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 58 (*SC* 27: 187,5-7).

[137] Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 62 (*SC* 27: 189,12-191,11).

[138] Vgl. Ps.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha* 3; 4; 8; 25-27; 39; 40; 41; 49; 50; 62 (*SC* 27: 121,17-123,5; 123,10-14; 133,19-135,1; 153,12-20; 161,6-12; 161,15-163,2; 163,3-8; 175,11-22; 177,1-6; 189,14-17; 191,7-11). Die auffallend starke Betonung der Eucharistie und ihre Gewährung allein in der „einzigen Kirche" (ebd. 41 [*SC* 27: 163,3-8]) teilt der Prediger mit dem Verfasser der Ignatianen. Die Taufe, auf die vielleicht nur angespielt wird (ebd. 3; 62 [*SC* 27: 121,15-17; 191,11]), tritt dagegen zurück.

[139] Text s. u. Anm. 146.

weit von der zitierten Paschapredigt entfernt ist. Kattenbusch hatte schon, wie erwähnt, auf diese Stelle als Parallele für seine Interpretation des Begriffs ‚katholische Kirche' im Sinne einer „für alle zugängliche(n) Heilsgemeinde" verwiesen, allerdings eine polemische Note in diesem Kirchenprädikat nicht sehen wollen.[140] Doch zeigt gerade der ausdrücklich antignostische Kontext im *Paedagogus* I, daß der Begriff ‚katholisch' von Anfang an zugleich auch polemisch-abgrenzend aufgefaßt ist.[141] Im Zusammenhang begegnet eine ansehnliche Zahl der Gedankenelemente, die oben zur hypothetischen Rekonstruktion der Entstehung des Ausdrucks ‚katholische Kirche' genannt wurden. Das kann als Bestätigung dafür gelten, daß diese Überlegungen nicht verfehlt sind.

Wie in der Paschapredigt ist auch bei Clemens (und den Gnostikern) das Ziel des Menschen das ewige Leben, das durch die Erkenntnis Gottes gewonnen wird: Wer Gott erkannt hat, dem mangelt nichts. Er besitzt die Vollkommenheit. Die Gnosis ist die Nahrung zum ewigen Leben.[142] Aber während die Valentinianer den Psychikern, das heißt den gewöhnlichen Christen, die heilbringende Gnosis absprechen, sagt Clemens über die, die in Christus sind:

> Es sind also nicht die einen ‚Gnostiker', die anderen ‚Psychiker' im Logos selbst, vielmehr sind sie *alle ... gleich und ‚Pneumatiker'* beim Herrn.[143]

„Der Herr selbst hat aufs gewisseste die Gleichheit des Heils offenbart": *Jeder Glaubende*, heißt es mit Johannes 6,40, empfängt nach dem Willen des Vaters ewiges Leben und Auferstehung am jüngsten Tag.[144] Die erwartete Gleichheit des Heils ist begründet in Gottes universalem Heilswillen, das Instrument zu ihrer Verwirklichung ist die Kirche, der Glaube, die Taufe, durch die alle Pneumatiker sind: Gottes „Wille ist das Heil der Menschen, und dieses wird Kirche genannt." Alle Gläubigen (nicht etwa nur die Gnostiker) sind von Gott Berufene, „Gottesgelehrte" (1 Thess 4,9), und besitzen mit der vollkommenen Lehre „des ewigen Erlösers das ewige Heil".[145]

Die Gleichheit des von Gott allen Glaubenden in der Kirche gewährten Heils ist der Grund dafür, daß dieses Heil καθολική, „universal", heißt (und ebenso die Kirche):

> Der Glaube ist das einzige universale (καθολική) Heil der Menschheit, die Gleichheit und Gemeinschaft des gerechten und liebenden Gottes ist ein und dieselbe *gegenüber allen Menschen*.[146]

---

140 KATTENBUSCH 1900, 923.

141 Siehe H.-I. Marrou in der Einleitung zu seiner Edition des *Paedagogus* (*SC* 70: 29-34): „Polémique anti-gnostique".

142 Vgl. CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedagogus* I 26,2f.; 36,4 (*SC* 70: 158; 176).

143 CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedagogus* I 31,2 (*SC* 70: 168).

144 CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedagogus* I 28,5 (*SC* 70: 162-164).

145 CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedagogus* I 27,2f. (*SC* 70: 160); vgl. I 29,1f. (*SC* 70: 164).

146 CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedagogus* I 30,2 (*SC* 70: 166): ὅτι γε μία καθολικὴ τῆς ἀνθρωπότητος σωτηρία ἡ πίστις, ἰσότης δὲ καὶ κοινωνία τοῦ δικαίου καὶ φιλανθρώπου θεοῦ ἡ αὐτὴ πρὸς πάντας.

Zugänglich wird das Heil durch die Taufe: „Wenn wir getauft werden, werden wir erleuchtet (zur Erkenntnis Gottes[147]), ... zu Söhnen gemacht, ... vervollkomnet, ... unsterblich gemacht."[148] Die Taufe ist die „einzige heilende Arznei (φάρμακον)" – Clemens verwendet hier für die Taufe das Wort, das der Verfasser der Ignatianen für die Eucharistie gebraucht.[149] Bewirkt wird das durch „den heiligen Geist, der vom Himmel her in uns einfließt" und alle Glaubenden zu Pneumatikern macht: „Als Pneumatiker hat der Apostel die bezeichnet, die durch den heiligen Geist (πνεύματι) zum Glauben gekommen sind."[150]

Gegenüber der Taufe ist in diesem 6. Kapitel des Buches, in dem sich Clemens gerade an die Getauften wendet, die Eucharistie naturgemäß nicht so stark herausgehoben, aber auch von ihr wird gesagt, daß Fleisch und Blut des Herrn „zur Unvergänglichkeit nähren",[151] denn das Fleisch ist das Gleichnis des heiligen Geistes, und der Herr, „die Nahrung", ist „Geist und Logos", „fleischgewordener Geist (πνεῦμα) und geheiligtes himmlisches Fleisch".[152] Es ist also die Anteilhabe am göttlichen Geist, der in Taufe und Eucharistie wirkt, welche alle empfangenden Gläubigen zu Pneumatikern und damit unsterblich macht.

Auch wenn die Predigt *In sanctum pascha* und der *Paedagogus* des Clemens gewiß nicht aus der Entstehungszeit des Begriffs ,katholische Kirche' stammen und auch wenn dieses Kirchenprädikat in diesen Schriften nicht vorkommt, so scheint mir die klar antignostisch ausgerichtete Hervorhebung der Gleichheit und Allgemeinheit des ,Heils für alle', die mit dem Wort ,katholisch' bezeichnet werden, doch die beste Erklärung dafür zu bieten, daß die Kirche ,katholisch' genannt wurde: Sie bot mit ihrer apostolischen Lehre und Tradition gewissermaßen die Garantie für den allgemeinen Heilswillen Gottes, und sie konnte mit Taufe und Eucharistie, die gegenüber der Lehre zunehmend an Bedeutung gewannen, allen Gläubigen ,die Arzneien' der Unsterblichkeit zur Verfügung stellen, Instrumente des göttlichen *Pneuma*, das ewiges Leben wirkt. Die Kirche wird im *Paedagogus* nicht ,katholisch' genannt, aber doch als die „einzige und alleinige Mutter" bezeichnet, welche die „pneumatische Nahrung", den Logos, ihren Kindern darbietet.[153] Der innere Zusammenhang, der im zitierten Kapitel des *Paedagogus* zwischen dem universalen Heilswillen Gottes, dem einen Glauben, der einen Kirche und dem allgemeinen Heil besteht, zeigt, daß das Prädikat ,katholisch' ganz natürlich vom so gekennzeichneten Heil auf die dieses alleine verbürgende Kirche übergehen konnte. Die das alle umfassende, ,katholische' Heil gewährleistende

---

[147] CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedagogus* I 25,1 (*SC* 70: 156).
[148] CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedagogus* I 26,1 (*SC* 70: 158).
[149] CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedagogus* I 29,5 (*SC* 70: 166). Vgl. IGNATIUS, *Ep. ad Ephesios* 20,2, oben Anm. 127.
[150] CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedagogus* I 28,1f. und 36,3 (*SC* 70: 162; 176).
[151] CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedagogus* I 47,1 (*SC* 70: 194).
[152] CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedagogus* I 43,2f. (*SC* 70: 188).
[153] CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedagogus* I 42,1 (*SC* 70: 186).

Kirche ist – im Unterschied und im Gegensatz zu den gnostischen Konventikeln – die ‚katholische Kirche'.

Es scheint aber nicht so, daß sich Clemens dieser hier vermuteten Herkunft des Ausdrucks bewußt gewesen wäre. Denn zum einen taucht dieses Kirchenprädikat in dem beschriebenen Zusammenhang mit dem ‚katholischen Heil' nicht auf, obwohl das doch sehr passend gewesen wäre; zum anderen spricht er dort, wo er in den *Stromata* am nachdrücklichsten – in Absetzung von den vielen neueren Konventikeln der Gnostiker – die eine, wahre, alleinige, alte und katholische Kirche heraushebt, nicht ausdrücklich vom ‚katholischen Heil'.[154] Das könnte man als Einwand gegen die Richtigkeit der hier vertretenen Herleitung unseres Begriffs werten. Doch ist dieser Einwand nicht zwingend. Clemens benutzt offenbar einen ihm bekannten Begriff, wie er zu seiner Zeit in Abgrenzung gegenüber *verschiedenen* Häretikern längst geläufig war. Die genauen Umstände seiner Entstehung sind inzwischen vergessen, Clemens muß den ursprünglichen Gedanken, der zur Wortbildung führte, nicht kennen. Im übrigen gleichen die im Kontext der *Stromata*-Stelle hergestellte theologische Verknüpfung zwischen dem Heilswillen des einen Gottes, der einen Kirche, die nach dem Willen des einen Gottes durch den einen Herrn die Auserwählten zusammenführt, dem einen Glauben, der einen apostolischen Lehre und Tradition und die antignostische Ausrichtung des ganzen Zusammenhangs den Ausführungen im *Paedagogus* so sehr, daß das Adjektiv ‚katholisch' im *Paedagogus* bei der Kirche, in den *Stromata* beim Heil eher zufällig zu fehlen scheint.[155]

Wenn man nun begründet annehmen kann, daß die ursprüngliche Bedeutung der Worte ‚katholische Kirche' gefunden ist, dann bleibt die Frage, ob mit dem Prädikat ‚katholisch' zuerst die Ortsgemeinde oder aber die Gesamtkirche gekennzeichnet wurde. (In *Martyrium Polycarpi* 16 trägt die Ortsgemeinde den Titel, an den drei anderen Stellen die Gesamtkirche.) Geht man davon aus, daß der ‚Erfinder' dieses Kirchenprädikats ein nachdenklicher Theologe war, so wird ihm dieses Wort als Prädikat der Gesamtkirche erschienen sein. Denn die Katholizität – die obige Herleitung einmal vorausgesetzt – ist ja nicht in den Mitgliedern der Ortsgemeinde begründet, sondern im allgemeinen Heilswillen Gottes und der Erwählung *seiner* Kirche (der „Kirche Gottes"[156]) als des Instrumentes *seiner* Gnade. Von der durch Gott beschenkten,

---

[154] Siehe CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata* VII 106,3; 107,2-5 (*GCS* Clemens Alexandrinus III: 75,7-9; 76,1-12).

[155] Vgl. CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata* VII 106,1-108,2 (*GCS* Clemens Alexandrinus III: 74,29-76,30) mit den oben zitierten Stellen aus dem *Paedagogus*, besonders auffällig: *Stromata* VII 107,3-5 und *Paedagogus* I 42,1 über die Einzigkeit Gottes, des Herrn, der Kirche. – GARCIADIEGO 1953, 42-47 und 93-98, behandelt alle Stellen, an denen Clemens das Wort καθολικός benutzt, und bemüht sich (ebd. 131-137), die Bedeutung von καθολικὴ ἐκκλησία an den beiden einzigen (oben zitierten) Stellen des Vorkommens zu ermitteln (Ergebnis ebd. 137: „perfección transcendente de la Iglesia"). Eine Aufhellung der Entstehung unseres Begriffs ergibt sich nicht, das oben ausgewertete Kapitel I 6 des *Paedagogus* bleibt undiskutiert.

[156] So heißt es in der *Inscriptio* des *Martyrium Polycarpi* (Text 1) und an vielen anderen Stellen der frühchristlichen Literatur.

‚katholischen‘ Gesamtkirche her kommt dann ganz selbstverständlich dieses Prädikat jeder Ortsgemeinde der ganzen ‚katholischen‘ Kirche in der Ökumene zu, denn die Gesamtkirche besteht ja in den Einzelgemeinden. So mag die eben angestellte Überlegung, ob mit dem Epithet ‚katholisch‘ zuerst die Ortsgemeinde ausgezeichnet wurde und von daher die Gesamtkirche oder umgekehrt, rein theoretisch sein und sich für den ‚Erfinder‘ gar nicht gestellt haben, weil er beide in einem sah: Die Ortskirche hat alles, was die Gesamtkirche charakterisiert, beide sind, weil sie in einander existieren, zugleich ‚katholisch‘.

Von hier aus läßt sich der Befund im *Martyrium Polycarpi* gut verstehen. In Kapitel 16 (Text 3) wird Polykarp als Bischof der örtlichen „katholischen Kirchengemeinde in Smyrna“ vorgestellt; in der *Inscriptio*, in Kapitel 8 und 19 (Texte 1, 2, 4) ist es die in der Ökumene verbreitete Gesamtkirche, die den Titel ‚katholisch‘ trägt. Akzeptiert man die oben gegebene Erklärung, so besteht in diesem Gebrauch kein Widerspruch, nicht einmal eine Spannung, er ist konsequent.

Versteht aber der Verfasser des Polykarpmartyriums den Ausdruck ‚katholische Kirche‘ noch ebenso wie sein ‚Erfinder‘, nämlich im Sinne einer – im Unterschied zu den Gnostikern – allen Getauften das ewige Heil gewährleistenden Kirche? Das ist möglich, denn der Autor schreibt wahrscheinlich zeitlich und räumlich ziemlich nahe am ‚Ursprung‘ des Begriffs, und einige Indizien weisen in diese Richtung, aber sicher feststellbar ist es nicht. Für diese Ansicht spricht, daß der Verfasser das Heil aller im Auge hat: Polykarp betet für „die ganze katholische Kirche auf dem Erdkreis“, und von Christus wird gesagt, daß sein Leiden für „das Heil der Geretteten der ganzen Welt“ erfolgte.[157] Polykarp selbst wird als Garant der apostolischen Lehre vorgestellt.[158] Das alles ist ziemlich deutlich antignostisch. So mögen es tatsächlich gnostische Konventikel sein, gegen die sich die katholische Kirche in Smyrna unter ihrem Bischof Polykarp abgrenzt. Es läßt sich aber durchaus nicht ausschließen, daß die katholische Gemeinde in Smyrna sich zugleich auch gegen marcionitische Gemeinden absetzt, zumal Gnostiker und Marcioniten von ihren kirchlichen Gegnern damals nicht so säuberlich geschieden wurden wie von den Gelehrten heute.[159]

---

[157] Siehe *Martyrium Polycarpi* 8,1 (Text 2) und 17,2 (ed. LINDEMANN / PAULSEN 278,17-19).

[158] Vgl. *Martyrium Polycarpi* 16,2 (Text 3).

[159] Etwa zur gleichen Zeit wie der Ausdruck ‚katholische Kirche‘ scheint die Bezeichnung ‚katholische Briefe‘ in Gebrauch gekommen zu sein. So werden eine Briefgruppe des Neuen Testaments, ein Brief des Montanisten Themiso (bei EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* V 18,5; *GCS* 9/1: 474,15f.), Briefe des Dionys von Korinth um 170 n. Chr. (bei EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* IV 23; *GCS* 9/1: 374,5) und die *Epistula Apostolorum* 1 (ed. SCHNEEMELCHER 1987, 207) genannt. Das Aufkommen dieses Titels, der möglicherweise ebenfalls mit einer antignostischen Reaktion zusammenhängt, ist ein komplexes Phänomen, das einer eigenen Untersuchung bedürfte. Für eine erste historische Einordnung siehe TROBISCH 1996, 62-65; 125-160.

VIII.

Von den eingangs zitierten sechs frühesten Texten mit dem Begriff ‚katholische Kirche' bleibt nur noch der aus dem *Smyrnäerbrief* des Ignatius (Text 5) zu erörtern. Den meisten Interpreten gilt er als der älteste Beleg, und viele meinten, hier die ursprüngliche Bedeutung zu erfassen, weil sie ‚Ignatius' als den Urheber der Wortprägung betrachteten.[160] Daß er dies keineswegs sein kann, daß er vielmehr einen bereits bekannten Begriff benutzt, ist schon gesagt worden. Da er vermutlich etwa ein bis zwei Jahrzehnte nach der Abfassung des *Polykarpmartyriums* und in dessen Kenntnis schreibt,[161] wird sich sein Verständnis des Ausdrucks ‚katholische Kirche' von dem bisher erörterten nicht grundsätzlich unterscheiden, aber er scheint die Merkmale des ‚Katholischen' der Kirche in einer bestimmten Richtung erweitert zu haben.

In der Tat wird die antihäretische, speziell die antignostische (und wohl auch antimarcionitische)[162] Note in der Verwendung unseres Begriffs deutlich erkennbar, wenn man die Stelle im größeren Zusammenhang liest. Im gesamten Brief geht es um die Befestigung der Glaubenstradition, die Verteidigung der Eucharistie und die Stärkung des Bischofsamtes und der Hierarchie. Sogleich im ersten Kapitel wird der „unerschütterliche Glaube" in einer Glaubensregel zusammengefaßt, in der vor allem die wahrhaft fleischliche Geburt, das wahre Leiden, die wahre Auferstehung des Gottes Jesus Christus betont werden. In Kapitel 2 und 3 wird die Auferstehung im Fleisch mit einer theologisch-systematischen Überlegung und mit einem (apokryphen) Jesuswort begründet.[163] In Kapitel 4 beginnt die (bis zum Ende des Kapitel 9 fortgeführte) direkte Polemik gegen die Häretiker, die „Jesus Christus, unser wahres Leben", das heißt konkret: seine Geburt und sein Todesleiden im Fleisch, leugnen und dadurch zu Anwälten des Todes werden. Nach dem Tadel des lieblosen Verhaltens der „Heterodoxen" im 6. Kapitel werden die Anklagen gegen sie im siebten und achten erweitert und verstärkt und wird die Gemeinde zum richtigen, dem der Häretiker entgegengesetzten Verhalten aufgefordert; in diesem Kontext spricht der Verfasser das einzige Mal im gesamten Briefcorpus von der „katholischen Kirche":

---

[160] Im Gegensatz dazu hat Holtzmann (s. HOLTZMANN 1886, 122; 140) – ebenso wie der oben referierte Keim – wegen des Vorkommens des Begriffs ‚katholische Kirche' die Ignatianen „um 170, spätestens 180" datiert.

[161] Es fällt doch sehr auf, daß der Begriff ‚katholische Kirche' nur im *Smyrnäerbrief* des Ignatius auftaucht, der darüber hinaus ebenso wie dessen *Brief an Polykarp* bemerkenswert zahlreiche Parallelen mit dem *Martyrium Polycarpi* und Polykarps *Brief an die Philipper* aufweist; vgl. dazu JOLY 1979, 115-120. Dies ist vielleicht der deutlichste Hinweis, der sich finden läßt, auf den Ort der ersten Bildung unseres Ausdrucks.

[162] Siehe dazu die folgende Anmerkung.

[163] Eine antimarcionitische Tendenz in der Verwendung dieses wohl aus dem *Kerygma Petrou* übernommenen apokryphen Herrenwortes im *Smyrnäerbrief* und dann überhaupt in den Ignatianen hat VINZENT 1999b, 240-286, festgestellt; dazu zuletzt auch VINZENT 2002, 88-92.

(7,1) Von Eucharistie und Gebet halten sie sich fern, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für unsere Sünden gelitten hat, welches der Vater in seiner Güte auferweckt hat. Die nun der Gabe Gottes widersagen, sterben an ihren Streitereien. Es wäre ihnen jedoch nützlich zu lieben, damit sie die Auferstehung erlangten. (2) Es gehört sich also, sich von solchen Leuten fernzuhalten und weder privat über sie zu reden noch öffentlich; sich vielmehr an die Propheten zu halten, vorzüglich an das Evangelium, in dem für uns das Leiden offenbart und die Auferstehung vollendet ist. Die Spaltungen aber meidet als der Übel Anfang.

(8,1) Folgt alle dem Bischof wie Jesus Christus dem Vater, und dem Presbyterium wie den Aposteln; die Diakone aber achtet wie Gottes Gebot! Niemand soll ohne Bischof etwas tun, was die Kirche betrifft! (Nur) jene Eucharistie soll als zuverlässig gelten, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet. (2) *Wo der Bischof erscheint, dort soll die Menge (*sc. *der Gemeinde) sein, so wie dort, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist.* Es ist nicht erlaubt, ohne Bischof sei es zu taufen, sei es eine Agape zu halten; doch was jener für gut befindet, das ist auch Gott wohlgefällig, auf daß alles, was ihr tut, sicher und zuverlässig sei.

(9,1) Vernünftig ist es also für uns, nüchtern zu werden, solange wir noch Zeit haben, uns zu Gott zu bekehren. Gut ist es, Gott und Bischof zu kennen. Wer den Bischof ehrt, ist von Gott geehrt; wer etwas dem Bischof gegenüber heimlich tut, dient dem Teufel.[164]

Der Leser, der die oben referierten Texte des Pseudo-Hippolyt und des Clemens von Alexandrien überdacht hat, wird unschwer feststellen, daß wir uns mit dem *Smyrnäerbrief* auf derselben geistigen Ebene und im selben Problemfeld befinden. Es geht um den Gewinn des wahren, göttlichen Lebens durch die Erkenntnis Gottes und den Weg dazu. Über das Ziel besteht Einigkeit, der Weg dahin ist zwischen Gnostikern und Kirchlichen strittig geworden.

Das ersehnte ewige Leben, erklärt Ignatius, erlangt der Mensch nur durch Jesus Christus (er ist die „Erkenntnis, die *Gnosis*, Gottes")[165], das heißt genauer und konkreter: er erlangt es durch Leiden, Tod, Auferstehung „unseres Erlösers Jesus Christus",[166] des „im Fleische gekommenen Gottes".[167] Erreichbar aber wird „Jesus Christus, unser wahres Leben",[168] in der Eucharistie; allerdings nur in der gewissermaßen amtlichen, der unter dem einzigen Bischof vollzogenen, die allein sicher, gültig und wirksam ist. Deswegen muß die Gemeinde dort sein, wo der Bischof ist, weil nur dort „die katholische Kirche ist, wo Jesus Christus ist", das bedeutet nach dem

---

[164] IGNATIUS, *Ep. ad Smyrnaeos* 7,1-9,1 (ed. FISCHER 208,16-212,4), übersetzt in Anlehnung an Fischers Übertragung daselbst; eine enge sachliche, auch sprachliche Parallele steht in der *Ep. ad Ephesios* 16-18.20 (ed. FISCHER 154,14-156,9; 158,10-160,2); dazu siehe LECHNER 1999, 121-245; 301-307.

[165] IGNATIUS, *Ep. ad Ephesios* 17,2 (ed. FISCHER 156,1f.): ... λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

[166] IGNATIUS, *Ep. ad Smyrnaeos* 7,1 (ed. FISCHER 208,17).

[167] IGNATIUS, *Ep. ad Ephesios* 7,2 (ed. FISCHER 146,20).

[168] IGNATIUS, *Ep. ad Smyrnaeos* 4,1 (ed. FISCHER 206,14); vgl. *Ep. ad Ephesios* 3,2; 7,2; 11,1 (ed. FISCHER 144,12f.; 146,20; 150,13).

vorher Gesagten: wo der ganze Jesus Christus, „der Menschensohn und Gottessohn“,[169] sein Leiden und seine Auferstehung, geglaubt werden. „Die katholische Kirche“ ist offenbar auch hier die „Heil und ewiges Leben“[170] verbürgende Kirche, weil in ihr der wahre Christus geglaubt wird und weil in ihr der einzige Bischof, der an Gottes Stelle steht,[171] für die wahre Eucharistie, „die Arznei der Unsterblichkeit, das Gegengift gegen den Tod, das Leben in Christus auf immer“,[172] Gewähr leistet. Deswegen gehören Erkenntnis Gottes und (An-)erkenntnis des Bischofs zusammen.[173] ‚Katholisch‘, Heil und ewiges Leben verbürgend, ist also – im Gegensatz zu der Anwaltschaft des Todes und der Unwahrheit[174] – ganz gewiß die Ortskirche unter ihrem Bischof und dann ebenso die in den Ortskirchen existierende Gesamtkirche.

Ignatius scheint die antignostischen Charakteristika des ‚Katholischen‘ ausgebaut zu haben. Die Pastoralbriefe[175] und das *Martyrium Polycarpi* 16 (Text 3) stellen dem Anspruch der Gnostiker auf eine aus geheimer Offenbarung geschöpfte, das ewige Leben eröffnende Gotteserkenntnis den Bischof als den von Gott beauftragten und beglaubigten, die reine Tradition mit apostolischer Autorität bewahrenden und verteidigenden Lehrer entgegen. Das bleibt bei ‚Ignatius‘, wird aber um ein kennzeichnendes Element erweitert, das die Gewichte nachhaltig verschiebt. Er führt die – nachmals klassischen – Kennzeichen des ‚Katholischen‘ an: die Tradition der Schrift (Propheten und Evangelium),[176] die Glaubensregel,[177] die amtliche Hierarchie aus Bischof, Presbytern und Diakonen;[178] aber der Bischof erscheint bei ihm, wenn ich mich nicht täusche, nicht so sehr als Lehrer[179] denn viel mehr als der einzige bevollmächtigte Sakramentenspender, der für die zuverlässige Wirkung der Sakramente garantieren sollte. Das war offenbar eine für die Sicherung der ‚katholischen Gemein-

---

169 IGNATIUS, *Ep. ad Ephesios* 20,2 (ed. FISCHER 158,16).
170 IGNATIUS, *Ep. ad Ephesios* 18,1 (ed. FISCHER 156,5).
171 IGNATIUS, *Ep. ad Magnesios* 6,1 (ed. FISCHER 164,17).
172 IGNATIUS, *Ep. ad Ephesios* 20,2 (ed. FISCHER 160,1f.).
173 Vgl. IGNATIUS, *Ep. ad Smyrnaeos* 9,1 (ed. FISCHER 212,2).
174 Vgl. IGNATIUS, *Ep. ad Smyrnaeos* 5,1 (ed. FISCHER 206,21).
175 Vgl. Tit 1,7-9.
176 Siehe IGNATIUS, *Ep. ad Smyrnaeos* 7,2 (ed. FISCHER 210,3). – Ich begnüge mich für das Folgende mit den Belegen aus dem oben referierten und zitierten *Smyrnäerbrief*. Da Ignatius in allen Briefen im Grunde dasselbe sagt, bringt es keinen Gewinn, sämtliche Parallelen anzuführen.
177 Siehe IGNATIUS, *Ep. ad Smyrnaeos* 1,1f. (ed. FISCHER 204, 10-15); zu den Glaubensregeln der Ignatianen siehe HÜBNER 1999, 131-144; 154-177.
178 Siehe IGNATIUS, *Ep. ad Smyrnaeos* 8,1 (ed. FISCHER 210,6-9).
179 Christus gilt dem Ignatius als der einzige Lehrer (*Ep. ad Ephesios* 15,1 [ed. FISCHER 154,6]; vgl. *Ep. ad Magnesios* 9,1f. [ed. FISCHER 166,20-168,2]); weder διδάσκαλος noch διδάσκω noch διδασκαλία oder διδαχή werden im Zusammenhang mit dem Bischof gebraucht, auch nicht im *Brief an Polykarp*. Vielmehr heißt es, man solle auch den schweigenden (also offenbar lehrunfähigen) Bischof ehren (*Ep. ad Ephesios* 6,1 [ed. FISCHER 146,9-12]; vgl. *Ep. ad Philadelphios* 1,1 [ed. FISCHER 194,11-14]); um so mehr wird die üble διδασκαλία oder διδαχή der Häretiker angeprangert (vgl. *Ep. ad Ephesios* 9,1; 16,2; 17,1 [ed. FISCHER 148,11; 154,16; 154,20f.]).

de' gegenüber den konkurrierenden häretischen Gemeinschaften notwendige Ergänzung. Sie setzt eine weitere theologische Diskussion über die Bedeutung der Sakramente und die Qualifikation des Sakramentenspenders zwischen den Gnostikern und Gemeinkirchlichen voraus. Das zeigt, daß die Ignatianen – ebenso wie die ihnen besonders in diesem Punkt verwandte Homilie *In sanctum pascha* des Pseudo-Hippolyt – doch einige Zeit nach den Pastoralbriefen und dem *Martyrium Polycarpi* abgefaßt sind, denn darin ist von dieser neuen Problematik nichts zu bemerken. Aber darauf ist hier nicht mehr einzugehen.[180]

Daß es die lokale Gemeinde ist, die im *Smyrnäerbrief* als „die katholische Kirche" bezeichnet wird, und dies in polemischer Abgrenzung gegen gnostisch-doketische Häretiker, hat A. Garciadiego in seiner gründlichen, 1953 veröffentlichten Untersuchung, zugleich in Auseinandersetzung mit den oft gegenteiligen, Th. Zahn folgenden Meinungen, mit Entschiedenheit festgestellt.[181] Obwohl er weiß, daß die gnostische Häresie erst zwischen den Jahren 130 und 160 akut wird, glaubt er doch – mit Verweis auf die für echte Paulusbriefe gehaltenen Pastoralen und die Johanneischen Schriften[182] und unter der fraglosen Voraussetzung der Echtheit und frühen Abfassungszeit der Ignatianen –, die zahlreichen, von ihm aufgelisteten antignostischen Äußerungen im *Smyrnäerbrief* und den anderen Ignatianen[183] als eine Reaktion auf entsprechende gnostische Tendenzen des letzten Drittels des ersten Jahrhunderts erklären zu können.[184] Daß dies nicht mehr möglich ist, wenn man die Gnostiker als Valentinianer identifiziert, ist evident. Garciadiego betrachtet die Stelle im *Smyrnäerbrief* 8,2 als jene, die uns die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs ‚katholische Kirche' erkennen läßt,[185] und bestimmt den Sinn des Epithets ‚katholisch' als „excelencia y diferencia".[186] Die „Vortrefflichkeit" oder auch „Vollkommenheit" („perfección") sieht er darin begründet, daß die Kirche – im Unterschied zu den Häretikern – „Jesus Christus besitzt" und zwar den ganzen Jesus Christus, daß sie

---

180 Dieses Thema wird in der vor dem Abschluß stehenden Münchener Dissertation von Herbert Schmid über die Sakramente im *Philippusevangelium* gründlich behandelt.

181 Vgl. GARCIADIEGO 1953, 117-129, besonders 118; 121; 125; 129.

182 Vgl. GARCIADIEGO 1953, 118f.

183 Vgl. GARCIADIEGO 1953, 119-121.

184 Vgl. GARCIADIEGO 1953, 118f.

185 Vgl. GARCIADIEGO 1953; 117: „el primitivo valor"; vgl. 127.

186 Vgl. GARCIADIEGO 1953, 125: „En conclusión: nuestro epíteto en *Smyrn.* 8,2 tiene manifiestamente un alcane discriminativo, en cuanto tal epíteto a lo menos se aplica a la Iglesia en un contexto en que ésta se contrapone a los conventículos heréticos, para exaltar su excelencia y diferencia." Vgl. ebd. 129.

vollständig seine Lehre besitzt.[187] Das ist für Ignatius gewiß richtig erkannt; aber die ursprüngliche Bedeutung des Kirchenprädikats ‚katholisch' ist (mit der „diferencia") doch wohl nur zur Hälfte erfaßt.[188]

Schluß

Es hat sich gezeigt, daß bei der hier vorgenommenen zeitlichen und räumlichen Einordnung der frühesten Zeugnisse für den Ausdruck ‚katholische Kirche' ein kohärentes, jedenfalls zwanglos nachvollziehbares Ergebnis erreicht wird.

Als die ersten Belege haben danach das *Martyrium Polycarpi* (Texte 1-4) und der *Smyrnäerbrief* des sogenannten Ignatius von Antiochien (Text 5) zu gelten. Das *Polykarpmartyrium* ist in der Zeit um 160/170 in Smyrna geschrieben worden, die Ignatianen wurden wohl ebenfalls in Smyrna oder nahebei um 175 herum verfaßt. In diesem Raum und nicht allzu lange vor der Veröffentlichung dieser Schriften (zwischen circa 150 und 160/170) scheint der Begriff ‚katholische Kirche' in einer Situation akuter Auseinandersetzung mit wahrscheinlich valentinianischen Gnostikern von einem Theologen geprägt worden zu sein, einer Situation, die bereits in den – hier um die Mitte des zweiten Jahrhunderts datierten und in denselben geographischen Raum gesetzten – Pastoralbriefen erkennbar ist. An Hand der Texte dieser Zeit konnte wahrscheinlich gemacht werden, daß der Begriff ‚katholische Kirche' einen antignostischen Ursprung hat und jene Kirche bezeichnet, die – im Unterschied zu den genannten Gnostikern – das Heil, das heißt für die damaligen Menschen präzise: das ewige Leben, nicht nur partikulär den die Gnosis besitzenden Pneumatikern, sondern umfassend (‚katholisch') allen Menschen gewährleisten kann, und zwar deswegen, weil sie die Kirche des alle Menschen zum ewigen Leben berufenden Gottes ist, wie das zuerst in den Pastoralbriefen nachdrücklich verkündet wird. Die Bürgschaft für Gottes

---

[187] GARCIADIEGO 1953, 126f.

[188] Garciadiegos 1953 in Mexiko erschienene Dissertation ist in Deutschland schwer zugänglich und wohl deshalb in der wissenschaftlichen Diskussion kaum berücksichtigt worden. Auf sie stützt sich immerhin W. Beinert (s. BEINERT 1964, 36-47) bei seiner Interpretation der Smyrnäerbriefstelle. Obwohl er die Frage offen läßt, ob der Bischof oder ein anderer „die Formel ‚katholische Kirche' geprägt hat" (ebd. 41), glaubt er doch, ihren ursprünglichen Sinn gefunden zu haben, wenn er die Katholizität der Kirche bei Ignatius (und im *Martyrium Polycarpi*) als „die Begabung mit der allumfassenden Lebensfülle Christi", „die Fülle der Gnade und Wahrheit Christi" bestimmt (ebd. 45). Die antihäretische Bedeutung hält er für „sekundär" (ebd. 42). Da diese Inhaltsbestimmung durch eher systematische Überlegungen ohne exakte Textbelege gewonnen ist, bleibt sie zu wenig konkret. – P. Stockmeier (s. STOCKMEIER 1973, 66 Anm. 13) nennt zwar die Arbeit von Garciadiego, konnte sie aber wohl nicht einsehen, da er – ohne Auseinandersetzung – zu einem entgegengesetzten Ergebnis gelangt. Der Begriff ‚katholisch' sei beim „sprachschöpferische(n) Antiochener" (ebd. 64) „nur in sekundärer Weise" antihäretisch gemeint (ebd. 68), bezeichne „positiv die in Christus gründende Fülle der Kirche" (ebd. 71), komme aber nicht – wenigstens nicht primär – den lokalen Gemeinden zu, sondern meine „zunächst jene transzendente Kirche ..., die von Christus repräsentiert wird" (ebd. 74; vgl. 70f.). – Kritisch gegenüber der Deutung Stockmeiers: STAATS 1986, 253f.

„katholisches Heil" – so heißt es tatsächlich an zwei Stellen der zeitgenössischen christlichen Literatur –, kennzeichnet diese Kirche – in Abgrenzung von anderen – als ‚katholische Kirche‘, ein Titel, der zugleich für die Ortskirche wie für die Gesamtkirche gilt.

Der Begriff ‚katholisch‘ enthält also – das hat Th. Keim richtig gesehen[189] – ein negativ-polemisches und ein positives Element, welches F. Kattenbusch zutreffend mit den Worten: Kirche „für alle" bestimmt hat.[190] In dieser positiven Bedeutung entspricht das Kirchenattribut ‚katholisch‘, das nicht in der Schrift steht, durchaus dem, was der Neutestamentler H. Merklein als evangeliumsgemäß festgestellt hat.[191]

Die Ausbildung dessen, was gemeinhin als die grundlegenden Merkmale des ‚Katholischen‘ gilt (Schriftkanon, Glaubensregel, Amt), vollzieht sich dabei folgerichtig, läßt aber eine aufschlußreiche zeitliche Entwicklung erkennen. Die apostolische Tradition des in den inspirierten Schriften bezeugten universalen Heilswillens Gottes verlangt den in der apostolischen Sukzession stehenden, öffentlich beglaubigten Lehrer als Übermittler, Verteidiger und Interpreten, der die lebenspendende Botschaft des Evangeliums in der (antignostischen) Glaubensformel konzentriert. Dieses Stadium ist in den Pastoralbriefen schon kräftig angebahnt, im *Polykarpmartyrium* erscheint es in Vollgestalt. In dieser Zeit erfolgt zugleich der Wechsel von der kollegialen Gemeindeleitung zum Monepiskopat, der erstmals im *Martyrium Polycarpi* 16 (Text 3) angedeutet ist (wo Polykarp als „Bischof der katholischen Kirche in Smyrna" tituliert wird) und der nicht viele Jahre später in den Ignatianen in seiner nachhaltigen Gestalt propagiert wird. Auch hier, im *Smyrnäerbrief* 8 (Text 5), wird der Bischof (Polykarp von Smyrna!) in einem Atemzug mit der „katholischen Kirche" genannt. Katholische Kirche und Monepiskopat erscheinen in diesen beiden frühesten Zeugnissen ihres Vorkommens gemeinsam am selben Ort, verbunden mit derselben Person. Ist es zuviel gefolgert, wenn man annimmt, daß sie sich zusammen zu gleicher Zeit im Raume Smyrna ausgebildet haben?

Als letztes tritt – wohl ebenfalls in Konkurrenz und Auseinandersetzung mit den Gnostikern – das Sakramentale hinzu, das eine geschichtsträchtige Verschiebung bringt: Taufe und Eucharistie werden verstanden als die *phármaka*, die ewiges Leben garantieren. Ihre wirksame Spendung erfordert den dafür zuverlässig ausgewiesenen, vollmächtigen Verwalter, den einzigen Bischof in der Gemeinde. Dieses Stadium ist in den Ignatianen manifest: Die ‚katholische Kirche‘ ist jetzt jene, welche die unverfälschte apostolische Lehre und vor allem das universale Heilsinstrument im Bischof besitzt. Inwieweit das Verlangen nach einem sicheren Sakramentenempfang die Ausbildung des Monepiskopats gefördert und dessen Gestalt geformt hat, ist eine noch nicht beantwortete Frage, die weiterer Klärung bedarf.

---

[189] Vgl. KEIM 1878, 114.
[190] KATTENBUSCH 1900, 923.
[191] Vgl. MERKLEIN 1996.

Bibliographie

Quellen

CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedagogus*

CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, Livre I. Texte grec, introduction et notes de H.-I. MARROU, traduction de M. HARL [= *SC* 70], Paris 1960.

CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata*

CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata*, Buch I-VI, ed. O. STÄHLIN, neu hg. von L. FRÜCHTEL. 4. Auflage mit Nachträgen von U. TREU [= *GCS* Clemens Alexandrinus II], Berlin 1985.

CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata*, Buch VII und VIII, ed. O. STÄHLIN, in 2. Auflage neu hg. von L. FRÜCHTEL †, zum Druck besorgt von U. TREU [= *GCS* Clemens Alexandrinus III], Berlin 1970.

CYRILL VON JERUSALEM, *Catecheses*

CYRILL VON JERUSALEM, *Catecheses*, ed. W.C. REISCHL / J. RUPP, München 1848 (Nachdruck Hildesheim 1967).

Epistula Apostolorum

Epistula Apostolorum, ed. W. SCHNEEMELCHER, in: DERS., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* I: *Evangelien*, Tübingen [5]1987, 205-233.

EUSEBIUS VON CAESAREA, *Historia ecclesiastica*

EUSEBIUS, *Die Kirchengeschichte.* 3 Bde. Herausgegeben von E. SCHWARTZ und T. MOMMSEN [=*GCS* 9/1-3], Leipzig 1903 / 1908 / 1909.

HIPPOLYT, *Refutatio omnium haeresium*

HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium*, ed. P. WENDLAND [= *GCS* 26], Leipzig 1916 (Nachdruck Hildesheim 1977).

PS.-HIPPOLYT, *In sanctum pascha*

Homélies pascales I: *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyt.* Etude, édition et traduction par P. NAUTIN [= *SC* 27], Paris 1950.

IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Epistulae*

Die sieben Ignatiusbriefe, in: *Die Apostolischen Väter.* Eingeleitet, herausgegeben und erläutert von J.A. FISCHER [= *Schriften des Urchristentums* 1], Darmstadt [9]1986, 109-225.

IRENAEUS VON LYON, *Adversus haereses*

IRENÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre I. Édition critique (Introduction, notes justificatives, tables / Texte et traduction) par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU [= *SC* 264], Paris 1979; Livre V. Édition critique par A. ROUSSAU, L. DOUTRELEAU, CH. MERCIER [= *SC* 153], Paris 1969.

Martyrium Pionii

Martyrium Pionii, ed. H. MUSURILLO, in: *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, 136-167.

Martyrium Polycarpi
Polykarpmartyrium, in: *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. FUNK / K. BIHLMEYER und M. WHITTAKER mit Übersetzungen von M. DIBELIUS und D.-A. KOCH neu übersetzt und herausgegeben von A. LINDEMANN und H. PAULSEN, Tübingen 1992, 258-279.

POLYKARP VON SMYRNA, *Epistula ad Philippenses*
Der Polykarpbrief, in: *Die Apostolischen Väter* (s. o.), neu übersetzt und herausgegeben von A. LINDEMANN und H. PAULSEN, Tübingen 1992, 242-257.

TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*
Q. S. Fl. Tertulliani Adversus Marcionem, cura et studio AE. KROYMANN, in: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera* I [= *CCL* 1], Turnhout 1954, 437-726.

TERTULLIAN, *De monogamia*
Q. S. Fl. Tertulliani de monogamia, cura et studio E. DEKKERS, in: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera* II [= *CCL* 2], Turnhout 1954, 1227-1253.

TERTULLIAN, *De praescriptione haereticorum*
Q. S. Fl. Tertulliani de praescriptione haereticorum, cura et studio R.F. REFOULÉ, in: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera* I [= *CCL* 1], Turnhout 1954, 185-224.

Studien

ALAND 1992
B. ALAND, Marcion (ca. 85-160) / Marcioniten, in: *TRE* 22 (1992), 89-101.

BAUER 1920
W. BAUER, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief, in: *HNT Erg.-Bd.*, Tübingen 1920, 186-298.

BAUER 1964
W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum.* Zweite, durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag hg. von G. STRECKER [= *BHTh* 10], Tübingen 1964.

BAUMEISTER 1996
TH. BAUMEISTER, Die Norm des evangeliumgemäßen Blutzeugnisses. Das Martyrium Polycarpi als vorsichtige Exhortatio ad Martyrium, in: G. SCHÖLLGEN / C. SCHOLTEN (Hg.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS Ernst Dassmann* [= *JAC Erg.-Bd.* 23], Münster 1996, 122-128.

BAUMEISTER 1998
TH. BAUMEISTER, Die prophetische Bewegung des Montanismus als Minderheit im Christentum, in: P. HERZ / J. KOBES (Hg.), *Ethnische und religiöse Minderheiten in Kleinasien. Von der hellenistischen Antike bis in das byzantinische Mittelalter* [= *Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik* 2], Wiesbaden 1998, 99-112.

BEINERT 1964
W. BEINERT, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart* I: *Katholizität in der Geschichte der Theologie. Katholizität in der evangelisch-lutherischen Theologie*, Essen 1964.

BEINERT 1983
W. BEINERT, Katholizität, katholisch, 3. Röm.-kath. Verständnis, in: H. KRÜGER (Hg.), *Ökumenelexikon: Kirchen – Religionen – Bewegungen*, Frankfurt 1983, 616f.

BEINERT 1996
W. BEINERT, Katholizität der Kirche. III. Systematisch-theologisch, in: *LThK*³ 5 (1996), 1372-1374.

BETHUNE-BAKER 1933
J.F. BETHUNE-BAKER, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon*, London ⁵1933.

BUSCHMANN 1994
G. BUSCHMANN, *Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung der Märtyrerakte* [= *BZNW* 70], Berlin 1994.

BUSCHMANN 1998
G. BUSCHMANN, *Das Martyrium des Polykarp übersetzt und erklärt* [= *KAV* 6], Göttingen 1998.

BUTTERWECK 1995
CH. BUTTERWECK, *‚Martyriumssucht' in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien* [= *BHTh* 87], Tübingen 1995.

VON CAMPENHAUSEN 1963
H. VON CAMPENHAUSEN, Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe (1951), in: DERS., *Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1963, 197-252.

VON CAMPENHAUSEN 1968
H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel* [= *BHTh* 39], Tübingen 1968.

CANTALAMESSA 1967
R. CANTALAMESSA, *L'Omelia ‚In S. Pascha' dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo* [= *Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, Serie terza* 16], Milano 1967.

DEHANDSCHUTTER 1979
B. DEHANDSCHUTTER, *Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie* [= *BEThL* 52], Leuven 1979.

DEHANDSCHUTTER 1993
B. DEHANDSCHUTTER, The Martyrium Polycarpi: a Century of Research, in: *ANRW* II 27/1 (1993), 485-522.

EDWARDS 1998
M.J. EDWARDS, Ignatius and the Second Century: An Answer to R. Hübner, in: *ZAC* 2 (1998), 214-226.

FUNK 1901
F.X. FUNK (Hg.), *Patres Apostolici* I-II, Tübingen 1901.

GARCIADIEGO 1953
A. GARCIADIEGO, *Katholikė Ekklesía. El significado del epíteto ‚Católica‘ aplicado a ‚Iglesia‘ desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes*, Mexico City 1953.

GNILKA 1994
J. GNILKA, *Theologie des Neuen Testaments* [= *HThK Suppl.* 5], Freiburg 1994.

GROSCURTH 1983
R. GROSCURTH, Katholizität, katholisch, 5. Evang. Verständnis, in: H. KRÜGER (Hg.), *Ökumenelexikon: Kirchen – Religionen – Bewegungen*, 1983, 618-622.

HAHNEMANN 1992
G.M. HAHNEMANN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford 1992.

(VON) HARNACK 1885
A. (VON) HARNACK, Bishop Lightfoot's ‚Ignatius and Polycarp‘, in: *The Expositor*, Dec. 1885, 401-444.

(VON) HARNACK 1897
A. (VON) HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* I: *Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen*, Leipzig 1897 (Nachdruck der 2. erweiterten Auflage unter dem Titel: *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* II: *Die Chronologie* I, Leipzig 1958).

(VON) HARNACK 1909
A. (VON) HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen [4]1909.

HAUSAMMANN 2000
S. HAUSAMMANN, *Zum heiligen Pascha. Das Zeugnis einer frühchristlichen Osterfeier aus der Zeit zwischen dem zweiten und vierten Jahrhundert. Pseudo-Hippolyt: In sanctum Pascha, übersetzt, eingeleitet und kommentiert*, Schliern b. Könitz 2000.

HOLTZMANN 1880
H.J. HOLTZMANN, *Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt*, Leipzig 1880.

HOLTZMANN 1886
H.J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg [2]1886.

HÜBNER 1997
R.M. HÜBNER, Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: *ZAC* 1 (1997), 44-72.

HÜBNER 1999
R.M. HÜBNER, *Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert, mit einem Beitrag von M. Vinzent* [= *VigChr Suppl.* 50], Leiden 1999.

JOLY 1979
R. JOLY, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles 1979.

KASPER 1996
W. KASPER, Kirche III. Systematisch-theologisch, in: *LThK*[3] 5 (1996), 1465-1474.

KATTENBUSCH 1900
F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* II: *Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols*, Leipzig 1900.

KEIM 1878
TH. KEIM, *Aus dem Urchristenthum. Geschichtliche Untersuchungen in zwangloser Folge* I, Zürich 1878.

KELLY 1971
J.N.D. KELLY, Die Begriffe ‚Katholisch' und ‚Apostolisch' in den ersten Jahrhunderten, in: R. GROSCURTH (Hg.), *Katholizität und Apostolizität* [= *KuD, Beiheft* 2], Göttingen 1971, 9-21.

KRAFT 1980
H. KRAFT, Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus, in: E. DASSMANN / K.S. FRANK (Hg.), *Pietas. FS Bernhard Kötting* [= *JAC Erg.-Bd.* 8], Münster 1980, 250-266.

KÜHNERT 1949
W. KÜHNERT, Der antimontanistische Anonymus des Eusebius, in: *ThZ* 5 (1949), 436-446.

LECHNER 1999
TH. LECHNER, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien* [= *VigChr Suppl.* 47], Leiden 1999.

LECLERQ 1910
H. LECLERQ, Catholique, in: *DACL* 2/2 (1910), 2624-2639.

LIGHTFOOT 1889 / 1890
J.B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, revised texts with introductions, notes, dissertations, and translations. Part two: *Ignatius and Polycarp* I-III, London [2]1889 / 1890 (Reprint Peabody 1989).

LINDEMANN 1997
A. LINDEMANN, Antwort auf die ‚Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien', in: *ZAC* 1 (1997), 185-194.

LOHSE 1970
B. LOHSE, Meliton von Sardes und der Brief des Ptolemäus an Flora, in: E. LOHSE / CH. BURCHARD / B. SCHALLER (Hg.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. FS J. Jeremias*, Göttingen 1970, 179-188.

LOOFS 1906
F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle a. d. Saale [4]1906.

MERKLEIN 1996
H. MERKLEIN, Katholizität der Kirche. I. Biblisch-theologisch, in: *LThK*[3] 5 (1996), 1370-1372.

MOUREAU 1905
H. MOUREAU, Catholicité, in: *DThC* 2/1 (1905), 1999-2012.

NIKOLAOU 1983
TH. NIKOLAOU, Katholizität, katholisch, 4. Orth. Verständnis, in: H. KRÜGER (Hg.), *Ökumenelexikon: Kirchen – Religionen – Bewegungen*, Frankfurt 1983, 617f.

OBERDORFER 2001
B. OBERDORFER, Katholizität der Kirche, in: *RGG*[4] 4 (2001), 902-905.

PAULSEN 1985
H. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna.* Zweite, neubearbeitete Auflage der Auslegung von Walter Bauer [= *HNT* 18], Tübingen 1985.

PFLEIDERER 1887 bzw. 1902
O. PFLEIDERER, *Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren, in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben*, Berlin 1887; zweite, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, I und II, Berlin 1902.

REITZENSTEIN 1916
R. REITZENSTEIN, Bemerkungen zur Martyrienliteratur I. Die Bezeichnung Märtyrer, in: *NGWG.PH*, Berlin 1916, 417-467.

RIST 1942
M. RIST, Pseudepigraphic refutations of Marcionism, in: *JR* 22 (1942), 39-62.

RITTER 1965
A.-M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils* [= *FKDG* 15], Göttingen 1965.

RITTER 1990
A.-M. RITTER, Konstantinopel, Ökumenische Synoden I. Ökumenische Synode von 381, in: *TRE* 19 (1990), 518-524.

ROLOFF 1988
J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus* [= *EKK* 15], Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988.

ROUWHORST 1996
G.A.M. ROUWHORST, The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach, in: *QuLi* 77 (1996), 152-173.

SAXER 1982
V. SAXER, L'authenticité du ‚Martyre de Polycarpe‘: Bilan de 25 ans de critique, in: *MAH* 94 (1982), 979-1001.

SCHNELLE 1999
U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen [3]1999.

SCHOEDEL 1985
W.R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985.

SCHÖLLGEN 1998
G. SCHÖLLGEN, Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkung zu den Thesen von Reinhard M. Hübner, in: *ZAC* 2 (1998), 16-25.

SEEBERG 1908
R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Leipzig [2]1908.

STAATS 1986
R. STAATS, Die katholische Kirche des Ignatius von Antiochien und das Problem ihrer Normativität im zweiten Jahrhundert, in: *ZNW* 77 (1986), 126-145; 242-254.

STAATS 1996
R. STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996.

STEINACKER 1989
P. STEINACKER, Katholizität, in: *TRE* 18 (1989), 72-80.

STEWART-SYKES 2001
A. STEWART-SYKES, *From Prophecy to Preaching. A Search for the Origins of the Christian Homily* [= *VigChr Suppl.* 59], Leiden 2001.

STOCKMEIER 1973
P. STOCKMEIER, Zum Begriff der καθολικὴ ἐκκλησία bei Ignatios von Antiochien, in: *Ortskirche-Weltkirche. FS Kardinal Döpfner*, Würzburg 1973, 63-74.

TIXERONT 1924
J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* I, Paris ²1924.

TREVETT 1996
CH. TREVETT, *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996.

TROBISCH 1996
D. TROBISCH, *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel* [= *NTOA* 31], Freiburg (Schweiz) 1996.

UHLHORN 1901
G. UHLHORN, Ignatius von Antiochien, in: *RE* 9 (1901), 49-55.

VIELHAUER 1975
PH. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin 1975.

VINZENT 1999a
M. VINZENT, Die Entstehung des ‚Römischen Glaubensbekenntnisses', in: W. KINZIG / CH. MARKSCHIES / M. VINZENT (Hg.), *Tauffragen und Bekenntnis, Studien zur sogenannten ‚Traditio Apostolica', zu den ‚Interrogationes de fide' und zum ‚Römischen Glaubensbekenntnis'* [= *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 74], Berlin 1999, 185-409.

VINZENT 1999b
M. VINZENT, „Ich bin kein körperloses Geistwesen". Zum Verhältnis von κήρυγμα Πέτρου, ‚Doctrina Petri', διδασκαλία und IgnSm 3, in: R.M. HÜBNER, *Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*, mit einem Beitrag von M. VINZENT [= *VigChr Suppl.* 50], Leiden 1999, 240-286.

VINZENT 2002
M. VINZENT, Der Schluß des Lukasevangeliums bei Marcion, in: G. MAY / K. GRESCHAT in Gemeinschaft mit M. MEISER (Hg.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Marcion and his Impact on Church History.* Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz [= *TU* 150], Berlin 2002, 79-94.

VISONÀ 1989
G. VISONÀ, *Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha. Studio, edizione, commento* [= *Studia Patristica Mediolanensia* 15], Milano 1989.

VOGT 1999a
H.J. VOGT, Bemerkungen zur Echtheit der Ignatiusbriefe, in: *ZAC* 3 (1999), 50-63.

VOGT 1999b
H.J. VOGT, Seit wann ist die Kirche katholisch?, in: *ThQ* 179 (1999), 24-38.

VÖLTER 1910
D. VÖLTER, *Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe neu untersucht*, Leiden 1910.

WANKE 1999
D. WANKE, Irenäus und die Häretiker in Rom. Thesen zur geschichtlichen Situation von Adversus haereses, in: *ZAC* 3 (1999), 202-240.

WÜNSCHE 1997
M. WÜNSCHE, *Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche. Untersuchungen zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und dem antimontanistischen Anonymus* [= *Calwer Theologische Monographien* B 14], Stuttgart 1997.

ZAHN 1873
TH. ZAHN, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873.

ZAHN 1876
TH. ZAHN (Hg.), *Patrum Apostolicorum Opera* II. *Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta*, Leipzig 1876.

Amt und Sakrament bei den Apostolischen Vätern

Werner Löser SJ

Die Texte der Apostolischen Väter sind von ungezählten Forschern Vers für Vers untersucht und gedeutet worden. Dennoch erlauben, ja verlangen sie weiterhin auch eine unmittelbare Begegnung mit dem, was sie enthalten. Eine solche Begegnung soll im folgenden gesucht werden. Die Frage, mit der ich die Texte der Apostolischen Väter anschaue, lautet: Was lassen sie über die Kirche erkennen? Nun sind die Schriften der Apostolischen Väter in dieser oder jener Weise Texte, die im ganzen konkrete kirchliche Realitäten und Situationen widerspiegeln. Da es aber nicht sinnvoll ist, diese Schriften hier in der ganzen Breite ihrer Gehalte wiederzugeben, liegt es nahe, das besondere Augenmerk auf einige Sachverhalte zu lenken, die im Sinne des *pars pro toto* einige Züge der Kirche in urchristlicher Zeit erkennen lassen. In diesem Sinne gehe ich der Frage nach: Welche Aussagen finden sich bei den Apostolischen Vätern über das Amt in der Gemeinde und über die Sakramente?

1. Die Schriften der Apostolischen Väter

An welche Schriften hat man zu denken, wenn es um die Texte der Apostolischen Väter geht? Seit langem werden gewöhnlich folgende Werke genannt: die *Didache*, der *Barnabasbrief*, der *Erste Clemensbrief*, der *Zweite Clemensbrief*, die *Briefe des Ignatius*, die *Briefe des Polykarp*, das *Martyrium des Polykarp*, die *Schrift des Papias* und das unter dem Titel *Hirt des Hermas* bekannte Werk. Diesen Schriften ist gemeinsam, daß sie gegen Ende des ersten und in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts abgefaßt worden sind. Als erster hat J. B. Cotelier diese Schriften im Jahre 1633 zu seiner *Apostolorum Patrum Collectio* zusammengefaßt. In seinem Vorwort begründete Cotelier, warum er die Autoren ‚Apostolische Väter' nannte: sie seien entweder Begleiter der Apostel (*comites apostolorum*) oder ihre Schüler (*apostolorum discipuli*) gewesen.[1] Die Zusammenfassung der genannten Werke unter dem Sammelbegriff ‚Schriften der Apostolischen Väter' läßt nicht hervortreten, in welch erheblichem Maße sie sich voneinander unterscheiden. Solange man seine Augen vor der Verschiedenheit dieser Texte nicht verschließt, kann man aber – so die Auffassung der Fachleute – für ihre Verfasser die Sammelbezeichnung ‚Apostolische Väter' mit guten Gründen weiterhin verwenden.

---

[1] Vgl. zu allen Einleitungsfragen Günther 1997.

Die Schriften der Apostolischen Väter unterscheiden sich in ihren Anlässen, in den in ihnen behandelten Gegenständen, bezüglich der Orte und der Zeiten ihrer Abfassung. Sie bieten keine systematischen Abhandlungen, sondern sprechen – situationsbedingt – die verschiedensten Fragen an. So läßt sich aus ihnen auch nicht ein geschlossenes Verständnis der damaligen Kirche, ihrer Gestalt und ihrer Vollzüge erheben. Etwas Derartiges könnte ohnehin für die Zeit der Apostolischen Väter noch nicht erwartet werden, da ja vieles noch ganz jung und noch ganz unentfaltet war.

In den letzten Jahren sind die meisten Schriften der Apostolischen Väter in neuer Übersetzung mit umfangreichen wissenschaftlichen Kommentaren innerhalb der Reihe *Kommentar zu den Apostolischen Vätern* erschienen.[2] Sofern die Bände aus der genannten Reihe vorliegen, beziehe ich mich im folgenden auf sie. Bezüglich der anderen Texte greife ich einerseits nach der Übersetzung von Andreas Lindemann und Henning Paulsen[3] und andererseits nach der von Hans Urs von Balthasar.[4] Schließlich gibt es noch die Übersetzungen der *Didache* und des *Ersten Clemensbriefes* in den *Fontes christiani.*[5] Was sagen die Übersetzer und Erklärer der Schriften der Apostolischen Väter über Anlaß, Ort und Zeit ihrer Abfassung?

1.1 Die *Didache*

Die *Didache* ist eine Sammlung von Texten, die die Regelung praktischer Fragen in der christlichen Gemeinde betreffen. In ihrer überlieferten Gestalt geht sie auf einen Kompilator zurück, der ihm vorliegende Texte zusammengestellt hat. Wer dieser Kompilator ist, ist nicht bekannt. In der Regel nennt man ihn den ‚Didachisten'. Er hat bei der Zusammenstellung seiner Texte wohl nur den begrenzten Kirchenbereich vor Augen, in dem er selbst lebt. Eine gesamtkirchliche Perspektive ist bei ihm noch nicht vorauszusetzen. Die Texte, die der Didachist gesammelt hat, sind durch ihren archaischen Charakter gekennzeichnet. Es gibt viele Berührungen mit judenchristlichen Traditionen. Weder für die Zeit noch für den Ort der Abfassung bzw. Zusammenstellung der *Didache* bewegt man sich auf sicherem Boden. Nach Abwägung vieler Gesichtspunkte ist Kurt Niederwimmer geneigt, als Zeit für die Abfassung die Jahre 110 bis 120 anzunehmen. Gleichzeitig sieht er keine genügenden Gründe, die oft

---

[2] Die Reihe wird herausgegeben von Norbert Brox, Georg Kretschmar und Kurt Niederwimmer. Bis jetzt liegen vor Bd. 1: *Die Didache* (NIEDERWIMMER 1989); Bd. 2: *Der Erste Clemensbrief* (LONA 1998); Bd. 5: *Die Polykarpbriefe* (BAUER 1995); Bd. 6: *Das Martyrium des Polykarp* (BUSCHMANN 1998); Bd. 7: *Der Hirt des Hermas* (BROX 1991); Bd. 8: *Der Barnabasbrief* (PROSTMEIER 1999). *Der Zweite Clemensbrief* und die *Ignatiusbriefe* stehen in dieser Reihe noch aus.

[3] LINDEMANN / PAULSEN 1992.

[4] VON BALTHASAR 1984.

[5] Die *Didache* (in *FC* 1) wurde übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen; der *Erste Clemensbrief* (*FC* 15) von Gerhard Schneider.

geäußerte Auffassung, die Didache sei in Palästina und Syrien entstanden, aufzugeben, auch wenn einiges für Ägypten spricht.[6]

1.2 Der *Barnabasbrief*

Bisweilen gehen die Meinungen darüber auseinander, ob der *Barnabasbrief* tatsächlich ein an bestimmte Menschen adressierter Brief oder ein in Briefform gekleideter Lehrtext ist. Er weist zwei Teile auf. Der erste Teil spricht von der ‚vollkommenen Gnosis' neben und über dem Glauben, der zweite Teil enthält die ‚zwei-Wege-Lehre', wobei es sich um den Weg des Lichtes und den Weg der Finsternis handelt, zwischen denen der Gläubige sich zu entscheiden hat. Der Verfasser des *Barnabasbriefes* ist unbekannt. Bezüglich der Zeit und des Ortes der Abfassung des Briefes herrscht keine Sicherheit. Verschiedenste Überlegungen sind angestellt worden. Es erscheint einigermaßen begründet, Alexandrien als Abfassungsort anzunehmen und die Jahre 130 bis 132 als Abfassungszeit festzuhalten.[7]

1.3 Der *Erste Clemensbrief*

Es handelt sich um einen römischen Brief an die Gemeinde in Korinth. Dort hatte man Presbyter abgesetzt, es gab Spannungen, zu deren Überwindung der Brief beitragen sollte. Der Brief hat zwei Teile. Der erste Teil enthält verschiedene Paränesen zu christlichen Haltungen, der zweite Teil bringt Mahnungen zu den konkreten Problemen in Korinth. Die schon frühe Tradition weist den Brief einem Clemens als Verfasser zu. Freilich wird ein solcher Clemens im Brief selbst nicht namentlich greifbar. Bisweilen hat man Clemens mit dem dritten Bischof Roms in Verbindung gebracht. Soviel steht fest, daß der Brief in Rom verfaßt wurde. Über die Abfassungszeit besteht weitgehend Einigkeit. Man geht von den Jahren 95 bis 97 aus.[8]

1.4 Der *Zweite Clemensbrief*

Der Brief ist ursprünglich wohl eine Predigt, in der ein Presbyter Ratschläge erteilt und zur Buße ermahnt. Was er den Christen anempfiehlt, wird als Antwort auf die Heilsgabe Gottes verstanden, die durch Christus den Menschen angeboten ist. Ob der *Zweite Clemensbrief* aus zwei Texten zusammengefügt wurde, oder ob man von einer inneren Einheit sprechen kann, wird unterschiedlich beurteilt. Der Name des *Zweiten Clemensbriefs* rührt vermutlich daher, daß diese Schrift in späteren Jahrhunderten zusammen mit dem *Ersten Clemensbrief* überliefert wird. Dies bedeutet aber nicht zwingend, daß die Verfasser der beiden Briefe identisch wären. Auf wen der *Zweite*

---

[6] Die Einleitungsfragen zur Didache sind umfassend bearbeitet in NIEDERWIMMER 1989, 11-80; zu Entstehung und Überlieferung des Werkes vgl. auch die Einleitung zur Übersetzung von Schöllgen (*FC* 1: 82-94).

[7] Vgl. PROSTMEIER 1999, 111-134.

[8] Vgl. LONA 1998, 66-78.

Clemensbrief zurückgeht, ist nicht bekannt. Daß er ein Presbyter in seiner Gemeinde war, darf allerdings angenommen werden. Bezüglich der Abfassungszeit ist von dem Zeitraum von 140 bis 160 auszugehen. Genaueres läßt sich nicht ausmachen. Auch der Abfassungsort bleibt unsicher. Manche sprechen von Rom, andere von Korinth oder von Ägypten.[9]

1.5 Die *Briefe des Ignatius*

Ignatius von Antiochien gilt allgemein als der Verfasser der sieben unter seinem Namen überlieferten Briefe. Man geht davon aus, daß er sie geschrieben hat, als er nach Rom unterwegs war, wo er das Martyrium erleiden sollte. Vier der Briefe wurden in Smyrna geschrieben – diejenigen nach Ephesus, Magnesia, Tralles und Rom –, die drei anderen von Troas aus – diejenigen nach Philadelphia und Smyrna und an den Bischof Polykarp. In den Briefen wird die Bitte des Ignatius um Unterstützung auf seinem Weg ebenso deutlich wie seine Sorge um den Frieden in der Gemeinde von Antiochien. Er ist aber auch daran interessiert, daß die Gemeinden, denen er schreibt, in sich einig bleiben und keine Spaltungen durch Irrlehren aufkommen. Der Einheit zu dienen, ist besonders Aufgabe der Träger der Ämter. Ignatius hat das Martyrium in der Zeit des Kaisers Trajan erlitten, also zwischen 98 und 117. In diese Zeit fällt demnach – entsprechend den allgemeinen Annahmen – auch die Abfassung der *Ignatiusbriefe*.[10]

1.6 Die *Briefe des Polykarp*

In früheren Jahrhunderten ging man davon aus, daß es einen einzigen *Polykarpbrief* gebe. Inzwischen hat sich die Auffassung weitgehend durchgesetzt, daß der Abschnitt, der als 13. Kapitel dieses Briefes betrachtet worden war, ein eigener Brief ist. Ihn nennt man nun den *Ersten Polykarpbrief*. Er umfaßt nur wenige Zeilen und war vielleicht ein Begleitschreiben zu den *Ignatiusbriefen*. Der restliche Text, jetzt als *Zweiter Polykarpbrief* bezeichnet, ist an die Christen in Philippi gerichtet, wo ein Presbyter sich mit seiner Frau eines Vergehens schuldig gemacht hatte. Polykarp gibt Weisung, wie man sich in dieser Situation verhalten solle. Im übrigen enthält der Brief Ermahnungen zum Glauben und zum christlichen Leben. Die beiden *Polykarpbriefe* sind wahrscheinlich in den Jahren 105 bis 110 geschrieben worden. Der Verfasser war Polykarp, ein Bischof in Smyrna, wo folglich auch die Briefe abgefaßt worden sind.[11]

---

[9] Vgl. LINDEMANN / PAULSEN 1992, 152f.

[10] Vgl. LINDEMANN / PAULSEN 1992, 176f. Neue Vorschläge zur Datierung der Ignatiusbriefe hat Reinhard M. Hübner gemacht (HÜBNER 1997; vgl. auch den Beitrag dieses Autors im vorliegenden Band). Mit diesen Thesen setzte sich Georg Schöllgen auseinander (SCHÖLLGEN 1998).

[11] Vgl. GÜNTHER 1997, 76-83.

1.7 Das *Martyrium des Polykarp*

Es handelt sich um einen Brief, den die Gemeinde von Smyrna nach dem Tod ihres Bischofs Polykarp an die Gemeinde in Philomelion in Phrygien geschrieben hat. Der Text entfaltet im Blick auf Polykarp eine Paränese über das christliche Martyrium. Der Brief wurde bald nach dem Tod des Polykarp geschrieben. Wann Polykarp jedoch das Martyrium erlitten hat, ist umstritten. Viele denken an die Zeit um 155/156, andere an die Jahre 167 oder 177.[12]

1.8 Die *Schrift des Papias*

Die *Schrift des Papias* ist weitgehend nur in Fragmenten überliefert, die sich in den Werken des Irenäus und des Eusebius finden. Papias hat sich in seinen Texten zu verschiedenen Fragen, die in dieser oder jener Weise mit der Jesusüberlieferung und ihrer zuverlässigen Deutung zu tun haben, geäußert. Papias war Bischof in Hierapolis in Phrygien. Er hat wohl zur Zeit Trajans oder Hadrians gelebt. Man geht vermutlich nicht fehl, wenn man als Abfassungszeit der *Schrift des Papias* etwa das Jahr 110 ansetzt.[13]

1.9 Der *Hirt des Hermas*

Es besteht kein Zweifel daran, daß der Autor dieses Textes eine Apokalypse schreiben wollte.[14] Er umfaßt zwei Buchteile – das Visionenbuch und das Hirtenbuch. Zentrales Thema der Schrift ist die Aufforderung zur Buße. Visionen, Allegorien, Paränesen dienen als Stilmittel für die Bekräftigung der Botschaften, die diese Aufforderung stützen sollen. Der *Hirt des Hermas* enthält eine Reihe von Informationen über den Verfasser und seine Familie. Die meisten Fachleute gehen davon aus, daß das Werk in Rom entstanden ist. Als Abfassungszeit kommt etwa das Jahr 140 in Betracht.[15]

Die Schriften der Apostolischen Väter, die, wie gesehen, zum größten Teil in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts gehören, sind sehr frühe Zeugnisse aus der Geschichte der Kirche. Bezüglich ihrer Inhalte, Anlässe, Verfasser, Abfassungszeiten und Abfassungsorte weisen sie so große Unterschiede auf, daß man sie, bevor man sie zusammenfassend betrachtet und bewertet, als einzelne Dokumente stehenlassen muß. In gewisser Weise sind sie Momentaufnahmen urkirchlicher Wirklichkeit in verschiedenen Gemeinden. Im folgenden sollen die Schriften der Apostolischen Väter auf das in ihnen sich andeutende Verständnis der Kirche abgefragt werden, wobei – stellvertretend – auf die Größen Amt und Sakramente geachtet werden soll.

---

[12] Vgl. LINDEMANN / PAULSEN 1992, 258.

[13] Vgl. GÜNTHER 1997, 92-100.

[14] Für eine genauere Bestimmung der Gattung des Werkes s. BROX 2002, 320: „Dem Anspruch nach ist der *P<astor> H<ermae>* in vielen Elementen eine Apokalypse, tatsächlich ist er aber ein Allegorienbuch."

[15] Vgl. BROX 1991, 22-33.

2. Das kirchliche Amt nach dem Zeugnis der Apostolischen Väter

Nur einige der Schriften der Apostolischen Väter enthalten Äußerungen zu Fragen des Amtes in der Kirche – der *Erste Clemensbrief* aus dem römischen Bereich schon vor dem Ende des 1. Jahrhunderts, die *Ignatiusbriefe* aus Kleinasien in den ersten Jahren des 2. Jahrhunderts – so die bisher allgemein vertretene Auffassung –, wenige Jahre später aus demselben Raum der *Zweite Polykarpbrief*, schließlich zwischen 110 und 120 aus dem Bereich Palästina bzw. Syrien die *Didache*.

Im Vorderen Orient – Palästina und Syrien – hatte es, mehr als in Kleinasien, Griechenland und Rom, judenchristliche Gemeinden gegeben. Das zeigt sich in ihrem Verständnis der Ämter und Dienste in der Gemeinde. Die *Didache* läßt uns dies noch erkennen. Wandernde Lehrer und Propheten zogen durch die Gemeinden und dienten ihnen durch Verkündigung und Weisung. In der *Didache* werden diese Lehrer und Propheten auch Apostel genannt. Das große Problem, das diese Gemeinden offenbar zu bewältigen hatten, war das der Unterscheidung zwischen den wahren und den falschen Propheten und Lehrern. Die wahren unter ihnen sollen aufgenommen werden wie der Herr selbst, die falschen dem Gericht des Herrn anheimgegeben. An ihrer Lebensauffassung und -führung lassen sich die wahren von den falschen Lehrern und Propheten unterscheiden. Die *Didache* erinnert an einige Regeln, die bei der Unterscheidung hilfreich sein können. Ein besonders wichtiger Maßstab ist die Übereinstimmung zwischen der Lehre und dem eigenen Leben:

> Wenn aber der, der lehrt, sich selbst (davon) abgekehrt hat und eine andere Lehre lehrt, so daß er (die rechte Lehre) auflöst, so hört nicht auf ihn; (lehrt er) aber (so, daß er) Gerechtigkeit und Erkenntnis des Herrn mehrt, so nehmt ihn auf wie den Herrn selbst.[16]

Andere Kriterien sind ihr Verhältnis zum Geld und zum Unterhalt sowie der Umfang ihrer Vertrautheit mit den Gepflogenheiten bezüglich ihres Aufenthaltes in der Gemeinde, in der sie zu Gast sind. Die wahren Propheten und Lehrer, die Apostel, sollen großzügig aufgenommen und in Nahrung und Kleidung unterhalten werden. Es wird ein Zeichen der letzten Tage sein, daß die Zahl der die Gemeinden aufsuchenden falschen Propheten und Verführer zunimmt.[17]

Und dann gibt die *Didache* zu erkennen, daß in den Gemeinden Palästinas / Syriens ergänzend zu den Diensten der wandernden Propheten und Lehrer allmählich gemeindeeigene Ämter aufkommen. In der Bezeichnung und Beschreibung dieser Ämter knüpft die *Didache*, wenn auch nicht eng, an die neutestamentlichen Briefe an. Von Bischöfen und von Diakonen ist die Rede, nicht aber darüber hinaus von Presbytern.

[16] *Didache* 11,2 (Übersetzung: NIEDERWIMMER 1989, 212).

[17] *Didache* 16,3.

Bischöfe und Diakone sollen von und in der Gemeinde gewählt werden. Sie werden also nicht von außen gesandt oder ernannt. Es handelt sich noch nicht um den sogenannten ‚Monepiskopat', bei dem einer Gemeinde nur ein einziger Bischof zugeordnet ist. Der entscheidende Text aus der *Didache* lautet:

> Wählt euch nun Bischöfe und Diakone, die des Herrn würdig sind, Männer, die mild sind, nicht geldgierig, wahrhaftig und bewährt; denn auch sie dienen euch mit dem Dienst der Propheten und Lehrer. Achtet sie also nicht gering, denn sie sind die (von Gott) Geehrten unter euch – zusammen mit den Propheten und Lehrern.[18]

In Kleinasien, Griechenland und Rom war die Entwicklung auf das dreigestufte Amt des Bischofs, des Presbyters und des Diakons hin zur selben Zeit schon ein wenig weiter gegangen. Das zeigt sich vor allem im *Ersten Clemensbrief*, der in Rom geschrieben wurde und sich an die Gemeinde in Korinth wandte. Dort hatte man einen Bischof abgesetzt, obwohl er ja zunächst von der Gemeinde gewählt worden war und obwohl er seinen Hirtendienst gut versehen hatte. Ähnliches hatte man zuvor schon mit einigen Presbytern getan. Der Verfasser des *Ersten Clemensbriefs* brandmarkt dieses Verhalten der Gemeinde in Korinth mit deutlichen Worten als „keine kleine Sünde".[19]

Im Zusammenhang mit dieser Kritik an der Gemeinde von Korinth hat der Verfasser des *Ersten Clemensbriefs* eine zusammenhängende Theologie des Bischofsamtes vorgelegt, die für die Folgezeit von größter Bedeutung sein sollte. Der Ausgangspunkt des kirchlichen Amtes ist letztlich der Herr Jesus Christus, der von Gott gesandt war. Dieser hat die Apostel beauftragt zu ihrem Dienst der Verkündigung der Frohbotschaft. In dieser Beauftragung der Apostel geschah ebenso wie in der Sendung Jesu Christi Gottes Wille. Die Apostel zogen nach Ostern in die Länder und Städte und predigten dort. Gleichzeitig setzten sie ihre ‚Erstlinge' als Bischöfe und Diakone ein. Darin erfüllte sich etwas schon in früheren Zeiten Angedeutetes. Und so sollte der apostolische Dienst über die apostolische Zeit hinaus weitergehen. Im *Ersten Clemensbrief* lauten die entsprechenden Abschnitte so:

> Die Apostel sind für uns mit der Frohbotschaft vom Herrn Jesus Christus beauftragt worden; Jesus, der Christus, wurde von Gott ausgesandt. Christus also von Gott her, und die Apostel von Christus her. Beides geschah wohlgeordnet aufgrund des Willens Gottes. Nachdem sie nun (ihre) Aufträge erhalten hatten und durch die Auferstehung des Herrn mit Gewißheit erfüllt worden waren und als sie voll Vertrauen in dem Wort Gottes waren, zogen sie mit der Fülle des Heiligen Geistes aus und verkündeten, daß die Gottesherrschaft kommen werde. Als sie in Ländern und Städten predigten, setzten sie ihre Erstlinge, nach Prüfung im Geiste, zu Episkopen und Diakonen der künftigen Gläubigen ein. Und dies war nichts Neues. Denn es war seit langen Zeiten über die Episkopen und Dia-

[18] *Didache* 15,1f. (NIEDERWIMMER 1989, 241).

[19] CLEMENS VON ROM, *Ep. ad Corinthios* 44,4 (LONA 1998, 455).

kone geschrieben. So sagt nämlich die Schrift irgendwo: „Ich werde ihre Episkopen in Gerechtigkeit einsetzen und ihre Diakone in Treue." [20]

Auch unsere Apostel wußten durch unseren Herrn Jesus Christus, daß es Streit geben würde über die Würde des Episkopenamtes. Aus diesem Grund, da sie im voraus vollkommene Erkenntnis empfangen hatten, setzten sie die oben Genannten ein und gaben danach Anweisung, daß, wenn sie entschliefen, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen sollten. Daß nun die, die von jenen oder nachher von anderen angesehenen Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzt wurden und der Herde untadelig gedient haben in Demut, ruhig und ohne Überheblichkeit, (und) von allen über lange Zeit hinweg ein (gutes) Zeugnis erhielten, – daß diese vom Dienst abgesetzt werden, halten wir nicht für recht. Denn es wird für uns keine kleine Sünde sein, wenn wir die, welche untadelig und fromm die Opfer dargebracht haben, vom Episkopenamt absetzen. Selig die vorangegangenen Presbyter, die einen an Frucht reichen und vollkommenen Heimgang hatten. Denn sie brauchen sich nicht zu fürchten, daß jemand sie entfernt von dem für sie errichteten Platz. Wir sehen nämlich, daß ihr einige, die einen guten Wandel führten, aus dem von ihnen untadelig in Ehren gehaltenen Dienst vertrieben habt. [21]

Das dreigestufte Amt des Bischofs – im Sinne des Monepiskopats – sowie des Presbyters und des Diakons hatte sich offenbar in den ersten Jahren des zweiten Jahrhunderts schon in vielen Gemeinden durchgesetzt. Ignatius, der Bischof von Antiochien, hat in seinen sechs Briefen an verschiedene Gemeinden in Kleinasien und in Rom, sowie in seinem *Brief an Polykarp* den Monepiskopat und das dreigestufte Amt nachdrücklich als die gottgewollte Ordnung des kirchlichen Amtes vertreten. In seinen Briefen setzt er voraus, daß es die Ämter in den von ihm angeschriebenen Gemeinden bereits gibt. Er unterstreicht lediglich ihre Bedeutung und mahnt zu ihrer sorgfältigen Wahrnehmung. Er ermuntert die Gemeinden, sich um eine feste Einheit mit ihrem Bischof, dem Presbyterium und den Diakonen zu bemühen. So kann es einmal heißen:

Deshalb gehört es sich für euch, mit des Bischofs Sinn übereinzustimmen, was ihr ja tut. Denn euer Presbyterium, das des Namens und das Gottes würdig ist, ist mit dem Bischof so wie die Saiten mit der Zither verbunden. Darum wird in eurer Einmütigkeit und zusammenklingenden Liebe Jesus Christus besungen. [22]

Der Bischof ist nach Ignatius der Vertreter Gottes, das Presbyterium vergegenwärtigt den Kreis der Apostel, die Diakone sind mit dem Dienst Jesu Christi betraut. Deswegen sollen die Gemeinden den Bischöfen, den Presbytern und den Diakonen untertan sein. So entfaltet sich die aus der wechselseitigen Liebe stammende Einheit aller. Ein bekannter und zugleich ganz charakteristischer Text, der die Lehre vom kirchlichen Amt, wie Ignatius sie den Gemeinden nahelegt, darbietet, findet sich im *Brief an die Gemeinde in Smyrna*:

---

[20] CLEMENS VON ROM, *Ep. ad Corinthios* 42,1-5 (Übersetzung geringfügig verändert gegenüber LONA 1998, 442). Zum Schriftverweis vgl. Jes 60,17.

[21] CLEMENS VON ROM, *Ep. ad Corinthios* 44,1-6 (LONA 1998, 455).

[22] IGNATIUS, *Ep. ad Ephesios* 4,1 (Übersetzung leicht verändert nach LINDEMANN / PAULSEN 1992, 181; vgl. VON BALTHASAR 1984, 71).

> Folgt alle dem Bischof, wie Jesus Christus dem Vater (folgte), und dem Presbyterium wie den Aposteln; die Diakone aber achtet wie Gottes Gebot. Keiner soll etwas von kirchlichen Dingen ohne den Bischof tun. Jene Eucharistie soll als zuverlässig gelten, die unter dem Bischof oder, wem er es anvertraut, stattfindet. Wo der Bischof erscheint, da soll auch die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus sich befindet, auch die katholische Kirche ist. Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder das Liebesmahl zu halten; was jener aber geprüft hat, dies ist Gott wohlgefällig, damit alles, was ihr tut, sicher und zuverlässig sei.[23]

Ignatius von Antiochien hat über das dreigestufte Amt in seinen Briefen mit großem Nachdruck und in auffallend ausführlicher Weise gehandelt. Wenn vom Zweiten Vatikanischen Konzil gesagt wurde, es gebe das dreigestufte Amt *ab antiquo*,[24] so wird man vor allem an das Zeugnis des Ignatius zu denken haben.

In der Frühzeit der Kirche wurde auch über die Spiritualität des Amtes nachgedacht. Das zeigt vor allem der *Zweite Polykarpbrief*, der ebenfalls in die früheste Zeit des 2. Jahrhunderts gehört. In diesem Brief äußert Polykarp unter anderem seinen Schmerz über einen Presbyter namens Valens, der seiner Aufgabe in der Gemeinde geistlich nicht entsprochen habe. So habe er den Erwartungen der Menschen nicht gerecht werden können. Der Maßstab, an dem das Verhalten des Valens gemessen wird, ist eine pastorale Einstellung vor allem den Bedürftigen gegenüber. Während in den Schriften der anderen Apostolischen Väter, sofern sie sich zum Thema ‚kirchliches Amt' geäußert haben, vor allem von den Bischöfen und den Diakonen die Rede war, kommen in diesem Brief des Polykarp vorwiegend die Presbyter zum Zuge. Die Spiritualität der Presbyter soll vor allem durch die Gesinnung der Nähe zu den Armen bestimmt sein:

> Und die Presbyter sollen voll Mitgefühl sein, barmherzig allen gegenüber, die verirrten (Schafe) zur Umkehr bewegen, auf alle Kranken und Schwachen schauen, Witwen, Waisen und Arme nicht im Stich lassen, sondern stets auf das Gute bedacht sein vor Gott und den Menschen, sich enthalten von jeglichem Zorn, von Parteilichkeit, ungerechtem Gericht, weit entfernt sein von jeder Geldliebe, nicht schnell zu ungunsten jemandes etwas glauben, nicht streng im Gericht eingedenk dessen, daß wir alle der Sünde schuldig sind.[25]

3. Die Sakramente in den Schriften der Apostolischen Väter

Auch die Sakramente kommen in den Schriften der Väter ausgiebig zur Sprache, allerdings nicht alle sieben Sakramente, die die Kirche heute und in ihrer Zusammenstellung unter der heiligen Zahl 7 spätestens seit dem hohen Mittelalter kennt. In der

---

[23] IGNATIUS, *Ep. ad Smyrnaeos* 8,1 und 2 (Übersetzung leicht verändert nach LINDEMANN / PAULSEN 1992, 231).

[24] Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, 28.

[25] POLYKARP, *Ep. II* 6,1f. (BAUER 1995, 55).

frühen Kirche, wie sie bei den Apostolischen Vätern erkennbar wird, gab es die Taufe und die Eucharistie, die freilich noch nicht in ihrem sakramentalen Charakter als solchem ausdrücklich gemacht werden. Es ist für diese frühe Zeit nicht vorauszusetzen, daß es so etwas wie einen allgemeinen Sakramentsbegriff gegeben hätte, der dann auch auf die Taufe und die Eucharistie hätte angewandt werden können. Taufe und Eucharistie wurden faktisch vollzogen, und im Rückblick darauf kann man heute sagen, daß in ihnen sakramentale Dimensionen erkennbar sind. Über die Taufe und die Eucharistie hinaus ist dann auch noch die Buße recht breit bezeugt. Ob man dabei freilich an das Bußsakrament denken soll, ist eher fraglich.

3.1 Die Taufe

In den Schriften der Apostolischen Väter kommt die Taufe erstaunlicherweise recht selten vor. In den Briefen des Ignatius findet sich nur eine ganz knappe Erwähnung. Im *Brief an Polykarp* schreibt Ignatius – in freier Anlehnung an den Text des Epheserbriefs über die Waffenrüstung Gottes:

> Die Taufe bleibe eure Bewaffnung, der Glaube der Helm, die Liebe der Speer, die Geduld die Waffenrüstung.[26]

Der wichtigste und klarste Tauftext kommt in der *Didache* vor, wo liturgische Anweisungen zur Taufe gegeben werden. Dabei wird vorausgesetzt, daß die Taufe auf den Namen des dreifaltigen Gottes erfolgt – auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die Taufe soll nach Möglichkeit in fließendem Wasser vollzogen werden. Wenn es nicht zur Verfügung steht, dann soll in anderem Wasser getauft werden. Nur wenn in kaltem Wasser nicht getauft werden kann, darf es in warmem Wasser geschehen. Wenn es anders nicht möglich ist, kann die Taufe auch so gespendet werden, daß Wasser über das Haupt des Täuflings ausgegossen wird – dreimal und auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Auch zur Vorbereitung der Taufe kennt die *Didache* eine Anweisung: sowohl der Täufer als auch der Täufling sollen vor der Taufe fasten.

Eine theologische Reflexion über die Bedeutung der Taufe ist in den Schriften der Apostolischen Väter nur ganz ansatzweise erkennbar. Im *Barnabasbrief* ist einmal von der „Einpflanzung der Gnade der Geistesgabe“ die Rede,[27] an einer anderen Stelle von Neugeburt und Neuschöpfung, wobei man wohl an die Taufe denken kann:

> Dadurch nun, daß er uns durch den Erlaß der Sünden erneuert hat, hat er uns (zu) einem anderen Typus gemacht, so daß wir die Seele wie neugeborene Kinder haben, wie es ja wäre, schüfe er uns neu. Denn die Schrift spricht über uns, wenn er dem Sohn sagt: „Laßt uns gleichwie unser Aussehen und uns ähnlich den Menschen machen, und sie sollen über die Tiere der Erde herrschen und über die Vögel des Himmels und über die Fische des

---

[26] IGNATIUS, *Ep. ad Polycarpum* 6,2 (LINDEMANN / PAULSEN 239); vgl. Eph 6,10-20.

[27] *Barnabae ep.* 1,2 (vgl. PROSTMEIER 1999, 135).

Meeres" (Gen 1,26), und der Herr sagte, als er uns, das schöne Geschöpf, sah: „Wachst und mehrt euch und füllt die Erde" (Gen 1,28).[28]

Hier sind Neugeburt und Neuschöpfung mit dem Gedanken des Sündenerlasses verbunden – sämtlich Motive aus der Theologie der Taufe. Auch der *Zweite Clemensbrief* enthält die eine oder andere Anspielung auf die Taufe. Einmal ist von dem Geschenk des Lichtes die Rede, durch dessen Annahme wir verwandelt werden:

Das Licht nämlich hat er uns geschenkt; wie ein Vater hat er uns ‚Söhne' genannt; als wir zugrundegingen, hat er uns gerettet.[29]

Im selben *Zweiten Clemensbrief* finden sich darüberhinaus Aussagen über die Taufe, bei der die Kirche als gebärende Mutter erkennbar wird:

„Freue dich, Unfruchtbare, die du nicht gebierst; brich aus in Jubel und rufe laut, die du nicht in Wehen liegst; denn zahlreich sind die Kinder der Einsamen, mehr als derjenigen, die den Mann hat" (Jes 54,1). Was (die Schrift) gesagt hat: „Freue dich, Unfruchtbare, die du nicht gebierst", das hat sie über uns gesagt: Unfruchtbar nämlich war unsere Kirche, bevor ihr Kinder gegeben wurden. Was (die Schrift) aber gesagt hat: „Rufe laut, die du nicht in Wehen liegst", das meint: Unsere Gebete in Lauterkeit aufsteigen zu lassen zu Gott, damit wir nicht wie die in Wehen Liegenden verzagen. Was aber (die Schrift) gesagt hat: „Denn zahlreich sind die Kinder der Einsamen, mehr als derjenigen, die den Mann hat" – unser Volk schien ja von Gott verlassen zu sein, doch jetzt, da wir gläubig geworden sind, sind wir mehr geworden als die, die Gott zu haben meinen. Aber auch eine andere Schrift(stelle) sagt: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder" (Mt 9,13b; Mk 2,17b; vgl. Lk 5,32). Das meint: Man muß die, die verlorengehen, retten. Jenes nämlich ist groß und wunderbar – nicht das Stehende zu festigen, sondern das Fallende. So hat auch Christus das, was verlorengeht, retten wollen, und er hat viele gerettet, indem er kam und uns berief, die wir schon verlorengingen.[30]

In bisweilen schwer entzifferbaren Bildern hat schließlich der *Hirt des Hermas* über die Taufe gehandelt. Dort ist etwa von einem mächtigen Turm die Rede, der „auf Wassern errichtet wird". Auf die Frage, warum dies so sei, lautet die Antwort: „weil euer Leben durch das Wasser gerettet worden ist und gerettet werden wird".[31] Mehrfach ist von den ‚Steinen' die Rede, die in den ‚Bau des Turmes' eingefügt sind. Man wird davon ausgehen können, daß diese Steine die Getauften sind, die miteinander die Kirche, das Haus Gottes, ausmachen.[32] Besonders oft geht es um das ‚Siegel', das die erhalten, die zum Glauben gekommen sind. Wer das Siegel erhält, nimmt das Leben an. Dies geschieht im Herabsteigen ins Wasser und im Heraussteigen aus dem Wasser,

---

[28] *Barnabae ep.* 6,11-12 (Übersetzung geringfügig verändert nach PROSTMEIER 1999, 258; vgl. WENGST 1984, 155).

[29] *Clementis ep. II* 1,4 (LINDEMANN / PAULSEN 1992, 155).

[30] *Clementis ep. II* 2,1-7 (Übersetzung leicht verändert nach LINDEMANN / PAULSEN 1992, 157).

[31] *Hermae Pastor, Visiones* III 2,4 und 3,5 (BROX 1991, 117 und 122).

[32] Z. B. *Hermae Pastor, Similitudo* IX 16,1-7; 31,1f.

also in der Taufe.[33] Auch vom „weißen Gewand“ ist einmal die Rede. Es ist denen übergeben, die das Siegel empfangen haben.[34] Dem Verfasser des Werkes ist an einem Motiv besonders gelegen: daß die Taufe in einem entsprechenden Leben zur Auswirkung kommen will. So kann es einmal heißen:

> Die anderen, die nahe ans Wasser fielen und nicht hineinrollen konnten – willst du wissen, wer das ist? Das sind die, die das Wort hörten und auf den Namen des Herrn getauft werden wollten; dann aber denken sie daran, daß sich mit der Wahrheit die sittliche Reinheit verbinden muß, und sie überlegen es sich doch anders und laufen ihren alten Begierden nach.[35]

Der Zusammenhang zwischen Taufe und Leben wird auch hergestellt, wenn es heißt, daß

> alle Völker, die unter dem Himmel wohnen, auf ihr Hören und ihren Glauben hin mit dem Namen <des Sohnes> Gottes benannt worden sind. Als sie das Siegel erhalten hatten, nahmen sie eine einzige Gesinnung an und ein einziges Denken, und ihr Glaube war ein einziger und die Liebe eine einzige, und sie trugen die Geister der Jungfrauen zusammen mit dem Namen.[36]

Aus dem Bewußtsein, daß die Taufe und ein der Taufe entsprechendes Leben eng zusammengehören, stammt dann auch das Anliegen, das den Verfasser des *Hirten des Hermas* besonders bewegt hat: wie es demjenigen ergeht, der einmal getauft war, dann aber sündigend gegen den Sinn seines Getauftseins ernsthaft verstoßen hat. Kann er durch eine Buße in den Stand seines Getauftseins zurückkehren?

Daß die Taufe und ein entsprechendes Leben nicht voneinander getrennt werden dürfen, ist auch die Auffassung der *Didache*, die eine ausführliche ‚Taufkatechese‘ bietet, bevor sie über die Taufliturgie handelt. Die ‚Taufkatechese‘ erstreckt sich über die ersten sechs Kapitel der Schrift. Inhaltlich geht es um ‚die beiden Wege‘. Der eine ist der ‚Lebensweg‘, der andere der ‚Todesweg‘. Bei der Beschreibung des ‚Lebensweges‘ greift der Didachist gern auf Motive aus der Bergpredigt zurück. Worin der ‚Todesweg‘ besteht, wird durch Hinweise auf die biblischen Lasterkataloge erläutert.

Die knappen Texte, die die Apostolischen Väter zur Taufe geschrieben haben, berühren die theologischen, die liturgischen und die ethischen Aspekte dieses ersten und grundlegenden Sakraments. Daß viele die Taufe betreffende Erkenntnisse späterer Zeiten hier noch nicht anklingen, versteht sich von selbst. In diesem Sinne sind die Aussagen der Apostolischen Väter noch unentfaltet-ursprünglich und weitgehend noch von einem Suchen und Tasten bestimmt. Dennoch sind sie bereits so weit profi-

---

33 Z. B. *Hermae Pastor, Similitudines* VIII 2,2.4; 6,3; IX 16,1-7; IX 17,4; IX 31,1f.
34 *Hermae Pastor, Similitudo* VIII 2,2.4.
35 *Hermae Pastor, Visio* III 7,3 (BROX 1991, 124).
36 *Hermae Pastor, Similitudo* IX 17,4 (BROX 1991, 435f.).

liert, daß man erkennt: die Taufe gehört zu den ganz wichtigen Vollzügen auch schon der frühen Kirche.

3.2 Die Eucharistie

In der frühen Kirche wurde die Eucharistie regelmäßig gefeiert. Sie war schon bald der grundlegende gottesdienstliche und geistliche Vollzug der frühen Christengemeinde. In den Schriften der Apostolischen Väter ist freilich nicht allzu häufig von der Eucharistie die Rede. Nur die *Ignatiusbriefe* und die *Didache* sprechen über sie. Dabei lassen sie keine zusammenhängende eucharistische Theologie erkennen. Am ehesten lassen sich einige Formulierungen in den *Ignatiusbriefen* auf eine vertiefte Reflexion hin deuten. So heißt es im *Brief des Ignatius an die Smyrnäer*, die Eucharistie sei „das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ..., das für unsere Sünden gelitten" und „das der Vater in seiner Güte auferweckt" habe.[37] Im *Brief an die Epheser* nennt Ignatius die Eucharistie eine „Unsterblichkeitsarznei", ein „Gegengift gegen den Tod", eine „Gabe, um immerfort in Jesus Christus zu leben".[38] Ansonsten ist Ignatius vor allem an der Eucharistieparänese interessiert. Im *Epheserbrief* ruft er zu häufigerer Teilnahme an der Eucharistie auf:

> So bemüht euch nun, häufiger zusammenzukommen zum Herrenmahl Gottes und zum Lobpreis. Denn wenn ihr häufig zusammenkommt, werden die Mächte Satans vernichtet, und das von ihm drohende Verderben zerbricht an eurer Glaubenseinigkeit.[39]

Hier taucht bereits das Motiv der Einheit und Einigkeit unter den Eucharistie Feiernden auf, das Ignatius auch sonst betont, wobei er darauf hinweist, daß diese Einheit und Einigkeit in der Verbindung mit dem Bischof und dem Presbyterium konkret wird. Im *Epheserbrief* heißt es,

> daß ihr alle Mann für Mann, jeder einzelne ohne Ausnahme, gemeinsam in Gnade zusammenkommt, in *einem* Glauben und in Jesus Christus, ... um dem Bischof und dem Presbyterium zu gehorchen mit ungeteiltem Sinn, *ein* Brot brechend.[40]

Und im *Brief an die Philadelphier* finden sich diese Sätze:

> Deshalb seid bedacht, *eine* Eucharistie zu gebrauchen – denn *ein* Fleisch unseres Herrn Jesus Christus (gibt es nur) und *einen* Kelch zur Einigung seines Blutes, *einen* Altar, wie *einen* Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitsklaven – damit ihr, was immer ihr tut, nach Gottes Weise tut.[41]

---

[37] IGNATIUS, *Ep. ad Smyrnaeos* 7,1 (LINDEMANN / PAULSEN 1992, 231).
[38] IGNATIUS, *Ep. ad Ephesios* 20,2 (LINDEMANN / PAULSEN 1992, 191).
[39] IGNATIUS, *Ep. ad Ephesios* 13,1 (LINDEMANN / PAULSEN 1992, 187).
[40] IGNATIUS, *Ep. ad Ephesios* 20,2 (LINDEMANN / PAULSEN 1992, 191).
[41] IGNATIUS, *Ep. ad Philadelphios* 4 (LINDEMANN / PAULSEN 1992, 221).

Ignatius, der Bischof von Antiochien, der nach Rom ging, wo ihn der Märtyrertod erwartete, hat offenbar selbst ein tiefes geistliches Verhältnis zum Geheimnis der Eucharistie entwickelt. So konnte er sein Lebensopfer deuten und bestehen. Im *Brief an die Römer* hat Ignatius geschrieben:

> Ich freue mich nicht an vergänglicher Nahrung und den Freuden dieses Lebens. Brot Gottes will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, der aus dem Samen Davids stammt, und zum Trank will ich sein Blut, das ist die unvergängliche Liebe.[42]

Von daher konnte er dann seinen zum Zeugnis für Christus dahinzugebenden Leib als ein eucharistisches Brot verstehen. Dies kommt in dem berühmten und bewegenden Text zum Ausdruck, der ebenfalls im *Brief an die Römer* steht:

> Ich schreibe an alle Kirchen und schärfe allen ein, daß ich freiwillig für Gott sterbe, wenn anders ihr mich nicht hindert. Ich ermahne euch, mir kein unzeitiges Wohlwollen zu erzeigen. Laßt mich der wilden Tiere Fraß sein, durch die es möglich ist, zu Gott zu gelangen. Gottes Weizen bin ich und durch der wilden Tiere Zähne werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot des Christus erfunden werde.[43]

Ignatius von Antiochien hat sich zwar nur in knappen Texten zur Eucharistie geäußert. Aber was sich dabei zeigt, läßt doch darauf schließen, daß ihm die Eucharistie ein besonders wichtiger Vollzug seines bischöflichen und dann auch persönlichen Lebens gewesen ist. Er hatte eine tiefe Einsicht in das Geheimnis der Eucharistie. Nur unter dieser Voraussetzung lassen sich die Aussagen, die er hinterlassen hat, in ihrer Tragweite nachvollziehen. Ignatius hatte ohne Zweifel einen lebendigen Sinn für die christologischen, die ekklesiologischen und die spirituellen Dimensionen der Eucharistie.

Abgesehen von Ignatius von Antiochien bringt nur noch die *Didache* einen Text zur Eucharistie. Dieser Text ist ebenso berühmt wie hinsichtlich seiner richtigen Auslegung umstritten. Der Text findet sich als 9. und 10. Kapitel der *Didache* und enthält im Sinne einer Agende Anweisungen zu den liturgischen Abläufen. Die beiden Kapitel haben diesen Wortlaut:

> 9,1-5: (1) Was aber die Eucharistie betrifft, so sagt folgendermaßen Dank. (2) Zuerst in bezug auf den Kelch: Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechts, den du uns geoffenbart hast durch Jesus, deinen Knecht; Dir sei Ehre in Ewigkeit. (3) In bezug auf das Brot aber: Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns geoffenbart hast durch Jesus, deinen Knecht; Dir sei Ehre in Ewigkeit. (4) Wie dies <Brot> zerstreut war auf den Bergen und gesammelt eins wurde, so möge gesammelt werden deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich. Denn

[42] IGNATIUS, *Ep. ad Romanos* 7,3 (LINDEMANN / PAULSEN 1992, 216f.).

[43] IGNATIUS, *Ep. ad Romanos* 4,1f. (leicht verändert nach LINDEMANN / PAULSEN 1992, 211).

dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit. (5) Keiner aber esse oder trinke von eurer Eucharistie, außer den auf den Namen des Herrn Getauften; denn auch im Bezug darauf hat der Herr gesagt: „Gebt nicht das Heilige den Hunden!“ (Mt 7,6).[44]

10,1-7: (1) Nach der Sättigung aber sagt folgendermaßen Dank: (2) Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du hast wohnen lassen in unseren Herzen, und für die Erkenntnis und (den) Glauben und (die) Unsterblichkeit, die du uns geoffenbart hast durch Jesus, deinen Knecht. Dir sei Ehre in Ewigkeit. (3) Du, Herr, Allherrscher, hast alles geschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zum Genuß, damit sie dir danken; uns aber hast du geschenkt geistliche Speise und (geistlichen) Trank und ewiges Leben durch Jesus, deinen Knecht. (4) Für alles danken wir dir, weil du mächtig bist. Dir sei Ehre in Ewigkeit. (5) Gedenke, Herr, deiner Kirche, sie zu erretten von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe, und führe sie zusammen von den vier Winden <...> in dein Reich, das du ihr bereitet hast. Denn dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit. (6) Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt! Hosanna dem Gotte Davids! Wenn einer heilig ist, komme er. Wenn er (es) nicht ist, tue er Buße. Maranatha. Amen. (7) Den Propheten aber erlaubt, Dank zu sagen, wieviel sie wollen.[45]

Zu diesem Agendentext gibt es viele Deutungen. Mit Kurt Niederwimmer[46] wird man sich auf festem Boden befinden, wenn man einen Teil von Vers 10,6 zum Schlüssel für die Interpretation macht. Der entscheidende Satz steht fast am Ende des Gesamttextes und lautet: „Wenn einer heilig ist, komme er.“ Dieser Ruf kann als Auftakt zur sakramentalen Eucharistiefeier gelten, die – so ist anzunehmen – genau dort beginnen würde, wo der *Didache*-Text endet. Gesetzt den Fall, der Didachist hätte auch für die sakramentale Eucharistiefeier die entsprechenden Texte aufgeführt, so wäre dort vom Essen und Trinken des Leibes und Blutes des Herrn die Rede, es wäre der biblische Einsetzungsbericht zitiert worden, und es gäbe vielleicht ein Epiklesegebet. Dies sind alles Mutmaßungen, die man jedoch daraufhin anstellen kann, daß die Aufforderung „Wenn einer heilig ist, komme er“ nur als Auftakt zur sakramentalen Eucharistiefeier, die sogleich folgt, sinnvoll ist. Wenn dies zutrifft, so gehören die in den Kapiteln 9 und 10 aufgeführten Gebete und Weisungen zum Vorraum der sakramentalen Eucharistiefeier. Er wird durch eine Art Sättigungsmahl gebildet, das freilich auf die ausdrückliche Eucharistie zuläuft. Nun könnte man einwenden: schon im ersten Vers des 9. Kapitels findet sich der Begriff ‚Eucharistie‘, und deswegen ist alles, was dann folgt, schon auf die eigentliche Eucharistie hin zu verstehen. Diesem Einwand wird man so begegnen können, daß man sagt: der Begriff Eucharistie, wie er gleich am Beginn des Kapitels 9 vorkommt, ist in einem weiteren und offeneren Sinn zu interpretieren, so daß er dann auch das Sättigungsmahl mit umschließt.

In den Versen 1-4 des 9. Kapitels ist ein zweiteiliges Dankgebet zitiert, das bei dem der eigentlichen Eucharistiefeier vorausgehenden Sättigungsmahl gesprochen werden

---

[44] Übersetzung nach NIEDERWIMMER 1989, 180f.

[45] NIEDERWIMMER 1989, 193.

[46] NIEDERWIMMER 1989, 179.

soll. In seinem ersten Teil geht es um den Dank über dem Kelch, im zweiten Teil um den Dank über dem Brot. Der Dank ist beide Male an den Vater im Himmel gerichtet. Sowohl der Wein als auch das Brot werden als Symbole seines Sohnes und Knechtes Jesus Christus verstanden, in dem und durch den der Vater Leben und Erkenntnis geschenkt hat. Der Blick auf das Brot setzt sich in einer Bitte für die Kirche fort: wie das Brot aus vielen Körnern geworden ist, so soll auch die Kirche in den vielen Gliedern die eine sein. „Wie dies <Brot> zerstreut war auf den Bergen und gesammelt wurde, so möge gesammelt werden deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich."[47]

Auf das doppelte Dankgebet über Wein und Brot folgt in Vers 5 noch eine Anweisung in bezug auf die Teilnahme an der Eucharistie. Der Vers wirkt an dieser Stelle verfrüht; denn was er sagt, ist auf die Teilnahme an der *sakramentalen* Eucharistie zu beziehen. Sie bleibt denen vorbehalten, die zur Kirche, dem Leib Christi, gehören. Eine passendere Stelle für diese Anweisung wäre das Ende des folgenden Kapitels gewesen. Es ist nicht klar, ob dieser Vers nicht auch erst nachträglich dorthin gesetzt wurde, wo er sich nun findet.

Im 10. Kapitel setzt der erste Vers mit der Formulierung „Nach der Sättigung" ein. Es beginnt also etwas Neues, aber andererseits noch nicht die sakramentale Eucharistiefeier. Man kann das Dankgebet, das den Inhalt des 10. Kapitels bildet, wohl am ehesten mit dem vergleichen, was man in späteren Zeiten die ‚Präfation' nannte – ein Gebet des Dankes an Gott den Vater für die Gaben, die er den Menschen in seiner Schöpfung und durch Jesus Christus geschenkt hat. Dieses Dankgebet entfaltet sich in drei Abschnitten. Es lehnt sich übrigens an jüdische Vorlagen an, die freilich ins Christliche hinein weiterentwickelt worden sind. Konkret wird gedankt für die Einwohnung des Namens Gottes in den Herzen der Gläubigen, für Erkenntnis und Glaube und für die Unsterblichkeit. Weiter wird gedankt für die Gaben der Schöpfung, für Speise und Trank und dann auch für die geistliche Speise und den geistlichen Trank. Und dann wird eine Bitte gesprochen für die Kirche, daß Gott sie vor allem Bösen bewahren und in der Liebe vollenden möge. Von allüberall her soll sie sich sammeln auf das Reich hin, das Gott ihr bereitet hat.

Diese ‚Präfation' ist noch dadurch gekennzeichnet, daß sie in einer frühchristlich-eschatologischen Perspektive steht. Sie enthält zum einen die Bitte „Es komme die Gnade und es vergehe die Welt!" und zum anderen den Ruf „Maranatha. Amen!" Die *Didache*-‚Präfation' hat übrigens auch zum ersten Mal das ‚Hosanna', das ja auch die späteren eucharistischen Hochgebete kennzeichnet.

Das 9. und 10. Kapitel der *Didache* bietet also einen im weiteren Sinne ‚eucharistischen' Text. Ein Formular für eine sakramentale Eucharistiefeier im engeren Sinne liegt nicht vor. Wenn es ein solches gäbe, so würde es sich sinnvollerweise dort anfügen, wo der jetzige Text endet, freilich so endet, daß er in dem „Wenn einer heilig ist, komme er" über sich auf die Eucharistiefeier selbst hinausweist. So knapp letztlich die Texte der *Didache* sind, sie lassen doch erkennen, daß sie auf einer tiefen Einsicht in

---

[47] *Didache* 9,4 (Übersetzung nach NIEDERWIMMER 1989, 180f.).

das Geheimnis der Eucharistie beruhen. Schöpfungstheologische und eschatologische Dimensionen kommen ebenso zum Zuge wie christologische und ekklesiologische Motive.

3.3 Die Buße

Die Schriften der Apostolischen Väter bieten eine Reihe von Texten über die Buße. Dabei geht es um die den Christen nachdrücklich empfohlene, stets zu übende *Haltung* der Buße, die sich freilich hier und da zu einem ausdrücklichen und in diesem (noch ganz unentfalteten) Sinn sakramentalen Vollzug im Raum der Kirche verdichten kann. Letzteres dürfte vor allem in den Erörterungen gemeint sein, die sich im *Hirten des Hermas* finden.

Einen wichtigen, wenngleich knappen Text zur Buße, die die Elemente Bekenntnis und Versöhnung umgreift, bringt die *Didache*. Der hier gemeinte Vollzug hat die geistliche Vorbereitung auf die Teilnahme an der sonntäglichen Herrenmahlfeier zum Ziel. Er läßt an die Weisung Jesu in der Bergpredigt denken, derzufolge jeder, der seine Opfergabe zum Altar zu bringen sich anschickt, sich zuvor mit seinem Bruder versöhnen soll (vgl. Mt 5,23f.). Der Text in der *Didache* lautet:

> Wenn ihr aber am Herrentag zusammenkommt, dann brecht das Brot und sagt Dank, nachdem ihr zuvor eure Übertretungen bekannt habt, damit euer Opfer rein sei. Keiner aber, der einen Streit mit seinem Nächsten hat, soll mit euch zusammenkommen, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht entweiht werde. Das ist nämlich (der Sinn) des vom Herrn Gesagten: „An allem Ort und (jeder) Zeit (ist) mir ein reines Opfer darzubringen; denn ein großer König bin ich, spricht der Herr, und mein Name wird bewundert unter den Heiden" (Mal 1,11.14).[48]

Man kann sich fragen, vor wem das Bekenntnis der Übertretungen, von dem der Text spricht, abzulegen ist. Da es sich offenbar um einen ausdrücklichen Vollzug handelt, wird man mit einem irgendwie liturgisch geprägten Rahmen rechnen müssen, in dem dann auch derjenige konkret anwesend ist, der das Bekenntnis entgegennimmt und lossprechend beantwortet. Doch sagt der Didachist dies nicht selbst, und so bleibt bezüglich der bestimmten Abläufe eine Unsicherheit zurück.

Zu vergleichbaren Überlegungen geben die Texte des *Hirten des Hermas* Anlaß. In dieser Schrift ist die Buße nach der Taufe das bestimmende Thema. Der *Hirt des Hermas* sieht in der Taufe die entscheidende Wende im Leben eines Menschen. In ihr geschieht grundlegend die Vergebung der Sünden. Wer die Taufe empfangen hat und von seinen Sünden befreit ist, dem ist es dringend aufgegeben, nicht erneut zu sündigen. Andernfalls widerspräche er dem, was ihm in seiner Taufe geschenkt worden ist und wozu er sich im Taufempfang entschieden hat. Nun rechnet aber der *Hirt des Hermas* und hinter dieser Schrift wohl die Gemeinde, deren Praxis sie spiegelt, damit,

---

[48] *Didache* 14,1-3 (NIEDERWIMMER 1989, 234).

daß die Getauften dem Anspruch bisweilen nicht gerecht werden, der im Empfang der Taufe liegt. Es gibt die Sünde der Getauften. Im Blick darauf legt der *Hirt des Hermas* dar, daß es noch einmal eine Bußmöglichkeit für den getauften Sünder gibt. Die Schrift sagt nichts darüber, wie eine solche zweite Sündenvergebung – nach der ersten Sündenvergebung, die in der Taufe geschieht – gestaltet ist. Daß es aber einen geformten Ablauf gegeben haben muß, ist vorauszusetzen; sonst wäre die Rede von der Buße als der zweiten Sündenvergebung nicht verständlich. Diese muß eine genauso bestimmte Gestalt aufgewiesen haben wie schon die Taufe, die ja auch ein konkret gestaltetes Ereignis ist. Wie sollte man sich den hier vorausgesetzten Ablauf der Buße vorstellen? Der *Hirt des Hermas* gibt dafür keine Hinweise. Aber in der Natur der Sache liegt es, daß zum einen ein irgendwie kirchlich-öffentlicher Rahmen vorauszusetzen ist und zum zweiten die Elemente Bekenntnis und Versöhnung vorkommen. Die beiden deutlichsten Texte zur Möglichkeit einer *paenitentia secunda* im *Hirten des Hermas* finden sich in *Visio* II 1-3 und *Mandatum* IV 3. Aus dem zweiten dieser Texte sei die entscheidende Passage zitiert:

> Ich sprach: „Herr, ich möchte noch weiterfragen." „Sprich nur", sagte er. Ich sagte: „Von einigen Lehrern habe ich gehört, Herr, daß es keine andere Buße gibt als die, da wir ins Wasser hinabgestiegen sind und die Vergebung unserer früheren Sünden erlangt haben." Er sprach zu mir: „Du hast recht gehört. So ist es tatsächlich. Wer nämlich die Sündenvergebung erlangt hatte, der hätte nicht mehr sündigen dürfen, sondern sollte in Reinheit leben. – Wenn du aber schon alles so genau fragst, dann will ich dir auch folgendes kundtun, ohne damit denen, die künftig zum Glauben kommen werden, oder denen, die jetzt gerade zum Glauben an den Herrn gekommen sind, einen Vorwand (zum Sündigen nach der Taufe) zu geben, denn die jetzt zum Glauben gekommen sind oder in Zukunft zum Glauben kommen, haben keine Bußmöglichkeit für ihre Sünden (nach der Taufe), aber sie haben Vergebung ihrer früheren Sünden. Denen also, die schon seit längerer Zeit berufen sind, hat der Herr eine Bußmöglichkeit angesetzt. Denn weil er die Herzen kennt und alles vorherweiß, wußte der Herr um die Schwachheit der Menschen und um die Verschlagenheit des Teufels, daß er den Dienern Gottes Schlimmes antut und Böses zufügt. In seinem großen Erbarmen hat sich der Herr darum über sein Geschöpf erbarmt und diese (Möglichkeit zur) Buße angesetzt, und mir wurde die Durchführung dieser Buße übertragen. Aber ich sage dir", sprach er, „wenn einer nach jener großen und erhabenen Berufung vom Teufel versucht wird und sündigt, dann hat er eine einzige (Möglichkeit zur) Buße; wenn er danach weiter sündigt und dann Buße tut, so nützt das einem Menschen in dieser Situation aber nichts mehr, denn er wird wohl kaum noch das Leben erlangen." Da sagte ich zu ihm: „Es hat neue Lebensgeister in mir geweckt, daß ich das so klar von dir gesagt bekommen habe; denn nun weiß ich, daß ich gerettet werde, wenn ich keine weiteren Sünden tue." „Du wirst gerettet", sprach er, „und alle, die es so machen."[49]

Im übrigen sind die Texte, die der *Hirt des Hermas* zum Thema ‚Buße und Sündenvergebung für den Getauften' bringt, von anderen Texten umgeben, in denen er über den Sinn der Buße als christlicher Haltung handelt. So spricht er beispielsweise einmal

---

[49] *Hermae Pastor, Mandatum* IV 3,1-7 (Brox 1991, 203).

davon, daß das Bußetun dem Büßenden zu lebenswichtigen Einsichten verhilft. In *Mandatum* IV 2 heißt es:

> Er antwortete mir: „Ich bin für die Buße zuständig und schenke all denen Einsicht, die Buße tun. Oder meinst du nicht", sagte er, „daß gerade das Bußetun selbst Einsicht bedeutet? Das Bußetun", sagte er, „bedeutet tiefe Einsicht. Der Sünder sieht nämlich ein, daß er Böses getan hat vor dem Herrn, und in seinem Herzen steigt auf, was er getan hat. Er tut Buße und tut nun nicht mehr das Böse, sondern er tut mit allem Nachdruck das Gute. Er erniedrigt und quält sich, weil er gesündigt hat. – Da siehst du, daß die Buße tiefe Einsicht bedeutet." Ich sagte: „Herr, darum erkundige ich mich bei dir ja so genau nach allem, vor allem weil ich ein Sünder bin, damit ich weiß, welche Werke ich tun muß, um das Leben zu erlangen, denn meine Sünden sind zahlreich und vielfältig." Er sagte: „Du wirst das Leben erlangen, wenn du meine Gebote einhältst und nach ihnen lebst. Jeder, der diese Gebote hört und einhält, wird für Gott leben."[50]

Schließlich enthalten noch der *Erste* und der *Zweite Clemensbrief* längere und geistlich erstaunlich anregende Texte zur Buße. Buße bedeutet in diesen Texten freilich nicht ‚Bußsakrament', sondern die allgemeine Haltung der Buße, die der Christ ständig zu üben bemüht sein soll. Diese Haltung der Buße umfaßt nahezu den ganzen christlichen Lebensvollzug. In der griechischen Urfassung der beiden *Clemensbriefe* ist dort, wo in den deutschen Übersetzungen in der Regel das Wort ‚Buße' steht, von der *metánoia* die Rede. *Metánoia* aber kann auch mit ‚Umkehr' übersetzt werden, Umkehr als Abkehr von der in sich verschlossenen Welt und Hinkehr zu dem sich der Welt zuneigenden Gott. Damit deckt der Begriff der Buße, wie er im *Ersten* und im *Zweiten Clemensbrief* vorkommt, ein breites Spektrum von Teilmotiven ab. Die so verstandene Buße wird in mehrfacher Weise beleuchtet. Einige Gehalte, die dabei hervortreten, seien im folgenden in einer eher unsystematischen Reihung vorgeführt.

Im *Ersten Clemensbrief* wird die Buße als eine Gnade bezeichnet, die uns durch den gekreuzigten Christus erwirkt worden ist:

> Blicken wir hin auf das Blut Christi, und erkennen wir, wie kostbar es seinem Vater ist, denn, um unseres Heiles willen vergossen, hat es der ganzen Welt die Gnade der Buße gebracht.[51]

Gewöhnlich wird ein so enger Rückbezug der Buße auf Jesus Christus in den Schriften der Apostolischen Väter nicht hergestellt. In diesem Sinn bildet der zitierte Text eine gewisse Ausnahme. Im selben *Ersten Clemensbrief* wird an einige Stellen aus dem Alten Testament erinnert, an denen Menschen zur Buße eingeladen und aufgefordert werden – sei es durch von Gott beauftragte Menschen (Noach; Jonas), sei es durch Gott selbst.[52]

---

[50] *Hermae Pastor, Mandatum* IV 2,2-4 (BROX 1991, 202f.).
[51] CLEMENS VON ROM, *Ep. ad Corinthios* 7,4 (LONA 1998, 173f.).
[52] CLEMENS VON ROM, *Ep. ad Corinthios* 7,5-8,5.

Im *Zweiten Clemensbrief* wird die Bedeutung der Buße darin gesehen, daß sie zum gelebten Beleg für die Wahrheit des Wortes Gottes vor den Heiden wird. So kann es einmal heißen:

> Denn wenn die Heiden aus unserem Mund die Worte Gottes hören (und feststellen), wie schön und groß sie sind, so bewundern sie diese; dann, wenn sie unsere Werke beobachten (und feststellen), daß sie nicht den Worten entsprechen, die wir reden, wenden sie sich davon ab zur Lästerung und sagen, es sei irgendeine Fabel und Betrug. Wenn sie nämlich von uns hören, daß Gott sagt: „Ihr habt keinen Dank, wenn ihr die liebt, die euch lieben, sondern ihr habt Dank, wenn ihr die Feinde liebt und die, die euch hassen" (vgl. Lk 6,27.32.35; Mt 5,44.46) – wenn sie das hören, bewundern sie das Übermaß der Güte. Wenn sie aber sehen, daß wir nicht nur die, die uns hassen, nicht lieben, sondern nicht einmal die, die (uns) lieben, so lachen sie über uns, und folglich wird der Name gelästert.[53]

An einer anderen Stelle wird die Dringlichkeit des Bußetuns damit begründet, daß die Zeit bis zum Tag des Gerichts, an dem „‚einige' der Himmel und die ganze Erde zerschmelzen, wie Blei über dem Feuer zerschmilzt", begrenzt ist.[54] Und wenn das Bußetun jetzt mühsam ist – schon bald wird sich der Lohn der Freude einstellen. Deswegen gilt:

> Also wollen wir die Gerechtigkeit tun, damit wir am Ende gerettet werden. Selig, die diesen Anordnungen gehorchen! Wenn sie auch kurze Zeit Böses erleiden in dieser Welt, so werden sie die unsterbliche Frucht der Auferstehung ernten. Der Fromme also soll sich nicht betrüben, wenn er in den gegenwärtigen Zeiten Ungemach erleidet: Glückselige Zeit erwartet ihn. Er wird droben mit den Vätern wieder lebendig sein und Freude haben in ungetrübter Ewigkeit.[55]

Ein weiteres Motiv, das im *Zweiten Clemensbrief* im Blick auf den Vollzug der Buße entfaltet wird, betrifft das Miteinander der Christen. Es genügt nicht, daß die einzelnen sich darum bemühen; wichtig ist es, daß alle einander dabei helfen, damit alle vor Gottes Gericht bestehen können. So kann es einmal heißen:

> Laßt uns also einander helfen, um auch die Schwachen mit Rücksicht auf das Gute zu fördern, damit wir alle gerettet werden; und laßt uns einander zurechtbringen und ermahnen. ... wir wollen uns bemühen, Fortschritte zu machen in den Geboten des Herrn, damit wir alle einmütigen Sinnes versammelt sind zum Leben. Es hat nämlich der Herr gesagt: „Ich komme, um zu versammeln alle Völker, Stämme und Zungen." Das meint aber den Tag seiner Epiphanie, wenn er kommt und uns erlösen wird, einen jeden gemäß seinen Werken.[56]

---

[53] *Clementis ep. II* 13,3-4 (nach LINDEMANN / PAULSEN 1992, 167; Übersetzung hier und an den folgenden drei Stellen leicht verändert).

[54] *Clementis ep. II* 16,3 (vgl. LINDEMANN / PAULSEN 1992, 169).

[55] *Clementis ep. II* 19,3f. (vgl. LINDEMANN / PAULSEN 1992, 173).

[56] *Clementis ep. II* 17,2; 17,3f. (vgl. LINDEMANN / PAULSEN 1992, 171).

Die Schriften der Apostolischen Väter belegen, daß das Thema ‚Buße' in der frühen Kirche eine große Bedeutung hatte. Dabei ist es nicht verwunderlich, daß die *metánoia* viele Dimensionen aufweist. Auf der einen Seite ist durchaus mit einem sakramentalen Akt zu rechnen, selbst wenn seine genaueren Konturen entweder für uns nicht recht erkennbar sind oder auch noch gar nicht entfaltet waren. Auf der anderen Seite handelt es sich um eine – oder: die – Grundhaltung der Christen, die in der Hinwendung zu Gott und seinem Evangelium besteht und sich in einem entsprechenden Leben darstellt.

Zusammenfassung

Zu Beginn wurden alle Schriften der Apostolischen Väter in Kürze vorgestellt. Beim Durchgang durch diese Schriften hat sich nun gezeigt, daß nur einige von ihnen das kirchliche Amt, die Taufe, die Eucharistie und die Buße ansprechen. So geht beispielsweise die *Schrift des Papias* auf keines dieser Themen ein. Dasselbe gilt für das *Martyrium des Polykarp*. Die *Didache* hat Texte zu allen vier Themen, und sie sind in ihrer Kraft und Prägnanz von besonderer Bedeutung. Die *Ignatiusbriefe* ragen durch ihre nachdrücklich vorgestellte Theologie des dreigestuften Amtes hervor. Entsprechendes gilt für die beiden *Clemensbriefe* in bezug auf die Buße, die freilich auch im *Hirten des Hermas* deutlich zur Sprache kommt. Dort geht es um die noch einmal gewährte Möglichkeit der Sündenvergebung durch die Buße nach dem Empfang der Taufe. Die Schriften der Apostolischen Väter sind Zeugen einer ganz frühen Phase der christlichen Kirchen- und Theologiegeschichte. Was sie über das kirchliche Amt und über die Sakramente erkennen lassen, hat den Charakter des Ursprünglichen und noch nicht vielfach Entfalteten. Aber gerade so tritt auch Wesentliches zutage. Dieses zeigt sich – im Rückblick von heute aus – als das Frühe und Erstliche, aus dem das Spätere und Heutige sich entwickelt hat. Bei allen Differenzen zwischen dem Frühen und dem Späteren treten die Kontinuitäten überaus deutlich hervor. Sie können bewußt machen, daß das Amt und die Sakramente Elemente der Kirche Jesu Christi sind, die über Raum und Zeit hin die eine und apostolische ist und bleibt.

Bibliographie

Quellen

Barnabae ep.

Barnabasbrief, in: *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von K. WENGST [= *Schriften des Urchristentums* 2], Darmstadt 1984, 103-202.

CLEMENS VON ROM, *Ep. ad Corinthios*

CLEMENS VON ROM, *Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther*, übersetzt und eingeleitet von G. SCHNEIDER [= *FC* 15], Freiburg u. a. 1994.

Clementis ep. II

Zweiter Clemensbrief, in: *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. FUNK / K. BIHLMEYER und M. WHITTAKER mit Übersetzungen von M. DIBELIUS und D.-A. KOCH neu übersetzt und herausgegeben von A. LINDEMANN und H. PAULSEN, Tübingen 1992, 152-175.

Didache

Didache. Zwölf-Apostel-Lehre, übersetzt und eingeleitet von G. SCHÖLLGEN (zusammen mit *Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung*, übersetzt und eingeleitet von W. GEERLINGS) [= *FC* 1], Freiburg u.a. 1991, 23-139.

IGNATIUS VON ANTIOHIEN, *Epistolae*

Die Briefe des Ignatius von Antiochien, in: *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. FUNK / K. BIHLMEYER und M. WHITTAKER mit Übersetzungen von M. DIBELIUS und D.-A. KOCH neu übersetzt und herausgegeben von A. LINDEMANN und H. PAULSEN, Tübingen 1992, 176-241.
IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Die sieben Briefe*, in: *Die apostolischen Väter. Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna*, neu übersetzt und eingeleitet von H.U. VON BALTHASAR [= *Christliche Meister* 24], Einsiedeln 1984, 67-110.

Weitere Quellen werden nach den Übersetzungen in den unten genannten Kommentaren zitiert.

Studien

BAUER 1995

J.B. BAUER, *Die Polykarpbriefe übersetzt und erklärt* [= *KAV* 7], Göttingen 1995.

BROX 1991

N. BROX, *Der Hirt des Hermas übersetzt und erklärt* [= *KAV* 8], Göttingen 1991.

BROX 2002

N. BROX, Hermas (Hirt des Hermas), in: S. DÖPP / W. GEERLINGS (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg [3]2002, 319f.

BUSCHMANN 1998
G. BUSCHMANN, *Das Martyrium des Polykarp übersetzt und erklärt* [= *KAV* 6], Göttingen 1998.

GÜNTHER 1997
M. GÜNTHER, *Einleitung in die Apostolischen Väter* [= *Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums* 4], Frankfurt 1997.

HÜBNER 1997
R.M. HÜBNER, Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: *ZAC* 1 (1997), 44-72.

LONA 1998
H.E. LONA, *Der Erste Clemensbrief übersetzt und erklärt* [= *KAV* 2], Göttingen 1998.

NIEDERWIMMER 1989
K. NIEDERWIMMER, *Die Didache übersetzt und erklärt* [= *KAV* 1], Göttingen 1989.

PROSTMEIER 1999
F.R. PROSTMEIER, *Der Barnabasbrief übersetzt und erklärt* [= *KAV* 8], Göttingen 1999.

SCHÖLLGEN 1998
G. SCHÖLLGEN, Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkungen zu den Thesen Reinhard M. Hübners, in: *ZAC* 2 (1998), 16-25.

Irenäus von Lyon: Mann der Kirche und Lehrer der Kirche

Bernard Sesboüé SJ

Die Kirche ist im Werk des Irenäus allgegenwärtig; sie wird im Rahmen seiner Schriften viele Male erwähnt und ausdrücklich zur Sprache gebracht. Doch mehr noch: die Kirche ist im Hintergrund all seiner Texte gegenwärtig. Sie wohnt seinem schriftstellerischen Ich inne. Denn Irenäus lebt in der Kirche: er wohnt in der Kirche, und die Kirche wohnt in ihm. Kann man von jedem Lehrer der Kirche zutreffend sagen, daß er *in medio ecclesiae* gesprochen hat, so trifft dies besonders für Irenäus zu. Die Kirche ist – bei ihm zugleich bewußt und unbewußt – der Ort und das Umfeld, von dem ausgehend und innerhalb dessen er spricht. Irenäus ist ein Mann der Kirche, bevor er ein Lehrer der Kirche ist. So präsentiert ihn nach den Worten des Eusebius die christliche Gemeinde von Lyon dem Bischof von Rom:

> Wir haben unseren Bruder und Gefährten Irenäus beauftragt, dir diese Briefe zu überbringen, und wir bitten dich, ihm Beachtung zu schenken wegen seines Eifers für den Bund Christi. Wenn wir wüßten, daß der Stand jemandem Gerechtigkeit verschaffe, hätten wir ihn dir vor allem als einen Presbyter der Kirche, was er tatsächlich ist, vorgestellt.[1]

Aus diesem Grund muß eine Studie über die Kirche bei Irenäus auf die beiden folgenden Aspekte zu sprechen kommen: Sie muß zunächst auf den kirchlichen Nährboden seiner theologischen Argumentation zurückgehen und sodann seine Theologie der Kirche im Rahmen seiner Konzeption der Heilsgeschichte darstellen. Die vorliegende Studie hat als vorrangiges Ziel, ein persönliches Zeugnis zu gewinnen – in seiner Einfachheit und in der Schönheit seiner Bilder. Darum hält sie sich so eng wie möglich an die Texte des Bischofs von Lyon. Dieser Person-orientierte Versuch verzichtet auf jeden kritischen Apparat und intendiert nicht, in die theologischen und historischen

---

[1] Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica* V 4,2 (*SC* 41: 28; deutsche Übersetzung nach Haeuser, 246).

Debatten über die Struktur der Kirche und den Zustand der Kirchen am Ende des 2. Jahrhunderts einzutreten.[2]

1. Der kirchliche Nährboden von Irenäus' Argumentation

Der Bischof von Lyon bietet in seinen Werken eine Vielzahl unterschiedlicher Ausprägungen eines zweiteiligen Glaubensbekenntnisses, das sich schematisch so darstellen läßt: Ein einziger Gott, ein einziger Christus. Selbstverständlich sind ihm die im eigentlichen Sinn dreiteiligen Bekenntnisformeln nicht unbekannt. Doch die zweiteiligen Formeln berechtigen zu der Frage, welcher Platz hier für den Heiligen Geist vorgesehen ist. Er ist offenbar nicht auf der Seite des Glaubensinhaltes angesiedelt. Sollte er vergessen worden sein? Gewiß nicht. Wo aber ist er dann zu finden? Er befindet sich auf der Seite des gläubig bekennenden Subjekts, wie es schon die Paulinische Logik feststellte, der zufolge niemand sagen kann: „Abba, Vater" (Röm 8,15) oder: „Jesus ist der Herr" (1 Kor 12,3), wenn nicht im Heiligen Geist. Doch der Geist wohnt nur in denen, die der Kirche angehören. In den trinitarischen *Symbola* ist die Kirche dem dritten Artikel zugeordnet, dem des Heiligen Geistes. Dies entspricht vollkommen der Ekklesiologie des Irenäus, für den die Kirche die Fortführung der Herabkunft des Geistes auf Jesus bei seiner Taufe ist. Von diesem Moment an kommt der Geist, um sich in Jesus daran zu gewöhnen, „im Menschengeschlecht zu wohnen, auf den Menschen zu ruhen, in dem von Gott modellierten Geschöpf zu wohnen".[3] An Pfingsten vollendet sich die Gewöhnung, und die Verheißung erfüllt sich.

Irenäus spricht also gleichzeitig im Geist und in der Kirche. Aufgrund der Gegenwart des Geistes in ihr ist die Kirche der Ort des wahren Glaubens, der ‚reiche Vorratsraum',[4] wo sich die Wahrheit aufbewahrt findet, die Hüterin der ‚Ordnung der Überlieferung' (*ordo traditionis*) und der Heiligen Schriften, die Mutter, die ihre Kinder ernährt. Kurz, die Kirche ist am Beginn von Irenäus' Argumentation angesiedelt:

---

[2] Diese Studie wird sich auf die Texte der beiden großen Werke des Irenäus stützen, die uns überliefert sind, *Gegen die Häresien* (*Adversus haereses*) und die *Darlegung der apostolischen Verkündigung* (*Epideixis*). Die herangezogenen französischen Übersetzungen sind die von Adelin Rousseau (*Contre les hérésies*, Paris 1984, nouvelle édition 2001; *Démonstration de la prédication apostolique*, *SC* 406). [In der Wiedergabe von Irenäus-Zitaten orientiert sich daher auch die deutsche Übertragung der vorliegenden Studie an den genannten Übersetzungen ins Französische. Gleichzeitig wird hingewiesen auf die deutschen Übersetzungen von N. Brox (*Gegen die Häresien*, *FC* 8/1-5) sowie K. Ter-Mekerttschian und E. Ter-Minassiantz, Überarbeitung von N. Brox (*Darlegung der apostolischen Verkündigung*, *FC* 8/1: 32-112). Anm. des Übersetzers.] – Die insgesamt reichhaltige Bibliographie zu Irenäus, von der man eine aktuelle Fassung in dem kürzlich erschienenen Werk von E. Osborn (OSBORN 2001) findet, ist hinsichtlich seiner Ekklesiologie eher bescheiden. Nur auf einige neuere Beiträge sei hingewiesen: LANNE 1976; KERESZTY 1984; DE ANDIA 1986, Kapitel VIII: „L'Eglise et l'Esprit", 225-236; DE ANDIA 1987; FANTINO 1996; OSBORN 2001, 121-126.

[3] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 17,1 (*SC* 211: 330,18-21; vgl. *FC* 8/3: 211).

[4] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 4,1 (*SC* 211: 44,3f.; vgl. *FC* 8/3: 39).

in ihr und durch ihre Vermittlung führt er, der Vater der Kirche, seinen Leser in der Darlegung des wahren Glaubens.

1.1 Die Kirche als Ort des wahren Glaubens

In der Auseinandersetzung mit den Gnostikern ist der entscheidende Punkt die Frage, wo sich die Wahrheit befindet. Ist sie in den ‚Konventikeln' der Gnostiker, die eine esoterische Überlieferung beanspruchen? Ist sie nicht vielmehr in den Kirchen, deren bis zu den Aposteln zurückreichende Sukzession öffentlich bezeugt ist und deren Oberhäupter den *ordo traditionis* hüten und ausgestattet sind mit dem „zuverlässigen Charisma der Wahrheit"[5]? Diese Kirchen bieten das offizielle Kennzeichen ihres apostolischen Ursprungs in der Dimension der Zeit: Der „alleinige, wahre und lebenspendende Glaube" ist der, „den die Kirche von den Aposteln empfing und den sie ihren Kindern mitteilt. (...) Die Kirche ... hat von den Aposteln her ihren festen Ursprung und bleibt über die ganze Welt hin standhaft in ein und derselben Lehre über Gott und über seinen Sohn."[6]

Zu diesem grundlegenden Kennzeichen, das sich innerhalb der Zeit bietet, tritt ein weiteres, das in der Dimension des *Raumes* bezeugt ist und sich der Unterschiedlichkeit der häretischen Lehren entgegenstellt, nämlich die Einheit und Einmütigkeit der genannten Kirchen:

> Auch wenn die Kirche über die gesamte Welt bis an die Grenzen der Erde verbreitet ist, wahrt sie, nachdem sie von den Aposteln und ihren Schülern den Glauben an einen einzigen Gott empfangen hat ..., diesen Glauben ... mit Sorgfalt, als würde sie ein einziges Haus bewohnen. Sie glaubt so daran, als hätte sie nur eine einzige Seele und ein und dasselbe Herz, und sie verkündet, lehrt und überliefert es in Übereinstimmung, als besäße sie einen einzigen Mund. (...)
>
> Weder die Kirchen, die in Germanien errichtet sind, haben einen anderen Glauben oder eine andere Überlieferung noch die in Iberien oder bei den Kelten, auch nicht die im Orient, in Ägypten, in Libyen und die, die in der Mitte der Welt errichtet sind. (...) Und auch der Wortgewaltigste unter den Kirchenvorstehern wird nichts anderes als dies sagen ... (...)
>
> Die ganze wahre Kirche besitzt über die ganze Welt hin ein und denselben Glauben, wie wir gesagt haben.[7]

Vertraut damit, Orte als Bilder zu verwenden, stellt Irenäus die Kirche auch gern als einen ‚Weg' vor. Im Gegensatz zu den Häretikern, die „abseits jedes gebahnten Weges" hierhin und dorthin laufen, „verhält es sich anders mit denen, die zur Kirche gehören: ihr Weg ... läßt uns bei allen einen und denselben Glauben sehen, ... bei ihr

---

[5] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 26,2 (*SC* 100: 718,46; vgl. *FC* 8/4: 207).

[6] IRENÄUS, *Adversus haereses* III *Pr* (*SC* 211: 18,23-25; vgl. *FC* 8/3: 21) und III 12,7 (*SC* 211: 212,276-278; vgl. *FC* 8/3: 141).

[7] IRENÄUS, *Adversus haereses* I 10,1f. und 3 (*SC* 264: 154,1-3; 158,27-44; 166,90-92; vgl. *FC* 8/1: 199; 201; 205).

zeigt sich ein und derselbe Heilsweg in der ganzen Welt"[8]. Oder auch: „Das ... ist der Weg des Lebens."[9] Ein Weg ist immer von anderen gebahnt worden, er trägt gewissermaßen den, der auf ihm geht, und leitet ihn zu dem Ziel, das er sich gesetzt hat. Ein Weg ist ein zuverlässiger Führer, der ein Fortkommen in der richtigen Richtung erlaubt und ein Verirren verhindert.

1.2 Die Kirche als ‚Vorratsraum' der Wahrheit

Irenäus verwendet nochmals das Bild eines Ortes, wenn er die Kirche als einen ‚Behälter' vorstellt, sei es als einen ‚reichen Vorratsraum', sei es als einen großen ‚Krug', der einen Heiltrank enthält:

> Die Apostel haben in ihr wie in einem reichen Vorratsraum alles in größter Vollständigkeit zusammengetragen, was zur Wahrheit gehört.[10]

> Diesen Glauben, den wir von der Kirche empfangen haben, hüten wir, denn unter dem Wirken des Geistes Gottes ist er, als kostbares Gut in einem kostbaren Gefäß, immer jung und läßt auch das Gefäß, in dem er ist, wieder jung werden.[11]

Doch Irenäus formt das Angedeutete um. Das aus der Idee des Vorrates abgeleitete Bild vom aufnehmenden Behältnis ist statisch und evoziert keine besonderen Vorstellungen. Bei Irenäus wird daraus einerseits ein Ort, der sich vor allen anderen Orten durch seine Kostbarkeit auszeichnet: es ist der, an dem man das Beste aufbewahrt, was sich im Haus befindet. Andererseits wird das Bild dynamisch, denn das, was in der Kirche inbegriffen ist, bleibt nicht nur in einem Zustand andauernder Jugend, sondern bewirkt zusätzlich, nach Art einer beständigen Gärung, daß die Kirche selbst sich verjüngt. Der Leser wird so auf die vom Evangelium angesprochene Beziehung zwischen dem neuen Wein und dem neuen Schlauch verwiesen. Ein sehr bedeutungsreiches Bild, das das Kritikvermögen des Glaubens zum Ausdruck bringt: die Kirche enthält ihn, ohne ihn jedoch einzusperren, und sie bleibt stets den Wirkungen seiner Lebenskraft unterworfen.

Mit einem anderen Bild, dem des Lichtes, das sich vom Leuchter her ausbreitet, zeigt Irenäus die Kirche im Dienst der Wahrheit: „Denn ihr ist Gottes Licht anvertraut worden ... Überall predigt die Kirche die Wahrheit: sie ist der siebenarmige Leuchter, der das Licht Christi trägt."[12]

---

[8] Irenäus, *Adversus haereses* V 20,1 (*SC* 153: 254,4-9; vgl. *FC* 8/5: 157).
[9] Irenäus, *Epideixis* 98 (*SC* 406: 218; *FC* 8/1: 96).
[10] Irenäus, *Adversus haereses* III 4,1 (*SC* 211: 44,3-5; vgl. *FC* 8/3: 39).
[11] Irenäus, *Adversus haereses* III 24,1 (*SC* 211: 472,12-16; vgl. *FC* 8/3: 297).
[12] Irenäus, *Adversus haereses* V 20,1 (*SC* 153: 256,20-26; vgl. *FC* 8/5: 157-159).

1.3 Die Kirche als Hüterin des *ordo traditionis*

In der Kirche ist die Überlieferung immer wirksam: sie wird ununterbrochen aufgenommen und weitergegeben in einer zugleich passiven und aktiven Übermittlung. Eben diese Überlieferung hat ihren Ursprung bei den Aposteln, und ihre Übermittlung ist zuverlässig: „Die Überlieferung ... ist in den Kirchen gewahrt."[13]

Diese Überlieferung ist öffentlich und ohne weiteres erkennbar. Um sie zu garantieren, wird das Argument der legitimen Sukzession der Bischöfe geltend gemacht – beginnend bei jenen, denen die Apostel selbst den Glauben übermittelten. Sie tritt also dem Anspruch jeder esoterischen, geheime Mysterien übermittelnden Überlieferung entgegen:

> So kann also die Überlieferung der Apostel, die auf der ganzen Welt offenkundig wurde, von denen, die die Wahrheit sehen wollen, in jeder Kirche wahrgenommen werden.[14]

> Das ist die Abfolge und das die Sukzession, durch die die von den Aposteln an in der Kirche bestehende Überlieferung und die Verkündigung der Wahrheit bis zu uns gelangt sind. Und hier liegt ein ganz vollständiger Beweis dafür, daß es ein und derselbe lebenspendende Glaube ist, der in der Kirche seit der Zeit der Apostel bis zum jetzigen Zeitpunkt aufbewahrt und in der Wahrheit überliefert worden ist.[15]

Diese Überlieferung ist eine ‚Ordnung', das heißt zugleich die ‚Wahrheits-Regel', die im selben Abschnitt erwähnt ist – ein Ausdruck, der in den Texten des Irenäus oft wiederkehrt;[16] sie ist die Regel (κανών), die „durch die Taufe empfangen" wurde.[17] Der Inhalt dieser Regel ist zunächst und vor allem das Glaubensbekenntnis.[18] Setzt man den Extremfall voraus, daß die Apostel keine heiligen Schriften hinterlassen hätten, so müßte man „dem *ordo traditionis* folgen, welchen sie denen übergeben haben, denen sie die Kirchen anvertrauten".[19]

Die Presbyter beziehungsweise die Episkopen sind par excellence die Hüter des *ordo traditionis*. Denn „zusammen mit der Sukzession im Bischofsamt empfingen sie das zuverlässige Charisma der Wahrheit, wie es dem Vater gefiel".[20] „Sie bieten eine gesunde Lehre"[21] und stehen im Dienst der „unverdorbenen Reinheit des Wortes".[22] Sie verkünden eine „wahre Erkenntnis", die die „Lehre der Apostel" ausmacht.[23]

---

[13] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 2,2 (*SC* 211: 26,17-19; vgl. *FC* 8/3: 27).
[14] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 3,1 (*SC* 211: 30,1-3; vgl. *FC* 8/3: 29).
[15] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 3,3 (*SC* 211: 38,61-66; vgl. *FC* 8/3: 35).
[16] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 2,1 (*SC* 211: 26,15; vgl. *FC* 8/3: 27); vgl. auch I 22,1; II 27,1; 28,1; III 12,6; 15,1; IV 35,4.
[17] IRENÄUS, *Adversus haereses* I 9,4 (*SC* 264: 150,109f.; vgl. *FC* 8/1: 195).
[18] Vgl. IRENÄUS, *Adversus haereses* III 11,1 (*SC* 211: 140,18-23; vgl. *FC* 8/3: 97).
[19] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 4,1 (*SC* 211: 46,14-17; vgl. *FC* 8/4: 39).
[20] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 26,2 (*SC* 100: 718,45-47; vgl. *FC* 8/4: 207).
[21] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 26,4 (*SC* 100: 722,84f.; vgl. *FC* 8/4: 209).
[22] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 26,5 (*SC* 100: 728,121f.; vgl. *FC* 8/4: 213).
[23] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 33,8 (*SC* 100: 818,137f.; vgl. *FC* 8/4: 263).

1.4 Die Kirche als Hüterin der heiligen Schriften

Der Konflikt mit den gnostischen Gegnern betrifft zugleich die Überlieferung und die heiligen Schriften. Aus ihrem Schatz wählen diese Leute das aus, was ihnen gefällt, wobei sie sich auf die Erleuchtungen einer geheimen Überlieferung berufen. Ihrem unberechtigten Anspruch setzt Irenäus noch einmal die allgemeine Kirche entgegen, gut sichtbar in ihren vielen Kirchen, deren einzige und zugleich vierfache Säule, auf der sie ruht, das Evangelium ist:

> Da vier Regionen der Welt existieren, in der wir leben, und vier Hauptwinde, und da die Kirche auf der ganzen Erde verbreitet ist, Säule und Stütze der Kirche aber das Evangelium und der Geist des Lebens sind, ist es folgerichtig, daß sie (*sc.* die Kirche) vier Säulen hat, die von allen Seiten her Unvergänglichkeit atmen.[24]

Diese Symbolik beruht auf der Übereinstimmung zwischen der kosmologischen Struktur der Welt und der geistlichen Struktur der Heilsökonomie. Die Zahl Vier drängt sich von der einen wie von der anderen Seite auf und bringt eine Gesamtheit zum Ausdruck. Die Bilder schieben sich unter der Hand des Bischofs übereinander: die Säule des *einen* Evangeliums wird zu den vier Säulen der geschriebenen Evangelien. Diese vier Säulen werden ihrerseits zu den vier geistlichen Winden, die die Menschen ‚anhauchen' und so vergöttlichen sollen.

Die Beziehung zwischen der Kirche und den heiligen Schriften ist tatsächlich die einer gegenseitigen Stütze: einerseits beruht die Kirche auf den Schriften; andererseits verpflichtet sich die Kirche wiederum, diese zu ‚bewahren', was sie durch ihre Presbyter beziehungsweise Episkopen erfüllt:

> Jedes Wort (*sc.* der Schriften) wird für ihn (*sc.* den Glaubenden) eine vollständig gesicherte Bedeutung haben, vorausgesetzt, er hat die Schriften bei den Presbytern innerhalb der Kirche aufmerksam gelesen, bei denen sich ja auch die apostolische Lehre findet ...[25]

> ... eine bis zu uns gelangte unveränderte Bewahrung der Schriften, (die ein Dreifaches impliziert:) eine ganz vollständige Aufzählung, die nicht zuläßt, daß etwas hinzugefügt oder weggelassen würde, eine Lektüre ohne Verfälschung und eine schriftgemäße Interpretation, legitim, sorgfältig und ohne Gefahr und ohne Blasphemie ...[26]

Diese Texte stellen das Prinzip einer kirchlichen Lektüre der heiligen Schriften auf, das heißt das Prinzip für eine Hermeneutik, die sich in Übereinstimmung mit der ‚Lehre der Apostel' beziehungsweise dem *ordo traditionis* oder der ‚Glaubensregel' vollzieht. Der zuletzt zitierte Text setzt voraus, daß der Gedanke eines ‚Kanons' von Schriften fertig ausgebildet ist, das heißt einer ‚Sammlung' von Werken, die man aufzählen kann und in ihrer Vollständigkeit bewahren muß, ohne ihr etwas wegzuneh-

---

[24] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 11,8 (*SC* 211: 160,176-162,182; vgl. *FC* 8/3: 109-111).
[25] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 32,1 (*SC* 100: 798,27-30; vgl. *FC* 8/4: 253).
[26] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 33,8 (*SC* 100: 820,141-145; vgl. *FC* 8/4: 265).

men oder hinzuzufügen. Es ist bemerkenswert, daß die Idee des Kanons früher erscheint als die genaue Liste seiner Bücher.

1.5 Die Kirche als Mutter, die ihre Kinder nährt

Unser Autor hat noch ein anderes Lieblingsbild für die Kirche: das der Kirche als Mutter. Ebenso wie die Menschen durch die Inkarnation Christi das vollkommene Brot des Vaters unter der Gestalt von Milch zu sich genommen haben, „genährt von der Brust seines Fleisches und durch eine solche Speisung mit Milch daran gewöhnt, das Wort Gottes zu essen und zu trinken",[27] ebenso fordert Irenäus uns als Christen auf, „Zuflucht zu nehmen zur Kirche, von ihrer Brust Nahrung zu empfangen und uns an den Schriften des Herrn zu nähren".[28] Die Häretiker dagegen sind Betrüger, die die Milch, die sie anzubieten vorgeben, mit Wasser verdünnen; sie lehnen es ab, sich an der Brust ihrer Mutter zu nähren:

> Wie wenn jemand anstelle von Milch Gips reicht, der mit Wasser gemischt wurde, und so (die Menschen) durch die Ähnlichkeit der Farbe täuscht ... Da wird in verwerflicher Weise Gips in Gottes Milch gemischt![29]

Aus diesem Grund erhalten die, die keinen Anteil an ihm (*sc.* dem Geist) haben, weder von den Brüsten ihrer Mutter Nahrung zum Leben, noch empfangen sie das klare Quellwasser, das aus Christi Leib hervorgeht. Vielmehr graben sie sich rissige Zisternen aus Erdlöchern und trinken das stinkende Wasser eines Morastlochs.[30]

Noch einmal steht man vor einer Überlagerung von Bildern: Vom Bild der nährenden Milch aus der Brust einer Mutter geht Irenäus über zur Brust Christi, dessen geöffnete Seite das Wasser hat ausströmen lassen, das lebendig macht.

Im selben Vorstellungsrahmen ist die Kirche die Frau, die zunächst unfruchtbar war, dann aber fruchtbarer geworden ist als alle anderen:

> In größerer Fülle bringt die Kirche als Frucht die Erlösten hervor: denn es ist nicht mehr ein Gesandter wie Mose und nicht ein Bote wie Elia, sondern es ist der Herr selbst, der uns gerettet hat. Der Kirche schenkt er eine größere Zahl von Kindern als der ersten Versammlung. Darauf hat Jesaja hingewiesen, als er sagte: „Freue dich, Unfruchtbare, die du kein Kind gebarst." Die Unfruchtbare ist die Kirche, die in den früheren Zeiten Gott überhaupt keine Kinder schenkte.[31]
>
> Dies, lieber Freund, ist die Verkündigung der Wahrheit ..., die die Kirche in der ganzen Welt ihren Kindern weitergibt.[32]

---

[27] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 38,1 (*SC* 100: 946,26f.; vgl. *FC* 8/4: 335).
[28] IRENÄUS, *Adversus haereses* V 20,2 (*SC* 153: 258,39f.; vgl. *FC* 8/5: 159).
[29] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 17,4 (*SC* 211: 340,100-342,104; vgl. *FC* 8/3: 219).
[30] Vgl. IRENÄUS, *Adversus haereses* III 24,1 (*SC* 211: 474,29-33; vgl. *FC* 8/3: 299).
[31] IRENÄUS, *Epideixis* 94 (*SC* 406: 208-210; vgl. *FC* 8/1: 92).
[32] IRENÄUS, *Epideixis* 98 (*SC* 406: 218; vgl. *FC* 8/1: 96).

1.6 Der kirchliche Ansatz der Argumentation

Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, müssen vier ‚Ansätze', das heißt: vier Hauptintentionen berücksichtigt werden, will man die komplexe logische Struktur aufschlüsseln, die der Argumentation von *Adversus haereses* innewohnt.[33] An erster Stelle steht offensichtlich der polemische Ansatz: Der Bischof von Lyon hat zunächst und vor allem die Absicht, die gnostischen Lehren zu widerlegen und ihnen den ‚wahren Glauben' der allgemeinen Kirche entgegenzustellen. Der zweite Ansatz ist nicht der biblische, wie es zunächst scheinen könnte, weil die genannte Widerlegung von den heiligen Schriften her erfolgen wird. Zwischen diese beiden Ansätze, zwischen diese beiden Hauptanliegen tritt das, was ich den kirchlichen Ansatz nenne. In der logischen Struktur, die dem Textgefüge zugrundeliegt, nimmt der kirchliche Ansatz den zweiten Platz ein, denn er umfaßt den biblischen Ansatz und gibt ihm seine Methodologie vor. Gerade als Mann der Kirche, der der Überlieferung des Glaubens treu bleibt, hat der Bischof das Ziel, die ‚Neuerungen' der Häretiker zu widerlegen.

Wir haben den normativen Bezug auf die Kirche schon in den Büchern I und II angetroffen, vor der ausdrücklichen Berufung auf die heiligen Schriften. Am Anfang von Buch I rühmt Irenäus die Einheit der Kirchen in ihrem Glaubensbekenntnis quer durch alle Sprachen der bewohnten Welt. Unaufhörlich wird er seinen Gegnern wie eine Art von Refrain die Glaubensregel der Kirche entgegenhalten,[34] die ebenso die ‚Wahrheitsregel' ist[35] und die die Regel für die Lektüre der heiligen Schriften sein wird. Im Verlauf von Buch II hebt derselbe Bezug, nun verhaltener, immer wieder bestimmte Schlußfolgerungen aus den Widerlegungen hervor.

In Buch III bildet der kirchliche Ansatz die Eingangstür zum schriftbezogenen Ansatz. Der ekklesiale Ansatz nimmt die Gestalt eines einführenden Abschnitts an,[36] der das zugleich die Lehre betreffende wie methodologische Fundament zum Ausdruck bringt, auf dem die mit den Häretikern disputierte Frage hinsichtlich der heiligen Schriften und der Überlieferung behandelt wird. Der Streitpunkt wird aufgelöst durch Bezug auf einen Ort: Wo findet man die Wahrheit des Evangeliums? Wo wird seit den Anfängen zuverlässig an der Überlieferung festgehalten? Wo werden die heiligen Schriften in ihrer Gesamtheit bewahrt und korrekt ausgelegt? Die Antwort steht fest: in den Kirchen, die sich der rechtmäßigen Sukzession ihrer Presbyter beziehungsweise Episkopen erfreuen. Die Überzeugung von der Priorität der Kirche ist derart, daß sie Anlaß gibt zu dem schon zitierten kühnen Gedankenspiel: „Was wäre, wenn die Apostel keine heiligen Schriften hinterlassen hätten?" und zu der Frage, ob in diesem Fall nicht dem *ordo traditionis* zu folgen wäre, der von den Aposteln denjenigen Personen übergeben wurde, denen sie die Kirchen anvertrauten.[37]

---

[33] Vgl. SESBOÜÉ 2000, 45-60. Der vierte, thematische, Ansatz kann hier ausgeklammert bleiben.

[34] Vgl. IRENÄUS, *Adversus haereses* I 3,6; 10,1; 22,1; II 2,6; 30,9 (*SC* 246: 60-62; 154-158; 308-310; *SC* 294: 40-42; 318-322; vgl. *FC* 8/1: 147; 199-201; 285-287; *FC* 8/2: 33; 263-267).

[35] Vgl. IRENÄUS, *Adversus haereses* I 22,1 (*SC* 264: 308,1; vgl. *FC* 8/1: 285).

[36] Vgl. IRENÄUS, *Adversus haereses*, Vorwort bis III 5,3 (*SC* 211: 16-62; vgl. *FC* 8/3: 19-51).

[37] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 4,1 (*SC* 211: 46,14-17; vgl. *FC* 8/4: 39); dazu vgl. oben bei Anm. 19.

Die Kirche zeigt sich also als das institutionelle Kriterium der Wahrheit. Der *ordo traditionis*, den sie in sich trägt, zum Ausdruck gebracht mittels der Glaubensformel in zwei Artikeln – „ein einziger Gott, ein einziger Christus“ –, wird den grundlegenden Bezugspunkt bilden, der die Auslegung der heiligen Schriften bestimmt, im vorliegenden Fall die der Evangelien und der Apostelgeschichte. Die Bewegung, in der die Schriften und der *ordo traditionis* sich verbinden, ist wechselseitig: die Schriften werden herangezogen, um die kirchliche Glaubensregel zu beweisen; doch gleichzeitig werden sie durch das Prisma dieser Glaubensregel gelesen.

Der ekklesiale Ansatz bleibt die erste Voraussetzung von Buch IV. Die neuen Beweise, die von den Worten des Herrn ausgehend herangezogen werden, folgen derselben Methodologie. Dieser Ansatz taucht sogar auf der literarischen Ebene wieder auf, mit der zweifachen Berufung auf den ‚Presbyter‘ der alten Zeit, den Zeugen der Überlieferung, der mehrmals zitiert wird als der Garant von Schriftbeweisen:

> Von dieser Art waren die Erörterungen des Presbyters, des Apostelschülers, über die beiden Testamente; er zeigte, daß sie von ein und demselben Gott stammen. (...) (Für den wahren Gläubigen) wird jedes Wort (der Schriften) eine vollständig gesicherte Bedeutung haben, vorausgesetzt, er hat die Schriften bei den Presbytern innerhalb der Kirche aufmerksam gelesen, bei denen sich ja auch die apostolische Lehre findet ...[38]

Dieser Presbyter macht dann dem ‚geisterfüllten Schüler‘ (*discipulus spiritalis*) Platz, das heißt demjenigen, der imstande ist, alle Menschen zu beurteilen, ohne seinerseits von jemandem beurteilt zu werden (vgl. 1 Kor 2,15).[39] Diesem geisterfüllten Schüler wird eine neue und lange Reihe von Auslegungen von Prophetenworten zugeschrieben:

> Diese Worte wird der wahrhaft Geisterfüllte auslegen, indem er zeigt, auf welchen charakteristischen Aspekt im Heilsplan des Herrn jedes einzelne sich bezieht ...[40]

In Buch V sind nochmals mehrere Hinweise auf die Presbyter zu verzeichnen, ebenso auf die Kirche, die als ein ‚Paradies in der Welt‘ vorgestellt wird:

> Wer sich also von der Verkündigung der Kirche löst, macht den heiligen Presbytern Unwissenheit zum Vorwurf. (...) Wir müssen Zuflucht nehmen zur Kirche, von ihrer Brust Nahrung empfangen und uns an den Schriften des Herrn nähren. Die Kirche ist nämlich als Paradies in dieser Welt gepflanzt.[41]

Am Ende seines Werkes kommt der Bischof von Lyon noch einmal auf das Zeugnis der Presbyter zurück, die er stets ‚Schüler der Apostel‘ nennt:

---

[38] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 32,1 (*SC* 100: 796,1-798,30; vgl. *FC* 8/4: 253); vgl. oben bei Anm. 25.
[39] Vgl. IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 33,1 (*SC* 100: 802-804; vgl. *FC* 8/4: 253-255).
[40] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 33,15 (*SC* 100: 842,327-844,328; vgl. *FC* 8/4: 277).
[41] IRENÄUS, *Adversus haereses* V 20,2 (*SC* 153: 256,27-258,41; vgl. *FC* 8/5: 159); vgl. oben bei Anm. 28.

Dies ist nach den Presbytern, den Schülern der Apostel, die Anordnung und Aufteilung derer, die gerettet werden, und über solche Stufen machen sie Fortschritte und steigen durch den Geist zum Sohn, durch den Sohn aber zum Vater auf ...[42]

In den zitierten Texten zeigt sich die ‚umfangende' Rolle der Kirche, die ihr von demjenigen zugeschrieben wird, der vor allen den Titel ‚Vater der Kirche' verdient. Doch dieser kirchliche Horizont enthebt unseren Autor nicht der Aufgabe, von der Kirche auch insofern zu sprechen, als sie zum Glaubensinhalt gehört, ebenso wie er in den trinitarischen Glaubensbekenntnissen den Heiligen Geist selbst bekennt.

2. Die Kirche in der Argumentation des Irenäus

Mit der weiterführenden Fragestellung stehen wir wieder vor einer Vielzahl von Texten und unterschiedlichen Gesichtspunkten. Irenäus hat nie eine organische Ekklesiologie um ihrer selbst willen entwickelt. Die Schwierigkeit besteht darin, diese einzelnen Vorgaben in einer Reihenfolge und einem Zusammenhang organisch anzuordnen, die ihnen nicht von außen aufgezwungen sind. Ich werde dies versuchen, indem ich mich auf die Perspektive der Heilsökonomie beziehe, die der Theologie des Bischofs von Lyon ihre Struktur verleiht.

2.1 Die Kirche in der Heilsökonomie

Irenäus übernimmt und überarbeitet die Perspektive des Clemens von Rom, derzufolge alles vom Vater unseres Herrn Jesus Christus stammt, „dem Schöpfer des Himmels und der Erde, dem Bildner des Menschen, der die Flut kommen ließ und Abraham berief, der sein Volk aus dem Land Ägypten herausführte, der sich mit Mose unterredet hat, der das Gesetz gab und die Propheten sandte".[43] Es ist ebendieser Gott, der am Ende dieser vorbereitenden Heilsmaßnahmen seinen eigenen Sohn sandte. Es ist dieser Sohn, der nach Erfüllung seiner Mission seinerseits die Apostel sandte und auf ihnen als Fundament seine Kirche erbaute, die die Nachkommenschaft Abrahams geworden ist – die Kirche, die „Jesus Christus die Annahme an Kindes Statt verdankt und das Erbe, das Abraham versprochen ist".[44]

Die Kirche tritt also am Ende einer Kette der Übermittlung auf, deren drei wichtigste Glieder die Propheten, der Herr selbst und die Apostel sind:

---

[42] IRENÄUS, *Adversus haereses* V 36,2 (*SC* 153: 458,37-41; vgl. *FC* 8/5: 273).

[43] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 3,3 (*SC* 211: 34,44-36,48; vgl. *FC* 8/3: 33). Vgl. CLEMENS VON ROM, *Ep. ad Corinthios* 42 (*SC* 167: 169).

[44] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 8,1 (*SC* 100: 466,16-18; vgl. *FC* 8/4: 63); vgl. auch V 32,2; 34,2.

Dies, lieber Freund, ist die Verkündigung der Wahrheit, dies das prägende Merkmal unserer Erlösung, dies der Weg des Lebens, den die *Propheten* vorausgesagt haben, den *Christus* bestätigt hat, den die *Apostel* übermittelt haben und den die Kirche in der ganzen Welt ihren Kindern weitergibt.[45]

Dieser Dreischritt ist entscheidend für die Schriftbeweise des Irenäus, denn diese bestehen im Nachweis der Übereinstimmung zwischen den Propheten und Christus beziehungsweise zwischen den Propheten und den Aposteln. Die Kirche gehört – an dem ihr eigenen Platz, dem letzten in der Anordnung der Übermittlung – zur Ökonomie beziehungsweise zum umfassenden Plan Gottes.

2.2 Die Kirche der Dreieinigkeit

Diese Ökonomie ist offensichtlich die des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Der Terminus ‚Dreieinigkeit' kommt in der Irenäischen Argumentation nicht vor, während man ihn, erstmals im Griechischen, bei seinem Vorgänger Theophilus von Antiochia findet.[46] Es ist jedoch legitim, beim Bischof von Lyon von einer Trinitätslehre zu sprechen, wie die kurze Aussage zur Heilsökonomie gerade eben gezeigt hat. Viele Male erscheinen die drei Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes, um die Abschnitte dieser Ökonomie hervorzuheben. Die Bewegung ist einerseits absteigend: sie nimmt ihren Ausgang beim Vater, geht weiter über die Gabe des Sohnes, der den Vater offenbart, und findet ihr Ziel im Geist, der an Pfingsten über die Kirche ausgegossen worden ist. Die Bewegung ist andererseits aufsteigend: sie erhebt sich vom Menschen, der, entsprechend seiner Zugehörigkeit zur Kirche, „den Geist Gottes umarmt",[47] zum Vater, wobei „der Geist den Menschen für den Sohn Gottes bereit macht, der Sohn ihn zum Vater geleitet und der Vater ihm Unvergänglichkeit und ewiges Leben schenkt".[48] Die Kirche des Irenäus ist wirklich eine Kirche des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Ein schöner Text, für den der ‚geisterfüllte Schüler', der von niemandem beurteilt wird, als Gewährsmann in Anspruch genommen wird, illustriert diese Sichtweise ausgezeichnet.[49] Er klingt wie eine Art Glaubensbekenntnis. Dennoch ist der Begriff, der diesen Passus bestimmt, nicht das ‚Glauben', sondern ein ‚unerschütterliches Feststehen' („omnia ei constant"), und zwar „in bezug auf den einen allmächtigen Gott", „in bezug auf den Sohn Gottes, Jesus Christus, unseren Herrn", sowie auf „seine Heilsmaßnahmen" (*dispositiones* – ein Plural, der die Heilsgeschichte zusammenfaßt), und „in bezug auf den Geist Gottes", der den Menschen „die Heilsmaßnahmen des Vaters und des Sohnes" vor Augen gestellt hat. Dieser trinitarische Passus führt nun auf einen noch umfangreicheren ekklesiologischen hin, der unter dem Zeichen der

---

45 IRENÄUS, *Epideixis* 98 (*SC* 406: 218; vgl. *FC* 8/1: 96); Hervorhebungen vom Verfasser.

46 THEOPHILUS VON ANTIOCHIA, *Ad Autolycum* II 15 (*SC* 20: 138).

47 IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 20,4 (*SC* 100: 636,91; vgl. *FC* 8/4: 161).

48 IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 20,5 (*SC* 100: 638,114-116; vgl. *FC* 8/4: 163).

49 IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 33,7-8 (*SC* 100: 816-320, v. a. 818,129-820,148; vgl. *FC* 8/4: 261-265).

‚wahren Erkenntnis' steht: Es handelt sich um die „Lehre der Apostel" und den „ursprünglichen Organismus der Kirche, der über die ganze Welt ausgebreitet ist" und geprägt vom dreifachen Merkmal der „Sukzession der Bischöfe", der „unveränderlichen Bewahrung der Schriften" und der „hervorragenden Gabe der Liebe". Die Kirche erscheint eindeutig als die in der gesamten Welt sich ereignende Fortsetzung dieser trinitarischen Ökonomie, die ihren Ursprung im Vater hat und wieder zum Vater zurückführt.

2.2.1 Kirche des Vaters

Die Kirche ist zuerst die Versammlung Gottes, das heißt hier: des Vaters. Als Kommentar zu Psalm 81,1 (LXX) –„Gott steht in der Versammlung der Götter, in ihrer Mitte richtet er die Götter" – stellt Irenäus fest:

> Dieser Text spricht vom Vater, vom Sohn und von denen, die die Annahme an Kindes Statt erhielten. Diese aber sind die Kirche: sie nämlich ist die ‚Versammlung Gottes', die Gott, das heißt hier: der Sohn, selbst durch sich selbst zusammengebracht hat.[50]

Diese ‚Versammlung Gottes' ist die Nachfolgerin der ersten, die während der Zeit des Alten Testaments schon vom Vater zusammengebracht worden war. Der hier verwendete Ausdruck ‚Versammlung Gottes' ist eine Variante des inzwischen wieder zu Ehren gekommenen ‚Volk Gottes'.

2.2.2 Kirche des Sohnes

Im Blick auf die Kirche des Sohnes bedient sich Irenäus wieder zahlreicher Bilder. Nach dem Bild vom Bau, das dem Epheserbrief entstammt (Eph 2,20), ist Christus der ‚Eckstein', der das ganze Bauwerk Gottes aufrecht hält.[51] Die Kirche aber ist vor allem die Braut des Sohnes, der das vollendet hat, was die Handlungen der Propheten präfigurierten. So die Eheschließung des Hosea:

> Hosea heiratete eine Prostituierte: durch diese Handlung prophezeite er, daß ... es Gott gefallen werde, aus solchen Menschen (*sc.* die sich prostituieren) die Kirche zu nehmen, die durch die Gemeinschaft mit seinem Sohn geheiligt werden sollte. (...) Was vom Propheten durch sein Handeln vorausbildlich vollzogen wurde, das ist, wie der Apostel zeigt, in der Kirche von Christus wirklich vollzogen worden.[52]

So gleichfalls die Eheschließung des Mose mit einer Äthiopierin:

> Durch die Heirat des Mose (*sc.* mit der Äthiopierin) wurde auf die Heirat des Logos hingewiesen, und durch die äthiopische Gattin wurde die Kirche aus den Heiden offenbart.[53]

---

[50] Irenäus, *Adversus haereses* III 6,1 (*SC* 211: 66,25-68,28; vgl. *FC* 8/3: 55).
[51] Irenäus, *Adversus haereses* IV 25,1 (*SC* 100: 706,10-12; vgl. *FC* 8/4: 199).
[52] Irenäus, *Adversus haereses* IV 20,12 (*SC* 100: 670,345-350.358-360; vgl. *FC* 8/4: 179-181).
[53] Irenäus, *Adversus haereses* IV 20,12 (*SC* 100: 672,369-372; vgl. *FC* 8/4: 181).

Nach einem anderen, ebenfalls biblischen, Bild ist der Logos das *Haupt* dieser Kirche,

> ... indem er die Vorrangstellung an sich zieht und sich selbst der Kirche zum Haupt gibt ...[54]

> ‚Über allem' ist der Vater, und er ist das Haupt Christi; ‚durch alles' aber ist der Logos, und er ist das Haupt der Kirche; ‚in' uns ‚allen' aber ist der Geist ...[55]

In diesem für ihn sehr typischen Text weist Irenäus der Kirche ein weiteres Mal ihren Ort in einem trinitarischen Passus an.

2.2.3 Die Kirche des Heiligen Geistes

Vor allem aber unterstreicht der Bischof von Lyon die Beziehung zwischen der Kirche und dem Geist. Als er die Symbolik der vier Tiere und der vier Evangelien kommentiert, spricht er vom vierten Tier, das „‚einem fliegenden Adler ähnlich' ist: es zeigt die Gabe des Geistes an, der auf die Kirche zufliegt".[56] Tatsächlich tritt die Kirche durch die Gabe des Geistes in Gemeinschaft mit dem Sohn und dem Vater; durch den Geist empfangen wir „das Bild und die Aufschrift des Vaters und des Sohnes".[57] Der Tau, der durch die Prophezeiung über Gideons Stück Wolle angekündigt wurde und der sich über die ganze Erde ausbreiten sollte, „ist der Geist Gottes".[58] Nun ist der Geist nach dem Plan des Vaters herabgestiegen auf Jesus, um sich in ihm daran zu gewöhnen, bei den Menschen zu wohnen, und um dann seiner Kirche geschenkt zu werden. Derselbe Geist, der gekommen ist, um auf Jesus zu ruhen, ruht von nun an auf ihr.[59] Es ist präzise dieser Geist,

> der auf den Herrn herabstieg, „Geist der Weisheit und der Einsicht, Geist des Rates und der Stärke, Geist der Erkenntnis und der Frömmigkeit, Geist der Gottesfurcht", derselbe, den er (*sc.* der Herr) wiederum der Kirche gegeben hat, indem er vom Himmel den Parakleten auf die ganze Erde sandte ...[60]

Ein bedeutender Text im Schlußteil von Buch III rühmt die Gabe des Geistes, die der Kirche anvertraut ist:

> Der Kirche nämlich ist diese Gabe anvertraut worden wie dem (*sc.* von Gott) modellierten Geschöpf die Anhauchung, mit dem Ziel, daß alle Glieder sie empfangen und dadurch lebendig gemacht werden. In ihr (*sc.* der Gabe Gottes) ist die Gemeinschaft mit Christus hinterlegt, das heißt der Heilige Geist, das Unterpfand der Unvergänglichkeit, die Stär-

---

[54] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 16,6 (*SC* 211: 314,221f.; vgl. *FC* 8/3: 203).
[55] IRENÄUS, *Adversus haereses* V 18,2 (*SC* 153: 240,36-39; vgl. *FC* 8/5: 149); vgl. Eph 4,6.
[56] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 11,8 (*SC* 211: 164,195f.; vgl. *FC* 8/3: 111-113).
[57] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 17,3 (*SC* 211: 336,70f.; vgl. *FC* 8/3: 215-217); vgl. dazu Mk 12,16 par.
[58] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 17,3 (*SC* 211: 335,59; vgl. *FC* 8/3: 215); vgl. Ri 6,37.
[59] Vgl. IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 33,9 (*SC*: 100: 822,169; vgl. *FC* 8/4: 267).
[60] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 17,3 (*SC* 211: 334,59-336,63; vgl. *FC* 8/3: 215); vgl. Jes 11,2.

kung unseres Glaubens und die Leiter für unseren Aufstieg zu Gott. „In der Kirche" nämlich, heißt es, „setzte Gott Apostel, Propheten, Lehrer ein" (1 Kor 12,28) sowie das gesamte übrige Wirken des Geistes. Daran haben alle diejenigen keinen Anteil, die nicht zur Kirche kommen, sondern sich durch falsche Lehren und ganz üble Praktiken selbst um das Leben bringen. *Denn wo die Kirche, dort ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes, dort ist die Kirche und alle Gnade.* Der Geist aber ist Wahrheit.[61]

Dieser Text ist eine Synthese der Ekklesiologie des Irenäus. Die Kirche ist das neue durch Gottes Hände ‚modellierte Geschöpf', das der Vater mit seinem eigenen Geist angehaucht hat. Denn die Gabe Gottes ist Gott selbst in Person des Geistes. Letzterer wird in erstaunlicher, doch höchst sinnreicher Weise als ‚unsere Gemeinschaft mit Christus' näher bestimmt. Denn der Geist ist für uns kein Gegenüber wie der Vater und der Sohn. Er ist der, der in uns eintritt, um das Band der Gemeinschaft mit dem einen wie mit dem anderen zu knüpfen und um „unseren Aufstieg zu Gott" zu ermöglichen. Innerhalb dieser Kirche, die vor allem Mysterium der Gabe Gottes ist, vergißt Irenäus nicht die Strukturierung durch Ämter. Wir werden darauf zurückkommen müssen. Auch sie wird als „Wirken des Geistes" betrachtet.

Die Kirche wird schließlich als der Ort schlechthin für die Gegenwart des Geistes beschrieben, nach einer jener Formeln, die sich in zwei Richtungen lesen lassen und auf die Irenäus sich ausgezeichnet versteht. Ihr Sinn ist tiefschichtig. Irenäus beschränkt sich nicht darauf zu sagen, daß „dort, wo die Kirche ist, der Geist Gottes ist"– eine Aussage, die nicht überrascht, da sie der Logik von Irenäus' ganzer Lehre entspricht. Er sagt vielmehr auch, daß „dort, wo der Geist Gottes ist, die Kirche ist und alle Gnade". Sollte er sich von der rhetorischen Schönheit haben hinreißen lassen, die in der Ausgewogenheit seiner Formulierungen liegt – was bedeuten würde, daß die beiden Elemente letztlich bloß ein und dasselbe sagen wollten? Oder aber ist er sich des Neuen bewußt, das die zweite, umgekehrte Formulierung mit sich bringt? Die Gegenwart des Geistes bietet die Gewähr für die Gegenwart der Kirche. Deren Grenzen reichen also wesentlich über das Sichtbare hinaus: Überall dort, wo der Geist Gottes wahrhaft gegeben und empfangen wird, ist die Kirche. Die Gabe des Geistes an die Kirche, ‚offiziell' gegeben an Pfingsten, ist das Unterpfand für die Gegenwart der Kirche wie des Geistes dort, wo der jeweils andere ist.

Der Geist ist schließlich Wahrheit: durch seine Gegenwart kann die Kirche die Wahrheit lehren und sich für sie verbürgen. Die bischöfliche Sukzession als das äußere Kennzeichen, das von unserem Autor so sehr hervorgehoben wird, könnte für sich allein keinen Bestand haben. Sie ist eben nur ein Kennzeichen, allerdings das institutionelle Kennzeichen dafür, daß der Geist der Wahrheit gegenwärtig ist in der Kirche.

---

[61] Irenäus, *Adversus haereses* III 24,1 (*SC* 211: 472,17-474,29; vgl. *FC* 8/3: 297-299). Hervorhebungen vom Verfasser.

2.3 Die Kirche, die Juden und Heiden vereint

Irenäus bemüht sich also sehr, der Kirche ihren Ort innerhalb der Heilsökonomie zuzuweisen, die den Übergang vom Volk Israel zur Kirche mit sich bringt, den Übergang von der ersten ,Versammlung' zur zweiten. Er hebt wiederholt den Unterschied der Kerygmata hervor, mit denen die Apostel sich den Juden beziehungsweise den Heiden zuwandten:

> Den Juden verkündeten sie, daß Jesus, den sie gekreuzigt hatten, der Sohn Gottes sei, der Richter über Lebende und Tote ...; den Griechen aber verkündeten sie einen einzigen Gott und Schöpfer aller Dinge und seinen Sohn Jesus Christus.[62]

Nicht zu bezweifeln ist, daß es sich um zwei Kerygmata für ein und denselben Glauben handelt, um zwei Kerygmata allerdings, die von der jeweiligen religiösen Lage der einen wie der anderen ausgehen. Die Predigt des Evangeliums richtet sich nämlich an alle, und sie hat das Ziel, das neue Volk aus den Heiden auf das alte Volk der Juden aufzupfropfen.

Die Kirche soll die Juden und die Heiden sammeln, weil die Wahrheit des Evangeliums den einen wie den anderen angeboten wurde. Irenäus ist ein Erbe der Ekklesiologie des Epheserbriefs (Eph 2) und ein Zeuge der alten Überlieferung von der *ecclesia ex circumcisione* und der *ecclesia ex gentibus*, den beiden Völkern, die in ein einziges zusammengeführt werden:

> Dieser (*sc.* Christus) ist in den jüngsten Zeiten als der höchste Schluß- und Eckstein erschienen und hat diejenigen, die entfernt waren, und diejenigen, die nahe waren, das heißt die Beschnittenen und die Unbeschnittenen, zu einer Einheit gesammelt und vereint (vgl. Eph 2,17), indem er Japhet Raum gab und ihn wohnen ließ im Hause von Sem.[63]

> (Christus) sammelt in den einen Glauben Abrahams all diejenigen, die, ob sie nun aus dem einen oder dem anderen Bund stammen, für den Bau Gottes geeignet sind.[64]

Japhet, das heißt: das Volk aus den Heiden, ist eingeladen, in Sems Haus zu wohnen, welches das Erbe des jüdischen Volkes ist, gemäß dem Segen von Genesis 9,27: „Gott gebe Japhet weiten Raum, er wohne in den Zelten Sems." Daß dieses Thema unserem Autor am Herzen liegt, zeigt sich daran, daß man es in der *Epideixis* zwei weitere Male findet:

> Der Ausdruck „weiten Raum geben" deutet nun auf diejenigen hin, die aus den Heiden berufen sind, das heißt auf die Kirche; und diese „wohnt im Hause Sems", das heißt im Erbe der Väter, weil sie in Jesus Christus das Erstgeburtsrecht empfangen hat.[65]

---

[62] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 12,13 (*SC* 211: 236,464-238,469; vgl. *FC* 8/3: 155). Zu diesem Thema vgl. auch III 5,3; 12,6-7; 12,9; IV 24,1-2 etc.

[63] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 5,3 (*SC* 211: 62,80-84; vgl. *FC* 8/3: 51).

[64] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 25,1 (*SC* 100: 706,10-12; vgl. *FC* 8/4: 199).

[65] IRENÄUS, *Epideixis* 21 (*SC* 406: 112; vgl. *FC* 8/1: 46).

> Dies ist die Frucht des Segens für Japhet, sichtbar geworden in der Berufung der Heiden durch die Kirche, die darauf wartet, entsprechend Gottes Verheißung ihre Bleibe im Haus des Sem zu haben.[66]

Denn „das Offenbarungszelt als sichtbares Modell auf der Erde für das Geistliche und Unsichtbare im Himmel" ist die „Präfiguration der Kirche".[67]

2.4 Die Kirche der Taufe und der Eucharistie

Die Theologie des Irenäus ist aufgebaut auf ein subtiles Spiel von Entsprechungen und Verweisen oder besser: von einer Reihe musikalischer Akkorde, die die große Symphonie des Heils bilden. Die ‚Regel des Glaubens' ist ebenso auch die ‚Regel der Wahrheit' und der *ordo traditionis*: sie ist – wir haben es bereits gesehen – genau diejenige Regel, die „durch die Taufe empfangen" wurde.[68] In dieser Sicht der Dinge steht nämlich alles „in Harmonie und Proportion" miteinander in Verbindung.[69] Diese Glaubensregel ist ihrerseits trinitarisch und bestätigt die hier vorgeschlagene Lesart des Mysteriums der Kirche. Tatsächlich sind wir im Namen der „drei Glaubensartikel" getauft.

> Aus diesem Grund ereignet sich die Taufe unserer Wiedergeburt durch diese drei Glaubensartikel, indem sie uns die neue Geburt in Gott den Vater durch seinen Sohn im Heiligen Geist verleiht: denn diejenigen, die den Heiligen Geist tragen, gehen zum Wort, anders gesagt, zum Sohn, und der Sohn führt sie zum Vater, und der Vater verschafft ihnen die Unvergänglichkeit.[70]

Die Taufe, die durch die Kirche gespendet wird, bezieht sich offensichtlich auf die Taufe Jesu.[71] Jesus hat dabei die Salbung des Geistes empfangen: er ist *Christós*, Gesalbter, geworden. An dieser Salbung haben alle Getauften Anteil. Die Taufe wird dem Auftrag Jesu entsprechend gefeiert.[72] Sie ist das Bad, das schon dem Blindgeborenen befohlen wurde.[73] Sie ist gleichzeitig „eine Taufe zur Vergebung der Sünden"[74] und „die Taufe unserer Wiedergeburt", die uns „die neue Geburt in Gott ... verleiht".[75] Sie ist nämlich eine „Wasser- und Geisttaufe",[76] das heißt: die Taufe des Johannes, die durch Christus verwandelt wurde, so wahr „der Geist bei der Taufe (von

---

[66] IRENÄUS, *Epideixis* 42 (*SC* 406: 142; vgl. *FC* 8/1: 61).
[67] IRENÄUS, *Epideixis* 26 (*SC* 406: 120; vgl. *FC* 8/1: 51).
[68] IRENÄUS, *Adversus haereses* I 9,4 (*SC* 264: 150,110; vgl. *FC* 8/1: 195).
[69] IRENÄUS, *Adversus haereses* II 25,1 (*SC* 294: 250,4-6; vgl. *FC* 8/2: 209).
[70] IRENÄUS, *Epideixis* 7 (*SC* 406: 92; vgl. *FC* 8/1: 37).
[71] Vgl. HOUSSIAU 1984.
[72] Vgl. Mt 28,19, zitiert in *Adversus haereses* III 17,1.
[73] Vgl. Joh 9,7, zitiert in *Adversus haereses* V 15,3.
[74] IRENÄUS, *Epideixis* 3 (*SC* 406: 88; *FC* 8/1: 34).
[75] IRENÄUS, *Epideixis* 7 (*SC* 406: 92; vgl. *FC* 8/1: 37); vgl. *Adversus haereses* I 21,1.
[76] IRENÄUS, *Epideixis* 41 (*SC* 406: 140; vgl. *FC* 8/1: 61).

Gott) gegeben wird".[77] Diese Gabe wird symbolisiert durch das Wasser. Wie man aus trockenem Mehl ohne Flüssigkeit kein Brot machen kann,

> so konnten auch wir in unserer großen Zahl ohne das Wasser, das vom Himmel stammt, nicht eins werden in Christus Jesus. (...) Unsere Leiber nämlich haben durch das Bad der Taufe die Vereinigung mit der Unvergänglichkeit empfangen, die Seelen hingegen durch den Geist.[78]

Die Taufsymbolik trifft hier auf diejenige der Eucharistie: das lebendige Wasser, das der Heilige Geist ist, macht aus der Vielzahl von Menschen ein einziges Brot, das heißt einen einzigen Leib, der die Kirche ist. Denn „indem sie (*sc.* die Apostel) den Gläubigen diesen Heiligen Geist ausspendeten, den sie vom Herrn empfangen hatten, gründeten sie die Kirchen."[79] Und schließlich ist die Taufe das „Siegel des ewigen Lebens".[80]

Wie das alte Volk Opfer darbrachte, so ist die Kirche eingeladen, ihrerseits Opfer darzubringen; „nur deren Art ist völlig verändert".[81] Von nun an handelt es sich um das Darbringen des Brotes und des Weins, die der Leib und das Blut des Herrn geworden sind und „das neue Opfer des neuen Bundes"[82] bilden. Es ist genau das Opfer,

> das die Kirche von den Aposteln empfangen hat und das sie in der ganzen Welt Gott – ihm, der uns Nahrung gibt – darbringt als Erstlinge seiner Gaben im Neuen Bund.[83]

> Weil die Kirche also mit Lauterkeit (Opfer) darbringt, ist ihre Gabe zu Recht als ein reines Opfer bei Gott angesehen. (...) Und dieses Opfer bringt einzig die Kirche dem Schöpfer rein dar, indem sie ihm unter Danksagung darbringt, was aus seiner Schöpfung stammt.[84]

Der Bischof von Lyon legt Nachdruck auf die Tatsache, daß die Eucharistie mit den Gaben gefeiert wird, die aus der Schöpfung stammen. Denn die Schöpfung ist gut, und derselbe Gott ist zugleich der Schöpfer und der Retter. Einzig die Kirche, die an den Vater und an den Sohn als Urheber der Welt glaubt, hat das Recht, dieses Opfer tatsächlich darzubringen. Irenäus hebt ebenfalls den ‚reinen' Charakter dieses Opfers hervor – ‚rein' aus dem guten Grund, daß es sich um das Opfer Christi selbst handelt und daß es von der Kirche entsprechend der Unterweisung des Herrn selbst gefeiert wird.

---

[77] IRENÄUS, *Epideixis* 42 (*SC* 406: 140; vgl. *FC* 8/1: 61).
[78] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 17,2 (*SC* 211: 332,32-41; vgl. *FC* 8/3: 213).
[79] IRENÄUS, *Epideixis* 41 (*SC* 406: 140; *FC* 8/1: 61).
[80] IRENÄUS, *Epideixis* 3 (*SC* 406: 88; *FC* 8/1: 34).
[81] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 18,2 (*SC* 100: 598,19f.; vgl. *FC* 8/4: 139).
[82] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 17,5 (*SC* 100: 592,142f.; vgl. *FC* 8/4: 135).
[83] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 17,5 (*SC* 100: 592,143-145; vgl. *FC* 8/4: 135).
[84] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 18,4 (*SC* 100: 606,82-84 und 91-93; vgl. *FC* 8/4: 145).

Eine herrliche Formulierung unterstreicht das Band zwischen dem authentischen Bekenntnis des Glaubens an den Vater und den Sohn und der Feier der Eucharistie:

> *Bei uns stimmt die Denkweise mit der Eucharistie überein, und die Eucharistie bestätigt unsere Denkweise.* Denn wir bringen ihm dar, was sein ist, wobei wir übereinstimmend die Gemeinschaft und Einheit von Fleisch und Geist verkündigen: denn wie das von der Erde stammende Brot, wenn es die Gottesanrufung empfängt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern Eucharistie, bestehend aus zwei Elementen, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie die Eucharistie empfangen, nicht mehr vergänglich, da sie die Hoffnung auf die Auferstehung haben.[85]

Die Feier der Eucharistie ist gewissermaßen ein aktiv vollzogenes Glaubensbekenntnis: in ihr geschieht die Rekapitulation all dessen, was im Bereich des Glaubens gedacht wird, und sie soll die Glaubensregel in der sakramentalen Feier besiegeln. (Dasselbe könnte übrigens auch von der Taufe gesagt werden.)[86] Die Eucharistie ist das Bekenntnis zum Vater und zum Sohn, die uns das himmlische Brot geben, um unser Fleisch zu verwandeln und vor dem Vergehen zu retten; sie ist das Bekenntnis zum Geist, der mit dem Fleisch in Verbindung tritt und um dessentwillen Gott angerufen wird. Wie das ganze Mysterium der Kirche trinitarisch ist, so wird auch die Eucharistie in trinitarischer Weise gefeiert.

Dieses Opfer wird von nun an in allen Gegenden dargebracht, in denen die Kirche sich ausgebreitet hat, „vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang", wie es in der Prophezeiung des Malachias (Mal 1,11) hieß:

> So (verhält es sich im Blick auf) den Namen Jesu Christi, der über die ganze Welt hin in der Kirche verherrlicht wird ... An jedem Ort bringt die Kirche dem allmächtigen Gott Opfer dar durch Jesus Christus ...[87]

> Also ist das Opfer der Kirche, das der Herr in der ganzen Welt darzubringen lehrte, bei Gott als reines Opfer angerechnet und von ihm angenommen.[88]

> ... vom einen und selben Gott, dessen Name auch jetzt in der Kirche unter allen Völkern verherrlicht wird.[89]

Dieses Opfer bringt die Kirche nicht allein liturgisch dar: nach dem Vorbild ihres Meisters lebt sie es im Fleisch ihrer Kinder. Denn die Kirche als ‚Salz der Erde' bekam ihren Platz in der Welt angewiesen und muß „ertragen, was das menschliche Dasein ausmacht".[90] Sie ist die Kirche der Märtyrer für den reinen Glauben:

---

85 IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 18,5 (*SC* 100: 610,114-612,122; vgl. *FC* 8/4: 147); Hervorhebungen vom Verfasser.

86 Vgl. HOUSSIAU 1984, 59.

87 IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 17,6 (*SC* 100: 594,164-169 bzw. 595,165-170; vgl. *FC* 8/4: 137).

88 IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 18,1 (*SC* 100: 596,1-3; vgl. *FC* 8/4: 139).

89 IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 19,1 (*SC* 100: 614,4-616,5; vgl. *FC* 8/4: 149).

90 IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 31,3 (*SC* 100: 794,67-69; vgl. *FC* 8/4: 249).

Aus diesem Grund schickt die Kirche an jedem Ort aufgrund ihrer Liebe zu Gott in jeder Zeit eine große Zahl von Märtyrern zum Vater voraus ... (...) Denn die Schmach derer, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden ... und um ihrer Liebe zu Gott und ihres Bekenntnisses zu seinem Sohn willen getötet werden, erträgt allein die Kirche in Reinheit: unaufhörlich verstümmelt, läßt sie sogleich Glieder nachwachsen und erlangt ihre Unversehrtheit wieder ...[91]

2.5 Der Organismus der Kirche

Weiter oben begegnete uns schon der Hinweis auf den „ursprünglichen Organismus der Kirche, der über die ganze Welt hin ausgebreitet ist, das unterscheidende Kennzeichen des Leibes Christi, das in der Sukzession der Bischöfe liegt, denen sie (*sc.* die Apostel) die jeweilige Ortskirche übertragen haben".[92] Der ganze erste Teil der vorliegenden Untersuchung hat die deutlich sichtbare Struktur der Kirchen hervortreten lassen, die „dieselbe Form von Organisation bewahren" und dadurch gewährleisten, daß „die Predigt der Kirche wahr und fest ist", da „bei ihr in der ganzen Welt ein und derselbe Heilsweg erscheint".[93]

Irenäus spricht von der Kirche zugleich im Singular und im Plural. Im Singular hat die Kirche die Bedeutung des weltumspannenden Ortes für die Gabe Gottes und die Übermittlung des wahren Glaubens.[94] Doch diese Kirche existiert konkret nur in den konkreten Kirchen[95] bzw. „in jeder Kirche"[96]. Diese Kirchen sind Ortskirchen, ob es sich nun um die Kirche von Rom handelt, um die Kirchen von Ephesos und von Smyrna, die Kirchen Asiens oder um diejenigen von Germanien oder Iberien.[97]

Die erste dieser Kirchen ist die von Jerusalem: diese Kirche, „in der alle Kirchen ihren Ursprung haben", die „Haupt- und Mutterstadt (μητρόπολις) der Bürger des neuen Bundes".[98] Doch in den gegenwärtigen kirchlichen Verhältnissen gibt es unter den Kirchen eine, die einen besonderen Status hat. Die Rede ist von der

sehr großen, sehr alten und aller Welt bekannten, von den beiden hochberühmten Aposteln Petrus und Paulus in Rom gegründeten und etablierten Kirche, ... mit dieser Kirche muß aufgrund ihres bedeutenderen Ursprungs jede Kirche übereinstimmen, das heißt die Gläubigen von überall. In ihr ist ... die Überlieferung, die auf die Apostel zurückgeht, stets bewahrt worden.[99]

Hinsichtlich dieses Textes kam es im Laufe der Geschichte zu zahlreichen Kontroversen. Es genügt, ihn ganz einfach wörtlich zu nehmen, ohne mehr in ihn hineinlegen

---

[91] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 33,9 (*SC* 100: 820,149-822,164; vgl. *FC* 8/4: 265).
[92] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 33,8 (*SC* 100: 818,138-820,141; vgl. *FC* 8/4: 263-265).
[93] IRENÄUS, *Adversus haereses* V 20,1 (*SC* 153: 254,15-256,20; vgl. *FC* 8/5: 157).
[94] Vgl. IRENÄUS, *Adversus haereses* III 3,4.
[95] Vgl. IRENÄUS, *Adversus haereses* III 3,1 und 2.
[96] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 3,1 (*SC* 211: 30,2; vgl. *FC* 8/3: 29).
[97] Vgl. IRENÄUS, *Adversus haereses* III 3,4; I 10,2.
[98] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 12,5 (*SC* 211: 196,149-151; vgl. *FC* 8/3: 131).
[99] IRENÄUS, *Adversus haereses* III 3,2 (*SC* 211: 32,17-29; vgl. *FC* 8/3: 31).

zu wollen oder dem, was er klar aussagt, die Akzeptanz zu verweigern. Die Kirche von Rom hat einen „bedeutenderen Ursprung", denn ihre Gründung durch die beiden Apostel Petrus und Paulus[100] verleiht ihr die Autorität, die dem Anfang zukommt. Tatsächlich ist im Fall eines Zweifels über die ‚richtige Lehre' auf die „ältesten Kirchen zurückzugreifen", diejenigen, „in denen die Apostel gelebt haben".[101] Mit der Kirche in Rom soll jede Kirche sich in Übereinstimmung befinden, das heißt in Gemeinschaft der Überlieferung, des Glaubens und der Liebe leben.

Wir wissen darüber hinaus, daß diese ‚Übereinstimmung' die Auseinandersetzung nicht ausschloß. Aus Anlaß des Konfliktes in Asien über den Termin für die Feier des Osterfestes wandte sich Irenäus in einer, wie Eusebius sagt, „ziemlich scharfen Weise" an Victor von Rom.[102] Daß das Fasten, mit dem man sich auf das Osterfest vorbereitete, auf unterschiedliche Weisen praktiziert wurde, ging tatsächlich auf „die Überlieferung einer alten Gewohnheit" zurück. Die abschließende Formulierung ist bekannt:

> All jene wahrten nichtsdestoweniger den Frieden, und auch wir wahren den Frieden untereinander: der Unterschied im Fasten bestätigt die Übereinstimmung im Glauben.[103]

Fazit: Irenäus als ‚Vater' der Kirche

Die Zeit der Kirchenväter ist nicht mehr die apostolische und normative Zeit, nicht mehr die Zeit der Gründung der Kirche. Aber sie ist zu Recht die ‚aufbauende Periode' genannt worden.[104] Es ist tatsächlich der Zeitabschnitt, in dem die Kirche ihre Institutionen hervorbringt und ihre Lehre organisch ausarbeitet. Irenäus hat die Kirche im doppelten Sinn des Wortes ‚aufgebaut': er hat auf dem Fundament seiner Lektüre der Heiligen Schriften eine kraftvolle Theologie errichtet; und er hat die Kirche auferbaut durch sein Beispiel und sein Wirken als Bischof. Nahe der Generation der Apostel, ist er der Zeuge par excellence für die Überlieferung, die er seinerseits weitervermittelt hat. In all diesen Eigenschaften verdient der Bischof von Lyon, der Schüler Polykarps, den Namen ‚Vater der Kirche'.

Es ist mir eine Freude, diese kleine Studie Professor Hermann Josef Sieben zu widmen. Ich durfte ihn als Studenten an der Theologischen Fakultät von Lyon-Fourvière, der Stadt, deren Bischof Irenäus gewesen ist, kennenlernen, als ich dort zu lehren be-

---

100 Diese Aussage ist in einem weiten Sinn zu verstehen. Paulus hat die Kirche von Rom zweifellos nicht ‚gegründet', da er ja an die Römer schreibt, bevor er sich zu ihnen begibt. Daß Petrus nach Rom kam, ist nicht zu bezweifeln; doch wissen wir nicht, ob er die allererste christliche Gemeinschaft dieser Stadt gegründet hat. Für Irenäus leitet sich der Gründungsakt, der den beiden Aposteln zugeschrieben wird, von ihrem Martyrium her sowie von der Tatsache, daß ihre Gräber, die in Rom erhalten geblieben sind, die ‚Fundamente' dieser Kirche bilden.

101 IRENÄUS, *Adversus haereses* III 4,1 (*SC* 211: 46,11-13; vgl. *FC* 8/3: 39).

102 EUSEBIUS VON CAESAREA, *Historia ecclesiastica* V 24,10 (*SC* 41: 70; vgl. Übersetzung HAEUSER, 268).

103 EUSEBIUS VON CAESAREA, *Historia ecclesiastica* V 24,13 (*SC* 41: 70; vgl. Übersetzung HAEUSER, 269).

104 GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG 1980, 369 und 370.

gann. Sein differenziertes und scharfsinniges wissenschaftliches Denken war, wie mir mehr als einmal deutlich wurde, bereits beeindruckend. Inzwischen darf man sogar sagen: „les fruits ont passé la promesse des fleurs". Auch er hat, besonders durch seine zahlreichen Studien über die Konzilien, zur Weitergabe der wahren Glaubenstradition beigetragen. Es sei ihm an dieser Stelle gedankt für seinen Dienst an der Kirche, deren „Turm der Erwählung sich überall in seinem Glanz erhebt, denn überall erstrahlt die Kirche".[105]

Übersetzung aus dem Französischen von Johannes Arnold
mit freundlicher Unterstützung von Christa Holstein

Bibliographie

Quellen (Editionen und Übersetzungen)

CLEMENS VON ROM, *Epistola ad Corinthios*

CLÉMENT DE ROME, *Epître aux Corinthiens*. Introduction, texte, traduction, notes et index par A. JAUBERT [= *SC* 167], Paris 1971.

EUSEBIUS VON CAESAREA, *Historia ecclesiastica*

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*. Tome 2: livres V-VII. Texte grec, traduction et notes par G. BARDY [= *SC* 41], Paris 1955 (^{4}1994).

EUSEBIUS VON CAESAREA, *Kirchengeschichte*, hg. und eingeleitet von H. KRAFT, übersetzt von PH. HAEUSER (1932), durchgesehen von H.A. GÄRTNER, Darmstadt ^{3}1989 (unveränd. Nachdr. 1997).

IRENÄUS VON LYON, *Epideixis*

IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*. Introduction, traduction et notes par A. ROUSSEAU [= *SC* 406], Paris 1995.

IRENÄUS VON LYON, *Epideixis. Darlegung der apostolischen Verkündigung*; *Adversus haereses. Gegen die Häresien* I, übersetzt und eingeleitet von N. BROX [= *FC* 8/1], Freiburg u. a. 1993, 32-97.

IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses*

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*.

Livres I-III, édition critique (Introduction, notes justificatives, tables / Texte et traduction) par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU [= *SC* 263; 264; 293; 294; 210; 211], Paris 1979 / 1982 / 1974.

---

[105] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 36,2 (*SC* 100: 886,74f.; vgl. *FC* 8/4: 401).

Livre IV, édition critique sous la direction de A. ROUSSEAU avec la collaboration de B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU, CH. MERCIER [= *SC* 100/1-2], Paris 1965.
Livre V, édition critique par A. ROUSSAU, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER [= *SC* 152 / 153], Paris 1969.
IRENÉE DE LYON, *Contre les hérésies*. Traduction française par A. ROUSSEAU, préface de A. DECOURTRAY, Paris 1984, nouvelle édition 2001.
IRENÄUS VON LYON, *Epideixis. Darlegung der apostolischen Verkündigung*; *Adversus haereses. Gegen die Häresien*, übersetzt und eingeleitet von N. BROX [= *FC* 8/1-5], Freiburg u. a. 1993-2001.

THEOPHILUS VON ANTIOCHIA, *Ad Autolycum*
THEOPHILE D' ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*. Texte grec établi par G. BARDY, Traduction de J. SENDER, Introduction et notes de G. BARDY [= *SC* 20], Paris 1948.

Studien

DE ANDIA 1986
I. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation selon Irénée de Lyon*, Paris 1986.

DE ANDIA 1987
I. DE ANDIA, Irénée théologien de l'unitè, in: *NRTh* 109 (1987), 31-48.

FANTINO 1996
J. FANTINO, Vérité de la foi et vie des communautés selon Irénée de Lyon, in: *RevSR* 70 (1996), 240-253.

GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG 1980
GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Dokument 100: „Auf dem Weg zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens“ (Venedig 1979), in: *ÖR* 29 (1980), 367-376.

HOUSSIAU 1984
A. HOUSSIAU, Le baptême selon Irenée de Lyon, in: *EThL* 60 (1984), 45-59.

KERESZTY 1984
R. KERESZTY, The Unity of the Church in the Theology of Irenaeus, in: *The Second Century* 4 (1984), 202-218.

LANNE 1976
E. LANNE, L'Eglise de Rome ‚gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae‘ (*Adv. Haer.* III.3.2), in: *Irén.* 49 (1976), 275-322.

OSBORN 2001
E. OSBORN, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001.

SESBOÜÉ 2000
B. SESBOÜÉ, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris 2000.

Origenes und das Mysterium der Kirche

Michel Fédou SJ

Die Rehabilitierung des Origenes war zweifellos eine der Hauptfrüchte der patristischen Erneuerung im 20. Jahrhundert. Sie betraf besonders seine Exegese, die eine oder andere seiner früher als heterodox angesehenen Lehren, sein geistig-spirituelles Verständnis des menschlichen Wesens und seines Weges zur Vollkommenheit. Doch in Anbetracht der Häresievorwürfe, die so häufig gegen den Autor des *Traktats von den Prinzipien* vorgebracht worden waren, vor allem in Anbetracht der Verurteilung, der er am Vorabend des II. Konzils von Konstantinopel anheimgefallen war, mußte die Rehabilitierung sich auch auf sein Verständnis der Kirche und ihres Mysteriums beziehen. Davon zeugte bereits seit 1936-1937 die Untersuchung Hans Urs von Balthasars über ‚Origenes' *Mysterion*'; wenig später, 1947, widmete Gustave Bardy der Ekklesiologie des Origenes wichtige Seiten und zögerte nicht, den Alexandriner als „den besten Theologen der Kirche unter den Vätern des 3. Jahrhunderts, wenn nicht unter allen Vornizänern" zu bezeichnen.[1] 1950 gab Henri de Lubac in seinem Buch *Histoire et Esprit* einem Kapitel die Überschrift „Origène homme d'Église" und hob hervor, wie sehr es dem Alexandriner am Herzen lag, den wahren Glauben der Christen an mehreren Fronten zu verteidigen, und wie groß sein Respekt gegenüber der Orthodoxie war.[2] Zahlreiche andere Autoren untersuchten in der Folgezeit die Origenische Auffassung von der Kirche, so J. Chênevert, A. Vilela, H. Crouzel, Th. Schaeffer und vor allem H.J. Vogt in seinem grundlegenden Werk von 1976 *Das Kirchenverständnis des Origenes*; in jüngerer Zeit analysierte F. Ledegang „die Bilder der Kirche und ihrer Glieder" im Werk des Origenes, und A. Jakab widmete der christlichen Gemeinde von Alexandria im 2./3. Jahrhundert eine genaue Untersuchung.[3]

Wir können im vorliegenden Aufsatz nicht den Anspruch erheben, auf alle Fragen einzugehen, die mit der Origenischen Ekklesiologie zusammenhängen. Wir möchten vielmehr – zu Ehren von Hermann Josef Sieben, der sich so intensiv mit dem Mysterium der Kirche befaßt hat[4] – eine Synthese wagen, die dazu beiträgt, den innersten Kern dieser Ekklesiologie zu erkennen sowie die Quelle, die deren unterschiedliche Entwicklungen anregt. Sich auf das Wagnis einer solchen Synthese einzulassen, be-

---

[1] von Balthasar 1936 / 1937 (vgl. von Balthasar 1957); Bardy 1947, 128 (zu Origenes insgesamt 128-165); s. auch Daniélou 1948, 41-83.

[2] de Lubac 1950 / 2002, 47-91.

[3] Vgl. Chênevert 1969; Vilela 1971, 43-156; Vogt 1976; Schaeffer 1977; Crouzel 1985, 267-342; Ledegang 2001; Jakab 2001 (zu Origenes 141-214).

[4] Es sei außerdem daran erinnert, daß H.J. Sieben Origenes-Homilien ins Deutsche übertragen hat: *In Lucam Homiliae* (*FC* 4/1 und 2).

deutet, von vornherein zu akzeptieren, daß man nicht auf alle Einzelheiten eingehen kann, was für eine umfassende Untersuchung des Gegenstandes erforderlich wäre; es bedeutet aber auch, daß man sich die Möglichkeit eröffnet, der Ekklesiologie des Origenes wieder an ihrem Ursprung zu begegnen und – zumindest erhoffen wir uns dies – in ihr etwas zu finden, das unser eigenes Verständnis vom Mysterium der Kirche neu anregen kann.

1. Die Kirchenerfahrung des Origenes

Das Origenische Bild von Kirche wurde zunächst durch seine persönliche Erfahrung geprägt. Einige Züge dieser Erfahrung sollen hier zusammenfassend dargestellt werden.

Als erstes wird man sich daran erinnern, daß seine Kindheit und seine ganze Ausbildung in eine zutiefst christliche Atmosphäre eingetaucht waren. Im Unterschied zu Justin, Tatian und Clemens von Alexandrien, die Konvertiten waren, wurde Origenes mit großer Wahrscheinlichkeit als Kind christlicher Eltern geboren.[5] Er verdankte seinem Vater Leonidas, der zweifellos eine gewisse Rolle in der Kirche von Alexandria spielte, daß er sich neben seinem Studium der griechischen Sprache und Kultur zunehmend Kenntnisse der Heiligen Schrift aneignen konnte; und man weiß, wie sehr ihn das Martyrium seines Vaters prägte, der Opfer einer Christenverfolgung geworden war. Die ersten ‚Gesichter' der Kirche, die sich Origenes zeigten, sind die einer Kirche, die ihm von Kindheit an geschenkt war; einer Kirche, die in der Bibel ihre Nahrung fand; einer Kirche schließlich, von der einige Mitglieder so weit gehen konnten, daß sie aus Treue zu Christus ihr Leben hingaben. Zugleich war sie auch eine lehrende Kirche: Origenes selbst stand schon im Alter von achtzehn Jahren der Katechese-Schule vor, die ihm von Bischof Demetrius anvertraut worden war. Dieses Bestreben, seine Kenntnis der Schriften anderen zu vermitteln, sollte sich in seiner gesamten späteren Tätigkeit zeigen.

Doch die Kirche hatte für Origenes auch noch ein anderes Gesicht: das der Prüfung. Von nur geringer Bedeutung sind hier die Schicksalsschläge im Rahmen der Krise, die zwischen ihm und Bischof Demetrius ausbrach und die ihren Höhepunkt erreichte, nachdem Origenes durch den Bischof von Caesarea zum Priester geweiht worden war. Unter anderem ist bekannt, daß Origenes in dieser Periode zu Unrecht beschuldigt wurde, häretische Thesen zu vertreten; vor allem wird man sich an die Härte des endgültigen Urteils erinnern, das Origenes dazu zwang, Alexandria definitiv zu verlassen und nach Caesarea in Palästina zu gehen. Hier ist der entscheidende Punkt, daß Origenes, auf diese Weise vertrieben, die Erfahrung von Leiden in der Kir-

[5] Denkbar ist auch, daß die Eltern kurz nach Origenes' Geburt Christen wurden; s. CROUZEL 1985, 21, Anm. 11. Ebenfalls nach H. Crouzel ist es sogar möglich, daß Origenes schon als kleines Kind getauft wurde (CROUZEL 1985, 22).

che und durch die Kirche machte. Als er später die Arbeit an seinem *Kommentar zum Johannesevangelium* wieder aufnimmt, zögert er nicht, seine persönliche Geschichte mit dem Weg des hebräischen Volkes zu vergleichen, das einst veranlaßt worden war, aus Ägypten fortzuziehen.[6]

Worin liegen weitere Erfahrungen des Origenes mit der Kirche? Da ist die immense Arbeit, die er durch seine Tätigkeit als Prediger, durch seine Kommentare zu den Heiligen Schriften und durch die übrigen Werke lieferte, die er der Nachwelt hinterlassen hat. Da sind seine Bemühungen, Einwänden zu begegnen, die von der paganen Welt vorgebracht wurden (vor allem in der großen Apologie *Gegen Celsus*); einer großen Zahl von Hörern und Lesern zu einer vertieften Kenntnis der Schriften zu verhelfen; mit dem *Traktat von den Prinzipien* eine der kirchlichen Lehre gemäße Synthese über das christliche Mysterium vorzulegen; den Glauben seiner Brüder zu stärken und ihnen im Blick auf zukünftige Prüfungen beizustehen (was der *Traktat vom Gebet* und die *Ermahnung zum Martyrium* bezeugen). Ferner ist Origenes' Sinn für die Katholizität zu nennen, den man an seiner Reise nach Rom[7] ebenso wie an seinen verschiedenen Beiträgen zur Einheit und zum Frieden der Kirche – so anläßlich seiner Unterredung mit dem Bischof Heracleides – wird ablesen können. Schließlich ist da sein Wunsch, Christus bis in die Prüfung der Verfolgung hinein treu zu bleiben, die ihm, auch wenn sie ihn nicht bis zum Martyrium führte, dennoch schreckliche Leiden bereitete.

An diese wenigen Punkte mußte kurz erinnert werden, um Origenes' eigene Worte über seine Zugehörigkeit zur Kirche in ihrer ganzen Kraft tönen zu hören: „wir, die wir von der Kirche sind ...";[8] „wir, die wir von der katholischen Kirche sind ...";[9] „diese Aussage ist von einem Christen an Christen gerichtet, denen die Autorität der Apostelworte etwas wert sein muß; wenn aber jemand, von Stolz aufgeschwollen, die Apostelworte geringschätzig behandelt oder verachtet, mag er selbst zusehen! Für mich dagegen ist es ein Glück, mich ebenso wie an Gott und an unseren Herrn Jesus Christus auch an seine Apostel zu halten und nach ihrer Überlieferung von den göttlichen Schriften Einsicht zu erlangen."[10]

Wir wollen einen Schritt weiter gehen und deutlich machen, mit welchem Blick Origenes die Kirche seiner eigenen Zeit betrachtet.

---

[6] Vgl. ORIGENES, *Commentarii in Ioannem* VI 2,8 und 10 (*SC* 157: 132-134 [die Angaben zu den *Sources chrétiennes* beziehen sich hier und im folgenden stets auf die Seiten des griechischen oder lateinischen Textes, nicht auf die der französischen Übersetzung]).

[7] Eusebius sagt, Origenes habe „gewünscht, die uralte Kirche der Römer zu sehen": *Historia ecclesiastica* VI 14,10 (*SC* 41: 108; vgl. Übersetzung HAEUSER 290). [Die Übertragung der griechischen und lateinischen Zitate orientiert sich an den Übersetzungen der *SC*, folgt ihnen aber nicht in allen Punkten. Auf vorliegende deutsche Textausgaben wird jeweils verwiesen. Anmerkung der Übersetzer.]

[8] ORIGENES, *Contra Celsum* II 6 (*SC* 132: 294,5f.; vgl. *BKV*² 52: 110).

[9] ORIGENES, *Homilia in Iosuam* IX 8 (*SC* 71: 260). Vgl. auch *Homilia in Leviticum* I 1 (*SC* 286: 68).

[10] ORIGENES, *Homilia in Leviticum* VII 4 (*SC* 286: 330,37-43).

2. Origenes' Blick auf die Kirche seiner Zeit

Origenes ist sich zunächst dessen bewußt, was das reine Dasein der Kirche inmitten der Welt bedeutet, oder genauer: der Kirchen, die an verschiedenen Orten verstreut sind; und im Rahmen der Auseinandersetzung mit Celsus zögert er nicht, sie den ‚Gemeinden' (griechisch: *ekklesíai*) gegenüber, die man hier und da in der paganen Welt findet, als überlegen zu bezeichnen:

> Gott ... ließ auf der ganzen Erde das Evangelium Jesu zur Bekehrung und Besserung der Menschen triumphieren und überall Gemeinden entstehen, die sich im Gegensatz zu den Gemeinden aus abergläubischen, zuchtlosen und ungerechten Menschen befinden: von dieser Art nämlich sind die Massen, die überall die Bürgerschaft der Stadtgemeinden bilden. Und die Gemeinden Gottes, die von Christus unterwiesen wurden, sind im Vergleich mit den politischen Gemeinden, bei denen sie als Fremde wohnen, „wie Lichter in der Welt". Wer würde nämlich nicht zugeben, daß selbst diejenigen aus der (*sc.* kirchlichen) Gemeinde, die weniger gut und geringer sind, wenn man sie mit Besseren vergleicht, dennoch viel höher stehen als die (*sc.* Mitglieder) der politischen Gemeinden?[11]

Origenes betont die beachtliche Ausdehnung des Christentums, die ihm in jener ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts die Grenzen der bekannten Welt zu erreichen schien:

> Wann war das Land Britannien vor dem Kommen Christi einmütig für die Religion des einzigen Gottes? Wann war es das Land der Mauren? Wann war es der gesamte Erdkreis? Nun aber stößt dank der Kirchen, die die Grenzen der Welt erreichen, die ganze Erde gegenüber dem Gott Israels Freudenrufe aus und ist imstande, in jeder ihrer Regionen gute Taten zu vollbringen.[12]

Zwar betont Origenes an anderer Stelle, daß die christliche Mission noch nicht abgeschlossen ist, da sie noch nicht alle Völker erreicht hat.[13] Dennoch ist er sich ebenso sehr der beachtlichen Ausbreitung bewußt, die das Christentum seit seinen Anfängen erlebt hat, und sieht darin ein Zeichen für die Universalität des Heils, die als solche dazu beiträgt, die Botschaft des Evangeliums glaubhaft zu machen.

Das heißt nicht, daß die Kirche auf ihrem Weg nicht zahlreichen Hindernissen begegnet wäre. Zunächst gab es Schwierigkeiten von außen: die Einwände, die vom Judentum gegen das Christentum vorgebracht wurden; die gnostischen Spekulationen, die in der Stadt Alexandria besonders lebendig waren; und vor allem die Angriffe aus dem paganen Bereich, die insbesondere im *Wahren Logos* des Philosophen Celsus ihren Ausdruck gefunden hatten. Origenes ist davon überzeugt, daß die Kirche seiner Zeit an dieser dreifachen Front einen Kampf führen muß, und sein Werk beweist dies

---

[11] ORIGENES, *Contra Celsum* III 29 (*SC* 136: 70,17-28; vgl. *BKV*² 52: 237) mit Anspielung auf Phil 2,15; vgl. auch *Contra Celsum* III 30 (*SC* 136: 72).

[12] ORIGENES, *Homilia in Ezechielem* IV 1 (*SC* 352: 162,154-164,159); vgl. auch *Homilia in Exodum* I 4 (*SC* 321: 54-56); *Contra Celsum* III 29 (*SC* 136: 70).

[13] Vgl. ORIGENES, *Commentariorum series in Matthaeum* 39 (*GCS* 11: 75f.).

unablässig – ob er die christliche Art und Weise, die Heiligen Schriften zu lesen, darstellt, um sie von der von den Juden praktizierten Lesart zu unterscheiden; ob er gnostische Autoren direkt angreift (zum Beispiel in der Widerlegung von Heracleons Interpretation des vierten Evangeliums); oder ob er schließlich mit dem Werk *Contra Celsum* versucht, die einige Zeit zuvor von dem paganen Philosophen entwickelte Beweisführung zunichte zu machen. Solche Aufgaben können nur in Treue gegenüber den Worten Christi erfüllt werden, jener Treue, von der Origenes schon von den allerersten Zeilen des *Traktats von den Prinzipien* an spricht:

> Alle diejenigen, die mit Gewißheit glauben, daß „die Gnade und die Wahrheit durch Jesus Christus geworden sind", und die wissen, daß Christus die Wahrheit ist – nach seinem eigenen Wort: „Ich bin die Wahrheit" – empfangen die Erkenntnis, die die Menschen zu einem guten und glücklichen Leben beruft, nirgendwo anders her als eben von den Worten und der Lehre Christi.[14]

G. Bardy sagte seinerzeit, diese Formulierung sei „jeder Untersuchung von Origenes' Lehre über die Kirche als Motto voranzustellen".[15] Tatsächlich bringt sie in den Augen des Alexandriners den Kern dessen zum Ausdruck, was in der dreifachen Auseinandersetzung mit den Juden, den Gnostikern und den Heiden das Zeugnis der Kirche inspirieren soll. Zwar besteht keine allgemeine Übereinstimmung hinsichtlich des Glaubens an Christus, doch beruft sich Origenes hier auf die kirchliche Verkündigung als auf das, was die Treue zur Botschaft des Evangeliums garantiert:

> ... weil es viele gibt, die im Sinne Christi zu denken meinen, wobei manche von ihnen anders denken als die, die früher gelebt haben, soll man die kirchliche Verkündigung wahren, die aufgrund der Ordnung der Sukzession von den Aposteln her überliefert wurde und in den Kirchen bis heute fortdauert; und nur das darf man als Wahrheit glauben, was in keinem Punkt in Widerspruch zur kirchlichen und apostolischen Überlieferung steht.[16]

Doch die Hindernisse kommen auch von innen. Es ist bekannt, daß die Kirche im 3. Jahrhundert nunmehr mit deutlich erkennbaren Institutionen ausgestattet ist und daß uns Origenes' Schriften selbst eine Reihe von Informationen über den Katechumenat, die liturgischen Feiern, die Taufe, die Eucharistie und die Buße liefern, oder auch über die Ämter-Hierarchie der Bischöfe, Priester und Diakone. Was Origenes nun häufig anprangert, ist der Gegensatz zwischen dem Ideal der Heiligkeit, das diese Kirche charakterisieren soll, und den Schwächen oder der Verdorbenheit, die die

---

[14] ORIGENES, *De principiis, Praefatio* 1 (*SC* 252: 76,2-7; vgl. *TzF* 24: 83); vgl. Joh 1,17 und 14,6. Origenes fügt gleich hinzu, daß die Worte Christi sich nicht auf das beschränken, was er in den Tagen seiner Inkarnation gelehrt hat, denn „vorher war Christus, das Wort Gottes, bereits in Mose und in den Propheten" (*SC* 252: 76,7-10; vgl. *TzF* 24: 83).

[15] BARDY 1947, 129.

[16] ORIGENES, *De principiis, Praefatio* 2 (*SC* 252: 78,37-43; für eine z.T. andere Auffassung der Satzkonstruktion vgl. *TzF* 24: 85).

Christen kennzeichnen können – von den einfachen Nachlässigkeiten der Gläubigen bis hin zu den schwersten Verfehlungen gegen das Evangelium Christi. So schreibt er:

> Wahrhaftig, wenn wir die Dinge nach der Wahrheit beurteilen und nicht nach der Menge, wenn wir die Dinge nach der inneren Einstellung beurteilen und nicht aufgrund der bloßen Tatsache, daß wir viele Menschen versammelt sehen, so werden wir sehen, daß wir jetzt nicht gläubig sind. Damals aber gab es Gläubige, als die edlen Martyrien sich ereigneten, als wir, nachdem wir den Märtyrern das letzte Geleit gegeben hatten, von den Begräbnisstätten zu den Versammlungen zu gehen pflegten und die ganze Gemeinde ohne Angst anwesend war und die Katechumenen ihre Katechese inmitten der Martyrien und der Hinrichtungen derer empfingen, die, nicht eingeschüchtert und nicht verwirrt im Hinblick auf Gott, die Wahrheit bis in den Tod bekannten. Wir kennen Menschen, die damals sogar außergewöhnliche und wunderbare Taten gesehen haben. Damals waren die Gläubigen gering an Zahl, aber wahrhaft gläubig, die den „engen und schmalen Weg, der zum Leben führt", gingen. Doch jetzt, da wir zahlreich geworden sind, sind es, weil unmöglich viele auserwählt sein können – denn Jesus lügt nicht, wenn er sagt: „Viele sind gerufen, aber wenige auserwählt" – innerhalb der Schar derer, die ihre religiösen Überzeugungen bekennen, nur ganz wenige, die zur göttlichen Erwählung und zur Seligkeit gelangen.[17]

Unter den aktuellen Umständen haben in der Sicht des Origenes die Bischöfe eine beträchtliche Verantwortung; sie dürfen sich nicht scheuen, die Sünder zu tadeln und sie, falls notwendig, aus der Kirche zu vertreiben, denn schon die Sünde eines einzigen beeinträchtigt den gesamten Leib:

> Man bilde sich nicht ein, daß man das Recht habe zu sagen: Wenn der andere schlecht handelt, was geht das mich an? ... So verhalten sich diejenigen, die den Kirchen vorstehen, ohne daran zu denken, daß wir alle, die wir glauben, ein einziger Leib sind und einen einzigen Gott haben, der uns in der Einheit zusammenbringt und erhält, nämlich Christus. Du, der du der Kirche vorstehst, bist das Auge des Leibes Christi, damit du alles um dich herum überblickst, alles ans Licht bringst und sogar vorhersiehst, was geschehen wird. Du bist der Hirte; du siehst, wie die Schäfchen des Herrn in Unkenntnis der Gefahr auf die abschüssigen Stellen zulaufen und am Rand der steilen Felsen hängen, und du läufst nicht hin?, du rufst sie nicht zurück?, du hältst sie nicht wenigstens mit deiner Stimme zurück und bringst sie durch lautes Schelten dazu, erschreckt umzukehren?[18]

In noch höherem Maße tragen die Glieder der Hierarchie schwere Schuld, wenn sie selbst verschiedenen Formen sittlicher Verirrung nachgeben. Origenes betrachtet sich gewiß nicht als über dieser Kirche stehend, deren Mängel er anprangert: selbst Priester, zögert er nicht, sich über seine eigenen Schwächen zu beklagen, und bittet seine Zuhörer dringend, für ihn zu beten. Dennoch zeigt er sich von großer Strenge gegenüber den Seelen-Hirten, wenn diese durch ihr schlechtes Beispiel die ihnen anvertrau-

---

[17] ORIGENES, *Hom. in Jeremiam* IV 3 (*SC* 232: 264,12-266,30; vgl. *BGL* 10: 74f.) mit Anspielung auf Mt 7,14 und 20,16.

[18] ORIGENES, *Hom. in Iosuam* VII 6 (*SC* 71: 210-212).

ten Gläubigen vom Evangelium abzubringen drohen: mißgünstige, habsüchtige, ehrgeizige, jähzornige Seelenhirten – von solcher Art waren die Geldwechsler, deren Tische Christus umgestoßen hatte, von solcher Art die Pharisäer, die die ersten Plätze in den Synagogen begehren ... Die Glieder der Hierarchie sollten um so tugendhafter und heiliger sein, je erhabener ihre jeweilige Aufgabe ist; die Wirklichkeit allerdings ist in vielen Fällen eine völlig andere:

> Häufig kommt es vor, daß derjenige, der eine gewöhnliche und nicht hochstehende Gesinnung hat und an den Dingen der Erde Geschmack findet, einen hohen Rang im Priesteramt oder einen Lehrstuhl innehat, während ein anderer, der geistig ist und von der irdischen Lebensweise so frei, daß er „alles beurteilt, selbst aber von niemandem beurteilt wird", eine Stellung in einem niedrigeren Amt hat oder sogar in der Menge der Laien verbleibt ... Meinst du, diejenigen, die das Priesteramt ausüben und sich dabei rühmen, zur Priester-Ordnung zu gehören, würden „entsprechend ihrer Ordnung marschieren" (vgl. Num 2,2) und alles tun, was dieser Ordnung angemessen ist? (...) Und woher kommt es, daß wir häufig Menschen als Beschimpfung sagen hören: „Sieh' da! Wie ein Bischof!" oder „Wie ein Priester!" oder „Wie ein Diakon!"? Sagt man diese Dinge nicht dort, wo man gesehen hat, wie ein Priester oder Gottesdiener in irgendeinem Punkt mit seiner Ordnung in Widerspruch geraten ist oder eine Handlung gegen die priesterliche oder levitische Ordnung begangen hat? Was soll ich ferner über die Jungfrauen sagen oder über die Asketen oder alle, die man ein religiöses Gelübde ablegen sieht?[19]

Die Strenge des Blicks, den Origenes in dieser Weise auf die Kirche seiner Zeit richtet, ist bei ihm die Kehrseite einer zentralen Überzeugung: die Kirche hat die Berufung, heilig zu sein und ihre Heiligkeit durch alles, was sie ist, an den Tag zu legen – im individuellen Verhalten der Christen wie in ihrem Gemeindeleben, in ihren verschiedenen gottesdienstlichen Handlungen und ihren Institutionen wie in der Ausübung ihrer kirchlichen Verantwortung. Und diese Heiligkeit kann keine andere Quelle haben als die, die das Zeugnis der Kirche unter den Juden, den Gnostikern und den Heiden mit Leben erfüllt: die Treue zu Christus und seinen Lehren.

Hier sind wir nun bei dem angelangt, was ohne jeden Zweifel das Herz der Origenischen Ekklesiologie ist: eine lebendige und innige Beziehung zu Christus. Und weil Christus nichts anderes ist als das Wort Gottes – der *Logos*, der vor der Zeit der Inkarnation existierte, der *Logos*, der am Ende der Welt die große Schar der Heiligen erleuchten wird – hat diese Ekklesiologie in gewisser Weise denselben Umfang wie die Schöpfungs- und die Heilsgeschichte. So ist es möglich, die Kirche zunächst in den Dimensionen der Vergangenheit und Zukunft in den Blick zu nehmen, bevor man sie in ihrer gegenwärtigen Beziehung zu Christus betrachtet.

---

[19] Origenes, *Hom. in Numeros* II 1 (*SC* 415: 56,38-60,68); vgl. 1 Kor 2,15.

3. Von der ‚präexistenten' Kirche zum ‚wahren Leib' Christi

Geht man die Zeitachse zurück auf die entfernteste Vergangenheit zu, begegnet man unweigerlich den berühmten Lehren von der Präexistenz der Seelen und dem prä-kosmischen Fall: Tatsächlich bildete die Einheit dieser Seelen für Origenes durchaus eine Kirche, die mit dem *Logos* Gottes verbunden war wie die Braut mit dem Bräutigam; eine Kirche, deren Ort das himmlische Jerusalem war, bis die Urschuld zum Zerbrechen der Einheit führte: nur noch die Engel durften von nun an – als „der himmlische Teil der Kirche" – im Schoß des Vaters bleiben, während der Rest der Kirche „auf die Erde geschleudert" und „durch die Sünde in tausend Stücke zerschlagen" werden sollte.[20] Es besteht kaum die Notwendigkeit, sich mit diesen fremdartigen Vorstellungen aufzuhalten, die später den Heterodoxie-Vorwürfen gegen Origenes Nahrung geben sollten; immerhin wird man daran erinnern, daß sie für diesen nur die Bedeutung von Hypothesen zu Fragen hatten, die seinerzeit noch nicht endgültig entschieden waren. Vor allem sollte das Thema der Präexistenz der Seelen (das vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus als solches inakzeptabel ist) uns nicht daran hindern, den Anteil an Wahrheit zur Kenntnis zu nehmen, der Origenes' Ansichten von der präexistenten Kirche ausmacht. Insbesondere denken wir an folgenden Abschnitt im *Kommentar zum Hohenlied* über die Gestalt der Braut:

> Glaube nicht, daß sie (erst) seit der Ankunft des Erlösers im Fleisch ‚Braut' oder ‚Kirche' heißt, sondern schon vom Beginn des Menschengeschlechtes und überhaupt von der Grundlegung der Welt an, ja, um den Ursprung dieses Mysteriums unter der Führung des Paulus aus noch weiterer Ferne herzuleiten, sogar „vor der Grundlegung der Welt". So nämlich sagt er selbst: „wie er uns in Christus vor der Grundlegung der Welt erwählt hat, auf daß wir vor ihm heilig und makellos seien, indem er uns aus Liebe im voraus dazu bestimmte, an Kindes Statt angenommen zu werden". Doch auch in den Psalmen steht geschrieben: „Herr, erinnere dich deiner Versammlung, die du von Anbeginn an versammelt hast." Tatsächlich wurden die ersten Fundamente der Versammlung, die die Kirche ist, gleich „von Anbeginn an" gelegt, weshalb auch der Apostel sagt, daß die Kirche nicht nur „auf dem Fundament der Apostel", sondern auch auf „dem der Propheten" erbaut wird.[21]

Origenes' Kommentar nimmt den berühmten Text aus dem *Hirten* des Hermas über die Kirche wieder auf, die in Gestalt einer betagten Frau erscheint.[22] Aber sein Interesse liegt vor allem in der Bezugnahme auf den Anfang des Epheserbriefs. Wenn auch das Origenische Thema der präexistenten Kirche durch seine Verbindung mit der Hypothese von der Präexistenz der Seelen leider vorbelastet ist, so bringt es doch auf seine eigene Weise das Mysterium zum Ausdruck, über das der Autor des Hym-

---

[20] CROUZEL 1985, 285; vgl. ORIGENES, *De principiis* II 9,2 (*SC* 252: 354-356).

[21] ORIGENES, *Commentarius in Canticum Canticorum* II 8,4 (*SC* 375: 408) unter Bezug auf Eph 1,4f.; Ps 73,2; Eph 2,20.

[22] *Hermae Pastor*, *Visio* II 4,1 (*SC* 53 bis: 96; vgl. *KAV* 7: 104): „... weil sie als erstes unter allen Dingen erschaffen wurde. ... und um ihretwillen wurde die Welt geschaffen." Clemens von Alexandria spricht von der „alten Kirche": *Stromata* VII 92,3 (*SC* 428: 280,10).

nus im Epheserbrief einst nachgedacht hatte – das Mysterium einer ‚Erwählung', die in Christus bereits vor der Grundlegung der Welt geschah.

Wie immer es sich nun mit dieser Präexistenz verhalten mag, schon im Zusammenhang der Erschaffung des ersten Menschen findet sich eine auf die Kirche bezogene Prophezeiung. Tatsächlich zögert Origenes nicht, den ersten Menschen als ‚Propheten' anzusehen: als jenen, der „‚das große Mysterium' prophezeite, das Christus und die Kirche betrifft, und sagte: ‚Aus diesem Grund wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhangen, und die beiden werden zu *einem* Fleisch werden.'"[23] Noch zahlreiche andere Texte des Alten Testaments werden im Werk des Origenes als Prophezeiungen über das Mysterium der Verbindung zwischen Christus und der Kirche neu gelesen. Aber vor allem ist hervorzuheben, daß dieses Mysterium sich schon vor der Ankunft Christi zu erfüllen beginnt. Dies gilt vor allem für die Gerechten Israels. Origenes liest im Buch Josua, daß die Söhne von Ruben, diejenigen von Gad sowie der halbe Stamm von Manasse (damals jenseits des Jordan) einen großen Altar bauten und daß die übrigen Söhne Israels wissen wollten, ob dieser Altar als Zeichen der Abspaltung errichtet worden sei; erstere antworteten: Wir wissen, daß der wahre Altar sich bei euch befindet, wo Jesus (= Josua) wohnt; wir haben unseren Altar erbaut, um bei uns das Abbild und Gleichnis des wahren Altars zu haben. Origenes legt hierauf die geistige Bedeutung der Episode dar:

> Das frühere Volk, das der Beschneidung, hat in Ruben, der Erstgeborener war, einen Repräsentanten; doch auch in Gad – auch er ist Erstgeborener, nämlich von Zelpha; und Manasse ist gleichfalls ein Erstgeborener. Wenn ich ‚Erstgeborener' sage, meine ich: nach der zeitlichen Ordnung. Diese Dinge werden berichtet, damit nicht der Eindruck entsteht, es gebe zwischen uns und denen, die vor der Ankunft Christi als Gerechte lebten, irgendeine Teilung oder Trennung. Vielmehr soll dadurch gezeigt werden, daß sie, auch wenn sie vor der Ankunft Christi lebten, dennoch unsere Brüder sind. Denn obwohl sie damals, vor der Ankunft des Erlösers, einen Altar hatten, war ihnen vollkommen bewußt, daß dies nicht der wahre Altar war, sondern nur Gestalt und Abbild (forma et figura) dieses zukünftigen wahren Altars. Sie wußten, daß die wahren Opfer, die auch Sünden hinwegnehmen können, nicht auf jenem Altar dargebracht wurden, den das erstgeborene Volk hatte, sondern nur dort, wo Jesus war: hier sind die himmlischen Opfer, hier werden die wahren Opfer vollzogen. Es entsteht also nur „eine einzige Herde mit einem einzigen Hirten", die sich zusammensetzt aus jenen Gerechten, die früher lebten, und den Christen von jetzt.[24]

Die moderne, zeitgenössische Geschichte hat uns gewiß sensibilisiert für den Antijudaismus, der mit solchen Interpretationen einherzugehen droht: das hier aufgezeigte Band zwischen den ‚Gerechten des Alten Bundes' und den ‚heutigen Christen' scheint

---

[23] ORIGENES, *Commentarius in Canticum Canticorum* II 8,5 (*SC* 375: 408) unter Bezug auf Gen 2,24 und Eph 5,32. Es sei darauf hingewiesen, daß der Ausdruck *Ecclesia ab Abel* bei Origenes nicht ausdrücklich erscheint; er wird erst mit Augustinus aufkommen, zur Zeit der pelagianischen Kontroverse (vgl. CONGAR 1952).

[24] ORIGENES, *Homilia in Iosuam* XXVI 3 (*SC* 71: 496-498); vgl. Joh 10,16.

Verwerfung und Ausschluß der Juden von heute zu implizieren. Origenes' Absicht aber ist vor allem darzustellen, wie die Kirche in gewisser Weise schon vor der Zeit der Inkarnation präsent war – oder vielmehr, daß die wirkliche Kirche ‚Gerechte' der vergangenen und der gegenwärtigen Zeit in einem einzigen Leib versammelt.

Gilt dies aber nur für die Gerechten des alten Israels? Konnten nicht auch die Heiden der alten Zeiten zum Leib der so verstandenen Kirche gehören? Sicherlich ist Origenes hier zurückhaltender als sein Vorläufer Clemens von Alexandrien. Bei ihm findet sich zum ersten Mal die berühmte Formulierung, die man später im Blick auf die Nichtchristen als ein Ausschluß-Prinzip geltend machen wird:

> Niemand rede sich also etwas ein, niemand täusche sich selbst: außerhalb dieses Hauses, das heißt außerhalb der Kirche, wird niemand gerettet. Wenn jemand sich daraus entfernt, trifft ihn selbst die Anklage, für seinen Tod verantwortlich zu sein.[25]

Es ist jedoch wesentlich zu beachten, daß diese Sätze im Kommentar zur Episode der Rahab erscheinen, das heißt der heidnischen Dirne, die in ihrem Haus Josuas Kundschafter aufnahm und die zum Bild der aus den Heiden-Völkern hervorgegangenen Kirche wurde:

> Rahab heißt sie, und Rahab bedeutet ‚Weite'. Um welche ‚Weite' handelt es sich also, wenn nicht um diese Kirche Christi, deren Mitglieder unter den Sündern gefunden und gleichsam aus der Hurerei aufgenommen wurden? Und sie ruft aus: „Der Raum ist mir zu eng! Gib mir Raum, wo ich wohnen kann. Doch diese (*sc.* Kinder) – wer hat sie mir großgezogen?" Und man entgegnet ihr: „Stell' deine Zeltstangen weiter auseinander, und vergrößere deine Zelte."[26]

Der Akzent liegt also nicht auf dem Ausschluß, sondern vielmehr auf der Universalität der Kirche. Und Rahab deutet auf diese Kirche, die von den Heiden-Völkern her stammt, nicht nur hin, sondern sie gehört ihr selbst an:

> Du siehst, wie die, die früher eine gottlose und unreine Dirne war, jetzt vom Heiligen Geist erfüllt ist: sie bezeugt das Vergangene, ist gläubig, was das Gegenwärtige betrifft, prophezeit das Zukünftige und sagt es voraus.[27]

Origenes verweilt um so mehr bei der Gestalt der Rahab, als diese Josuas Kundschafter durch ein ‚scharlachrotes Zeichen' gerettet hat: er sieht darin das Zeichen des Heils, das Christus später durch sein Blut am Kreuz geben sollte. Andere Abschnitte seines Werkes setzen eine analoge Sicht voraus, so der folgende aus *Contra Celsum*:

---

[25] ORIGENES, *Homilia in Iosuam* III 5 (*SC* 71: 142).
[26] ORIGENES, *Homilia in Iosuam* III 4 (*SC* 71: 136-138) unter Bezug auf Jes 49,20f. und 54,2.
[27] ORIGENES, *Homilia in Iosuam* III 4 (*SC* 71: 138-140).

In jeder Generation geht die Weisheit Gottes in die Seelen ein, die sie heilig findet, und schafft so Freunde Gottes und Propheten. Und man wird gewiß in den heiligen Schriften diejenigen finden, die in jeder Generation heilig waren und fähig, den göttlichen Geist zu empfangen, und die sich nach Kräften dafür einsetzten, ihre Zeitgenossen zu bekehren.[28]

Zwar erwähnt Origenes hier nicht die Kirche. Doch indem sein *Kommentar zum Hohenlied* das, was über die Braut gesagt wird, auf die Kirche selbst bezieht, liefert er die klare Bestätigung dafür, daß er nicht nur das Schicksal dieses oder jenes Individuums im Blick hat, sondern die Existenz eines Volkes, das aus all jenen Seelen gebildet ist, die bereits vor der Ankunft Christi die Gaben des Geistes und vor allem die Liebe in sich aufnehmen und so bezeugen, daß sie die Freunde des Bräutigams sind und schon an seinem Leben Anteil haben.

Die Zeit der Inkarnation ist trotz allem eine *neue* Zeit. In seinem *Kommentar zum Hohenlied* malte Origenes sich das Bild aus, wie die Braut inbrünstig das Kommen des göttlichen Wortes erfleht:

Da die Zeit schon fast an ihr Ende gelangt ist und gerade *seine* Gegenwart mir nicht geschenkt wird – ich sehe nur seine Diener aufsteigen und zu mir absteigen – richte ich mein Gebet an dich, den Vater meines Bräutigams, und flehe dich an, endlich mit meiner Liebe Erbarmen zu haben und ihn zu senden, daß er nicht mehr nur durch seine Diener – nämlich die Engel und die Propheten – zu mir spricht, sondern selbst in eigener Person kommt und mich „küßt mit Küssen seines Mundes“ – das heißt: meinem Mund die Worte seines Mundes einflößt, daß ich ihn selbst sprechen höre, daß ich ihn selbst lehren sehe. Denn dies sind die Küsse Christi, die er der Kirche gab, als er bei seiner Ankunft, da er selbst gegenwärtig war im Fleisch, zu ihr Worte des Glaubens, der Liebe und des Friedens sprach.[29]

Der Augenblick der Inkarnation ist tatsächlich der Augenblick, in dem der Logos das ‚obere Jerusalem‘, verläßt, um zur Menschheit zu kommen und mit ihr ein einziges Fleisch zu bilden und so dieser Menschheit anzubieten, wahrhaft ‚Braut‘ zu werden:

Um der Kirche willen hat er, der Herr, der der Mann ist, den Vater verlassen, bei dem er sich befand, als er in der Gestalt Gottes war; er hat auch seine Mutter verlassen, da auch er Sohn der oberen Stadt Jerusalem ist. Und er hing seiner Frau an, die an diesen Ort herabgestürzt war, und hier wurden die beiden zu *einem* Fleisch.[30]

Origenes zeigt also, wie Jesus durch sein ganzes Leben in das Mysterium der wahren ‚Kirche‘ einführt. In diesem Sinn kommentiert er einige Gleichnisse, so das Gleichnis vom Samariter, der sich um einen am Straßenrand im Stich gelassenen Men-

---

[28] ORIGENES, *Contra Celsum* IV 7 (*SC* 136: 204,12-16; vgl. *BKV*² 52: 305); vgl. Weish 7,27.

[29] ORIGENES, *Commentarius in Canticum Canticorum* I 1,7-8 (*SC* 375: 180-182).

[30] ORIGENES, *Commentarii in Matthaeum* XIV 17 (*GCS* 40: 326,1-11); vgl. Phil 2,6 und 1 Kor 12,27. Die Wendung „bei dem er sich befand“ (πρὸς ὃν ἦν πατέρα) ist Konjektur des Editors; in den Handschriften heißt es: „auf den er schaute“ (πατέρα ὃν ἑώρα; entsprechend übersetzt H. J. Vogt in *BGL* 30: 57).

schen kümmert und ihn in eine Herberge bringt: diese Herberge ist „die Kirche, die alle Menschen aufnimmt, keinem ihre Hilfe versagt und zu der Jesus alle einlädt."[31] Auch sieht er in bestimmten Episoden des Evangeliums die Präfiguration des Dramas, das zur Trennung der Kirche von der Synagoge führen wird; so zum Beispiel, wenn er die Heilung der Frau mit Blutfluß interpretiert, die Christus heilt, nachdem er die Tochter des Synagogenvorstehers aufgesucht hat, und die die „Kirche aus den Heiden" darstellt.[32] Vor allem erkennt er die Kirche schon in der Menge, die Jesus folgt, sowie, mehr noch, in der Gemeinschaft der um ihren Herrn versammelten Jünger – jener Jünger, die nicht einfach „außerhalb des Hauses bleiben", sondern sich stattdessen „in sein Haus begeben", um tiefer in den Sinn seiner Worte einzudringen.[33] Doch vollends gegründet wird die Kirche erst in der Stunde, in der Christus sein Leben für die Vielen hingibt und so der ganzen Menschheit anbietet, sich mit Gott versöhnen zu lassen. Die zuletzt genannte Auslegung ist bei Origenes zwar mit scharfen Äußerungen über die Verwerfung der Synagoge verbunden und könnte zu verstehen geben, daß die Kirche aus den Heiden-Völkern einfach den Platz des jüdischen Volkes eingenommen habe. Festzustellen ist jedoch, daß bestimmte Abschnitte seines Werkes an genau diesem Punkt eine wesentliche Präzisierung anführen: es sind auch Menschen aus Israel (und nicht nur Menschen aus den Heidenvölkern), die von Christi Evangelium erreicht wurden.[34] Was den Christen erlaubt, mit ihrem Herrn wahrhaft vereint zu sein, sind dann schließlich die Auferstehung Christi und die Gabe des Geistes an Pfingsten:

> Wer in Wahrheit sagen kann: „Wir sind mit Christus auferstanden", aber auch: „Er hat uns mit Christus auferweckt und uns zusammen mit ihm einen Platz im Himmel gegeben", der befindet sich immer in den Tagen des Pfingstfestes, und besonders, wenn er auch „in das Obergemach" hinaufsteigt wie Jesu Apostel und sich der Bitte und dem Gebet widmet, auf daß er des „gewaltigen Wehens" würdig werde, das „vom Himmel daherfährt" und mit seiner Gewalt die Bosheit unter den Menschen mitsamt ihren Wirkungen zum Verschwinden bringt; und daß er würdig werde, Anteil an der von Gott stammenden Feuerzunge zu erhalten.[35]

Dies sind für Origenes die Hauptphasen der Vorgeschichte und der Geschichte der Kirche. Was deren Zukunft betrifft, so ist sie für den Alexandriner Gegenstand einer grenzenlosen Hoffnung. Sicher wird die Kirche im Laufe der Jahrhunderte zahlreiche

---

[31] ORIGENES, *Homilia in Lucam* XXIV 7 (*SC* 87: 408; *FC* 4/2: 343).

[32] ORIGENES, *Fragmentum* 63 *in Lucam* (=*fragmentum* 125 in *GCS* 49: 278f.; vgl. *SC* 87: 510-512; *FC* 4/2: 447-451).

[33] Vgl. ORIGENES, *Commentarii in Matthaeum* X 1 (*SC* 162: 140-144; vgl. *BGL* 18: 61f.) zu Mt 13,36.

[34] Vgl. Origenes' Erklärung von Röm 11,1 („Sollte Gott sein Volk verstoßen haben? Gewiß nicht!"): *Commentarii in epistulam ad Romanos* VIII 7 (*PG* 14: 1175 AB; vgl. ed. HAMMOND BAMMEL 667). Origenes richtet seine Aufmerksamkeit außerdem auf den Vers Röm 11,26 („Israel wird gerettet werden"): *Commentarii in epistulam ad Romanos* VIII 12 (*PG* 14: 1195AB; vgl. ed. HAMMOND BAMMEL 669).

[35] ORIGENES, *Contra Celsum* VIII 22 (*SC* 150: 224,17-25; vgl. *BKV*² 53: 757) unter Bezug auf Kol 2,12 und 3,1; Eph 2,6; Apg 1,13f.; 2,2 und 2,3.

Prüfungen und Leiden erfahren, und wir werden weiter unten darauf zurückkommen, wie sehr dem Geist des Origenes die Aussicht auf das Martyrium gegenwärtig bleibt. Doch am Ende ist der Sieg verheißen; und wenn die Braut den Bräutigam bisher auch nur in einer unvollkommenen Weise ihr eigen nennt – „durch einen Spiegel, in rätselhaftem Umriß" –, so wird sie ihn doch eines Tages „von Angesicht zu Angesicht" sehen (vgl. 1 Kor 13,12). Auf genau dieses Bild der Hochzeit greift Origenes wieder zurück, um auf diese letzte Vollendung der Kirche hinzuweisen:

Der Sohn des Königs wird bei der Auferstehung der Toten eine Hochzeit halten, die von anderer Art ist als jede Hochzeit, die ein Auge geschaut und ein Ohr gehört hat und die in das Herz eines Menschen aufgestiegen ist. Und diese ehrwürdige, göttliche und geistliche Hochzeit wird durch unsagbare Worte gefeiert werden, die ein Mensch nicht aussprechen darf, ... eine Ehe, von der nicht gilt: „die beiden werden zu *einem Fleisch* werden", sondern von der man genauer wird sagen können, daß der Bräutigam und die Braut *ein Geist* sind.[36]

Impliziert diese eschatologische Perspektive die These von der ‚Apokatastasis', die Origenes bekanntlich oft zum Vorwurf gemacht worden ist? Die Untersuchung der Texte zeigt vielmehr das Zögern des Alexandriners. Er selbst nimmt die Verschiedenartigkeit der biblischen Lehren wahr, die Gott die Absicht universalen Heils zuerkennen und gleichzeitig von der Hölle und dem nicht erlöschenden Feuer sprechen. Zweifellos enthält das Werk *Contra Celsum* einen Abschnitt, der die Gewißheit zu belegen scheint, daß eine allgegenwärtige Kirche existieren werde, und zwar schon innerhalb der Zeit der Geschichte:

Denn wenn, wie Celsus sagt, „alle so handeln" wie ich (*sc.* als Christ), werden natürlich auch die Barbaren, nachdem sie sich dem Wort Gottes zugewandt haben, ganz gesetzestreu und zivilisiert sein. Und jeder Götterkult wird aufgehoben werden, allein die Gottesverehrung der Christen wird mächtig sein; sie wird sogar eines Tages als einzige in Kraft sein, da der *Logos* immerfort mehr Seelen in Besitz nimmt.[37]

Aber Origenes ist zu sehr Verfechter des freien Willens, um anzunehmen, daß das Heil in gewisser Weise der ganzen Menschheit aufgezwungen wäre. Daher präzisiert er etwas später:

Wir aber sagen, daß der *Logos* einst die vernunftbegabte Natur insgesamt beherrschen und jede Seele zu seiner eigenen Vollkommenheit hin umgestalten wird: in dem Augenblick, in dem jeder einzelne seine pure Freiheit gebraucht und das wählt, was er (*sc.* der *Logos*) will, und den Zustand erreicht, den er gewählt hat.[38]

---

[36] ORIGENES, *Commentarii in Matthaeum* XVII 33 (*GCS* 40: 692,5-22; vgl. BKL 30: 293); vgl. 1 Kor 2,9; 2 Kor 12,4; 1 Kor 6,16f.

[37] ORIGENES, *Contra Celsum* VIII 68 (*SC* 150: 332,36-41; vgl. *BKV*² 53: 817).

[38] ORIGENES, *Contra Celsum* VIII 72 (*SC* 150: 340,11-15). Nach der deutschen Übersetzung von Kötschau (*BKV*² 53: 821) wählt der einzelne, was er *selbst* will.

Wenn im Blick auf ein universales Heil ‚Gewißheit' herrscht, so steht diese Gewißheit zumindest unter dem Vorbehalt der menschlichen Freiheit: aufgrund freier Entscheidung, nicht unter Zwang, werden die Menschen Jünger des *Logos* werden und sich Gott anheimgeben können. Ob sich dies nun innerhalb der Geschichte vollzieht oder nicht, in jedem Fall gilt die Verheißung nach Origenes' Verständnis für das Ende der Welt; und in diesem Sinn interpretiert er die berühmten Worte des heiligen Paulus: „Wenn ihm alles unterworfen ist, wird auch der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allen sei" (1 Kor 15,18). Und die in dieser Weise vollendete Kirche wird der mystische Leib Christi sein – ein Gedanke, den Origenes in folgenden Worten als erster entwickelt:

> Wenn diese Auferstehung des wahren und vollkommeneren Leibes Christi stattfinden wird, dann werden die Glieder Christi, die im Vergleich zu dem, was sie in Zukunft sein werden, gegenwärtig nur ausgetrocknete Gebeine sind, zusammengeführt werden: Knochen zu Knochen, Gelenk zu Gelenk ... Und dann werden die vielen Glieder den *einen* Leib bilden, denn alle Glieder des Leibes werden, obwohl sie viele sind, zu *einem* Leib.[39]

4. Die Gegenwart der Kirche

Die umfassenden Perspektiven, die soeben zur Sprache gebracht wurden – von der präexistenten Kirche bis zu ihrer eschatologischen Vollendung, wobei der Weg dahin über den zentralen Augenblick der Ankunft des *Logos* unter den Menschen führte – lassen uns nunmehr auf die Zeit zurückkommen, die für Origenes die Gegenwart ist: die Gegenwart, in der die Kirche berufen ist, aus ihrer Treue zu Christus zu leben.

In dieser Perspektive ist die Kirche, trotz aller Abweichungen vom richtigen Weg und aller Verirrungen, die sie aufweist und die, wie weiter oben gesehen, von unserm Autor heftig angeprangert werden, nichts anderes als die Gemeinschaft derer, die gerade heute mit Christus vereint sind. Ihr Leben ist kein anderes als das, von dem die Gemeinschaft Jesu zur Zeit der Inkarnation durchdrungen war: es handelt sich stets um ein und dasselbe Leben Christi. Tatsächlich war dieses Leben von der Inkarnation an weder ausschließlich noch in erster Linie abhängig von der physischen Gegenwart Jesu (im übrigen konnte es auch geschehen, daß Menschen Jesus sahen, ohne an ihn zu glauben): diejenigen, die Jesus folgten, wurden bereits dazu veranlaßt, das Evangelium nicht nach dem bloßen Buchstaben zu verstehen, sondern sich von seinen Mysterien durchdringen zu lassen. So soll sich das mystische Leben Christi in jeder Periode der Geschichte, also auch in deren jetzigem Augenblick, im Dasein der Kirche vergegenwärtigen:

> Wir dürfen denen keine Aufmerksamkeit schenken, die sagen: „Siehe, hier ist Christus", ihn aber nicht innerhalb der Kirche zeigen, die von Glanz erfüllt ist von Ost bis West, die

[39] ORIGENES, *Commentarii in Ioannem* X 20 (*SC* 157: 524,23-31); vgl. Ez 37,1-4.

vom wahren Licht erfüllt ist, die die Säule und Stütze der Wahrheit ist und in deren Gesamtheit sich ohne Einschränkung das Erscheinen des Menschensohnes ereignet (ecclesia ... in qua tota totus est adventus filii hominis), der zu allen Menschen an allen Orten sagt: „Ich bin bei euch alle Tage des Lebens bis zum Ende der Welt."[40]

In der Kirche also findet man Christus, genauer: in einer Kirche, in der „ohne Einschränkung das Erscheinen des Menschensohnes" stattfindet, einer Kirche, in der sich die Verheißung erfüllt, die der auferstandene Jesus seinen Jüngern gegeben hatte: „Ich bin bei euch alle Tage des Lebens bis zum Ende der Zeit" (vgl. Mt 28,20). Origenes ist von dieser Sicht der Kirche als Leib Christi so gefesselt, daß er daraus ohne weiteres ein Argument ableitet, um das Mysterium der hypostatischen Union verständlich zu machen:

... wir stellen fest, daß die göttlichen Schriften sagen: die gesamte Kirche Gottes ist der Leib Christi, dessen Seele der Sohn Gottes ist; diese oder jene einzelnen Gläubigen aber sind die Glieder dieses Leibes als ganzen. Wie nämlich die Seele den Leib lebendig macht und bewegt, dessen Natur ihm nicht erlaubt, sich von sich aus mit Lebenskraft in Bewegung zu setzen, so verhält es sich mit dem *Logos*: indem er den gesamten Leib zu dem bewegt, was zu geschehen hat, und auf ihn wirkt, bewegt er die Kirche und jeden einzelnen, der als ein Glied unter denen, die zur Kirche gehören, nichts ohne den *Logos* tut. Wenn dies nun, wie ich meine, eine Folgerichtigkeit hat, die man nicht mit Verachtung übergehen kann, warum soll es dann eine Schwierigkeit darstellen, daß Jesu Seele und überhaupt Jesus aufgrund der erhabenen und unübertrefflichen Gemeinschaft mit dem *Logos* in Person nicht getrennt ist vom Einziggeborenen und Erstgeborenen aller Schöpfung und sich von ihm nicht mehr unterscheidet?[41]

Diese tiefe Theologie von der Kirche als mystischem Leib Christi erhellt unter anderem Origenes' Äußerungen über den Vollzug der liturgischen Feiern und insbesondere über die Feier der ‚Mysterien'. Die Glieder der Gemeinschaft begnügen sich nicht damit, nur an diesem oder jenem Tag des Jahres ein wichtiges Ereignis aus dem Leben Jesu ins Gedächtnis zu rufen: *jeder* Tag ist ein ‚Tag des Herrn', und *jeden* Tag soll sich das Ostermysterium im Leben der Christen vergegenwärtigen.[42] Die Taufe mit Wasser ist „Symbol der Reinigung der Seele, die von allem Schmutz, der von der Bosheit herrührt, reingewaschen wird", und gleichzeitig „Ursprung und Quelle göttlicher Gnadengaben für den, der sich durch die Macht der an die anbetungswürdige Trinität gerichteten Anrufungen der Gottheit darbietet."[43] Die Vergebung der Sünden erlaubt es dem Sünder, sich dem Wort Gottes von neuem zu öffnen und so wieder

---

[40] ORIGENES, *Commentariorum series in Mathaeum* 47 (*GCS* 38: 98,1-7); vgl. Mt 24,23; 1 Tim 3,15; Mt 28,20. Vgl. auch *Homilia in Lucam* XVIII 3: „Suche also auch du Jesus im Tempel Gottes, suche ihn in der Kirche ..." (*SC* 87: 266; *FC* 4/1: 211).

[41] ORIGENES, *Contra Celsum* VI 48 (*SC* 147: 300,17-26; vgl. *BKV*² 53: 594).

[42] Vgl. ORIGENES, *Contra Celsum* VIII 22 (*SC* 150: 222-224).

[43] ORIGENES, *Commentarii in Ioannem* VI 33,166 (*SC* 157: 254,12-256,16; vgl. Übersetzung GÖGLER 186).

ein wahres Glied der Kirche zu werden. Vor allem ist die Eucharistie das Empfangen Christi, der sich als Nahrung gibt:

Dieses Brot, von dem Gott, das Wort (deus verbum), erklärt, daß es sein Leib ist, ist das Wort, das die Seelen nährt; es ist das Wort, das von Gott, dem Wort, ausgeht, und Brot vom himmlischen Brot, das auf den Tisch gelegt ist, von dem geschrieben steht: „Du hast vor mir einen Tisch bereitet gegen die, die mich bedrängen." Und dieser Trank, von dem das Wort Gottes erklärt, daß er sein Blut ist, ist das Wort, das die Herzen derer tränkt und herrlich berauscht, die es trinken; er ist in dem Becher, von dem geschrieben steht: „Und dein berauschender Becher, wie herrlich ist er." Und dieser Trank ist das Erzeugnis des wahren Weinstocks, der sagt: „Ich bin der wahre Weinstock." Und es ist das Blut jener Traube, die, in die Kelter der Passion geworfen, einen solchen Trank hervorbrachte, wie auch das Brot das Wort Christi ist, das aus jenem Weizen gemacht ist, der, als er in die Erde fiel, reiche Frucht brachte.[44]

Solche Sichtweisen bedeuten nicht, daß Origenes auf die eigentlichen Riten nicht viel Wert gelegt oder die ‚Wirklichkeit' des eucharistischen Leibes verkannt hätte, vielmehr lenken sie die Aufmerksamkeit auf die Berufung der Christen, gerade durch ihre liturgischen Feiern zu einer immer engeren Vertrautheit mit Christus zu gelangen. Gleiches gilt für die Ämter-Hierarchie. Auch wenn sie durch die Bischöfe, die Priester und die Diakone in konkreter Weise repräsentiert wird, wird sie vor allem als Abbild einer anderen Hierarchie verstanden: derjenigen der Heiligkeit. Das heißt nicht, daß nicht alle Christen zur Vollkommenheit berufen wären, doch ein solcher Anspruch obliegt um so mehr denen, die höhere Ämter übernehmen.

Das Vereintsein der Jünger mit Christus soll ferner gerade in der Art und Weise erkennbar werden, in der sie in der Welt präsent sind und ihre Verantwortung wahrnehmen. Für Origenes ist die Kirche (wie für den Verfasser der *Schrift an Diognet*) die Gemeinschaft derer, die wirklich ‚Salz der Erde' sind und eben dadurch für die Bewahrung des Kosmos arbeiten:

Die ‚Menschen Gottes' sind das Salz der Erde, das den Dingen auf Erden ihre Beständigkeit bewahrt; und die Dinge auf Erden haben Bestand, solange das Salz sich nicht verändert: „Wenn nämlich das Salz schal wird, taugt es nicht mehr, weder für die Erde noch für den Dünger, sondern es wird hinausgeworfen und von den Menschen zertreten werden."[45]

Oder weiter, nochmals zum Ausdruck ‚Salz der Erde', den Jesus auf seine Jünger angewandt hatte:

Mit der ‚Erde' sind wohl die übrigen Menschen gemeint, deren Salz die Gläubigen sind, sie, die durch ihr Glauben die Ursache dafür sind, daß die Welt erhalten wird. Dann näm-

[44] ORIGENES, *Commentariorum series in Matthaeum* 85 (*GCS* 38: 196,19-197,29) unter Bezug auf Ps 22,5 (LXX); Joh 15,1 und 12,24.

[45] ORIGENES, *Contra Celsum* VIII 70 (*SC* 150: 336,5-9; vgl. *BKV*² 53: 819); vgl. Mt 5,13 und Lk 14,34; vgl. auch *Ad Diognetum epistula* 6 (*SC* 33: 64-66).

lich wird das Ende da sein, wenn das Salz schal wird und das, wodurch die Erde gesalzen und erhalten wird, nicht mehr vorhanden ist. Denn es ist klar: wenn auf der Erde die Gesetzlosigkeit überhandnimmt und die Liebe erkaltet – wie auch der Erlöser selbst hinsichtlich der Umstände seiner Wiederkunft zweifelnd geäußert hat, als er sagte: „Wenn der Menschensohn aber wiederkommt, wird er auf der Erde Glauben finden?" – dann wird das Ende der Zeit da sein.[46] Man muß also sagen: die Kirche ist der Kosmos, sofern dieser vom Erlöser erleuchtet ist.[47]

Die Möglichkeit eines dramatischen Endes erwähnt Origenes hier nur, um stärker die Verantwortung der christlichen Gemeinschaft in ihren Beziehungen zu den anderen Menschen hervorzuheben. Natürlich weiß er, daß diese Gemeinschaft stets der Verständnislosigkeit und der Ablehnung ausgesetzt bleibt, die sogar die extreme Form der gewaltsamen Verfolgung annehmen können. Die Kirche kann in bestimmten Perioden auch eine Märtyrerkirche werden, und einer von Origenes' schönsten Texten ist zweifellos der, in dem er das Schicksal derer zur Sprache bringt, die ihr Leben um Christi und des Evangeliums willen verlieren werden:

Jeder der Seligen wird, indem er im Winter den engen und schmalen Weg geht, die Fähigkeit, das Seine gut zu lenken und zu verwalten, aufweisen müssen, die er sich angeeignet hat, damit sich danach verwirklicht, was im Hohenlied zur Braut gesagt wird, die den Winter überstanden hat: „Es antwortet mein Geliebter", heißt es nämlich, „und sagt zu mir: Steh auf, komm, meine Freundin, die mir nah ist, meine Schöne, meine Taube! Denn sieh', der Winter ist vorüber, der Regen ist fortgezogen, er hat sich entfernt." Und ihr erinnert euch noch daran, daß ihr das Wort „der Winter ist vorüber" nur hören könnt, wenn ihr während des gegenwärtigen Winters mutig und standhaft gekämpft habt. Doch wenn der Winter einmal vorüber ist und wenn der Regen fortgezogen ist und sich entfernt hat, werden die Blumen sichtbar werden, „denn, gepflanzt im Haus des Herrn, werden sie in den Vorhöfen unseres Gottes blühen".[48]

Dennoch weiß Origenes, daß die Heiligkeit nicht das Martyrium braucht, um ihre Vollkommenheit zu erreichen. Ob die Kirche von der Welt angenommen wird oder Verfolgung erduldet – sie besteht in erster Linie aus denen, die in ihrem Innersten mit Christus verbunden sind und aus seinem Geist leben – oder die zumindest beharrlich ihren Weg auf eine solche Vollendung hin gehen, denn „niemals kommt der Augenblick, in dem die Seele, entflammt vom zündenden Funken der Erkenntnis, müßig sein und ausruhen könnte, sondern immer wird sie vom Guten zum Besseren hin und vom Besseren wiederum zum noch Erhabeneren angetrieben."[49] Zweifellos wird das Verlangen nach einer solchen Vereinigung zuerst im Persönlichen sichtbar, so, wenn Origenes ausruft: „Was nützt es, wenn ich sage, daß Jesus nur in jenem Fleisch gekommen

---

[46] Wörtlich heißt es hier: „... das Ende dessen, was dem Äon vorausgeht".

[47] ORIGENES, *Commentarii in Ioannem* VI 59,303f. (*SC* 157: 362,32-364,43); vgl. Lk 18,8. Der zuletzt (entsprechend der Übersetzung der *SC*) zitierte Satz lautet in der Übersetzung von Gögler (204): „Die Kirche muß also im Hinblick darauf, daß sie (!) vom Erlöser erhellt wird, ‚Kosmos' genannt werden."

[48] ORIGENES, *Exhortatio ad martyrium* 31 (*GCS* 2: 27,18-29; vgl. *BKV*² 48: 186).

[49] ORIGENES, *Homilia in Numeros* XVII 4,3 (*SC* 442: 290,247-250).

sei, das er von Maria her angenommen hat, und wenn ich nicht zeige, daß er auch in diesem, meinem eigenen, Fleisch gekommen ist?"[50] Doch die Kirche ist wirklich die Gemeinschaft derer, die von einem solchen Verlangen entbrannt sind und die, soweit es ihnen möglich ist, schon die Früchte davon ernten, während sie den Tag erwarten, an dem ihre Hoffnung vollständig erfüllt sein wird im himmlischen Jerusalem.[51]

***

Der Schnelldurchgang, den wir soeben gemacht haben, scheint den Titel unseres Beitrags uneingeschränkt zu rechtfertigen: Origenes sieht die Kirche in ihrer tieferen Wirklichkeit durchaus im Rang eines ‚Mysteriums'. Zweifellos ist diese Kirche zunächst durch eine Anzahl von gottesdienstlichen Handlungen und Institutionen sichtbar. Dennoch läßt sich das, was für die Schrift und für Jesus selbst gilt, auch auf die kirchliche Gemeinschaft übertragen: ebenso wie man nicht beim Buchstaben der Heiligen Schriften stehenbleiben darf, sondern darin den geistigen Sinn suchen muß, ebenso wie es nicht genügt, Jesus dem Fleisch nach zu kennen, sondern notwendig ist, in ihm die ewige Weisheit Gottes zu betrachten, ebenso muß man, durch Vermittlung des Sichtbaren an der Kirche und jenseits dieses Sichtbaren, auch das Mysterium der Bindungen aufzeigen, die die Jünger untereinander gerade in dem Maß vereinen, in dem sie mit Christus vertraut sind. Es ist zu Recht gesagt worden, daß Origenes' Mystik die Mystik eines Exegeten und seine Exegese die Exegese eines Mystikers ist.[52] Wir hoffen, plausibel gemacht zu haben: auch seine Sicht der Kirche ist die Sicht eines Mystikers.

Übersetzung aus dem Französischen von Helga Estor und Johannes Arnold

---

[50] ORIGENES, *Homilia in Genesim* III 7 (*SC* 7 bis: 140).
[51] Vgl. ORIGENES, *Homilia in Numeros* XXVIII 4,2f. (*SC* 461: 366-368).
[52] Vgl. DE LUBAC 1950 / 2002, 193.

Bibliographie

Quellen (Editionen und Übersetzungen)

Ad Diognetum epistula

A Diognète. Introduction, édition critique, traduction et commentaire de H.I. MARROU [= *SC* 33], Paris ^{2}1965 (Réimpr. 1997).

CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata*

CLEMENT D'ALÉXANDRIE, Les Stromates. 7 vol.: Stromate VII. Introduction, texte critique, traduction et notes par A. LE BOULLUEC [= *SC* 428], Paris 1997.

EUSEBIUS VON CAESAREA, *Historia ecclesiastica*

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclesiastique*. 2 tom.: livres V-VII. Texte grec, traduction et notes par G. BARDY [= *SC* 41], Paris 1955, ^{4}1994.

EUSEBIUS VON CAESAREA, *Kirchengeschichte*, hg. und eingeleitet von H. KRAFT, übersetzt von PH. HAEUSER (1932), durchgesehen von H.A. GÄRTNER, Darmstadt ^{3}1989 (unveränd. Nachdr. 1997).

Hermae Pastor

HERMAS, *Le pasteur*. Introduction, texte critique, traduction et notes par R. JOLY [= *SC* 53bis], Paris 1958, ^{2}1986.

ORIGENES, *Adhortatio ad martyrium*

ORIGENES, *Die Schrift vom Martyrium*, in: *Werke* I, hg. v. P. KÖTSCHAU [= *GCS* 2 = Origenes I], Leipzig 1899, 3-47.

Des Origenes Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium; aus dem Griechischen übersetzt von P. KÖTSCHAU [= BKV^2 48], München 1926, 154-213.

ORIGÈNE, *Esortazione al martirio*. Introduzione, traduzione, note di C. NOCE [= *Studia Urbaniana* 27], Roma 1985.

ORIGENES, *Commentarius in Canticum Canticorum*

ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*. Texte de la version latin de Rufin, introduction, traduction et notes par L. BRÉSARD et H. CROUZEL avec la collaboration de M. BORRET, 1 tom. [= *SC* 375], Paris 1991.

ORIGENES, *Commentarii in Matthaeum*

ORIGENES, *Matthäuserklärung* 1. *Die griechisch erhaltenen Tomoi*, unter Mitwirkung von E. BENZ hg. von E. KLOSTERMANN [= *GCS* 40 = Origenes X], Leipzig 1935.

ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu*. 1 vol.: livres 10-11. Introduction, traduction et notes par R. GIROD [= *SC* 162], Paris 1970.

ORIGENES, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, übersetzt von H.J. VOGT, 2 Bde. [= *BGL* 18/30], Stuttgart 1983-1990.

ORIGENES, *Commentariorum series in Matthaeum*

ORIGENES, *Matthäuserklärung* 2. *Die lateinische Übersetzung der Commentariorum series*, unter Mitwirkung von E. BENZ hg. von E. KLOSTERMANN [= *GCS* 38 = Origenes XI], Leipzig 1933.

ORIGENES, *Commentarii in Ioannem*

ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean*. 2 vol. livres VI et X. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. BLANC [= *SC* 157], Paris 1970.

ORIGENES, *Das Evangelium nach Johannes*. Übersetzt und eingeführt von R. GÖGLER [= *Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde NF* 4], Einsiedeln u. a. 1959.

ORIGENES, *Commentarii in epistolam ad Romanos*

Origenis commentariorum in epistulam B. Pauli ad Romanos libri decem, in: *Origenis Opera Omnia* 4, opera et studio C. et C.V. DELARUE, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 14], Paris 1857 (Nachdr. Turnhout 1960), 831-1292.

Der Römerbriefkommentar des Origenes: kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, Buch 7-10, aus dem Nachlaß von C.P. HAMMOND BAMMEL herausgegeben von H.J. FREDE und H. STANJEK [= *Vetus Latina: Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 34], Freiburg 1998.

ORIGENES, *Contra Celsum*

ORIGÈNE, *Contre Celse*, Introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, 5 vol. [= *SC* 132; 136; 147; 150; 227], Paris 1967-1976.

ORIGENES, *Contra Celsum libri VIII*, edidit M. MARCOVICH [= *VigChr Suppl.* 54], Leiden/Bosten/Köln 2001.

Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, übersetzt von P. KÖTSCHAU, 2 Bde. [= *BKV*² 52; 53], München 1926-1927.

ORIGEN, *Contra Celsum*, translated with an introduction and notes by H. CHADWICK, Cambridge 1953.

ORIGENES, *De principiis*

ORIGÈNE, *Traité des principes*. 1 tom.: livres I et II [I]. Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. CROUZEL et M. SIMONETTI [= *SC* 252], Paris 1978.

ORIGENES, *Vier Bücher von den Prinzipien*, herausgegeben, übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. GÖRGEMANNS und H. KARPP [= *TzF* 24], Darmstadt ³1992.

ORIGENES, *Homiliae in Genesim*

ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse*. Nouvelle édition. Texte latin, introduction et notes de L. DOUTRELEAU [= *SC* 7 bis], Paris 1976, ²1996.

ORIGENES, *Homiliae in Exodum*

ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode*. Texte latin, introduction, traduction et notes par M. BORRET [= *SC* 321], Paris 1985.

ORIGENES, *Homiliae in Leviticum*

ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique*. Texte latin, introduction, traduction et notes par M. BORRET, 2 vols [= *SC* 286; 287], Paris 1981.

ORIGENES, *Homiliae in Numeros*

ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres*. Introduction et traduction de A. MÉHAT [= *SC* 29], Paris 1951, nouvelle édition 1996.

ORIGENES, *Homiliae in Iosuam*

ORIGÈNE, *Homélies sur Josue*. Texte latin de W.A. BAEHRENS (*GCS* 30), introduction, traduction et notes de A. JAUBERT [= *SC* 71], Paris 1960 (réimpr. 2000).

ORIGENES, *Homiliae in Ieremiam*

ORIGÈNE, *Homélies sur Jérémie*, traduit par P. HUSSON et P. NAUTIN, édition, introduction et notes par P. NAUTIN, 2 vols [= *SC* 232; 238], Paris 1976-1977.

ORIGENES, Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien, übersetzt von E. SCHADEL [= *BGL* 10], Stuttgart 1980.

ORIGENES, *Homiliae in Ezechielem*

ORIGÈNE, *Homélies sur Ezéchiel.* Texte latin, introduction, traduction et notes par M. BORRET [= *SC* 352], Paris 1989.

ORIGENES, *Homiliae in Lucam*

Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars, hg. von M. RAUER [= *GCS* 49 = Origenes IX], Berlin [2]1959.

ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc.* Texte latin et fragments grecs, introduction, traduction et notes par H. CROUZEL, F. FOURNIER, P. PÉRICHON [= *SC* 87], Paris 1962.

ORIGENES, *Homilien zum Lukasevangelium*, übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN, 2 Bde. [= *FC* 4/1-2], Freiburg 1991-1992.

Studien

VON BALTHASAR 1936 / 1937 (1957)

H.U. VON BALTHASAR, Le Mysterion d'Origène, in: *RSR* 26 (1936), 513-562; *RSR* 27 (1937), 38-64; Neudr. unter dem Titel *Parole et mystère chez Origène*, Paris 1957.

BARDY 1947

G. BARDY, *La Théologie de l'Eglise de saint Irénée au concile de Nicée*, Paris 1947.

BROX 1991

N. BROX, *Der Hirt des Hermas* [= *KAV* 8], Göttingen 1991.

CHÊNEVERT 1969

J. CHÊNEVERT, *L'Eglise dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, Bruxelles/Montréal/Paris 1969.

CONGAR 1952

Y. CONGAR, Ecclesia ab Abel, in: M. REDING (Hg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche, FS K. Adam*, Düsseldorf 1952, 79-108.

CROUZEL 1985

H. CROUZEL, *Origène*, Paris/Namur 1985.

DANIÉLOU 1948

J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris 1948.

JAKAB 2001

A. JAKAB, *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionelle du christianisme alexandrin (II[e] et III[e] siècles)*, Bern 2001.

LEDEGANG 2001

F. LEDEGANG, *Mysterium Ecclesiae. Images of the Church and its Members in Origen*, Leuven 2001.

DE LUBAC 1950 / 2002

H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris 1950 (Réimpr. 2002).

SCHAEFFER 1977

TH. SCHAEFFER, *Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes*, Frankfurt 1977.

VILELA 1971

A. VILELA, *La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle*, Paris 1971.

VOGT 1976

H.J. VOGT, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Köln/Wien 1976.

Konstantin der Grosse und die Frage nach den Vätern des Konzils von Nizäa

Jörg Ulrich

Die Frage nach den dogmatisch und kirchenpolitisch dominierenden Gestalten auf dem Konzil von Nizäa (325)[1] ist häufig gestellt worden. Bekanntlich erlaubt die Quellenlage nur sehr bedingt genauere Aussagen; vieles bleibt im Bereich der Spekulation stecken. Die treibenden Kräfte hinter den Entscheidungen des schon von den Zeitgenossen so genannten ersten ‚ökumenischen', also reichsweiten, Konzils der Christenheit sind nur zum Teil zu identifizieren. Unbestritten ist, daß Kaiser Konstantin eine dominierende Rolle auf dem Konzil eingenommen hat, wenngleich es erforderlich ist, diese im einzelnen näher zu bestimmen. Der vorliegende Beitrag stellt im Rahmen der Gesamtkonzeption der Festgabe den Versuch dar, die Frage zu beantworten, ob und inwiefern man Konstantin den Großen selbst als ‚Vater des Konzils von Nizäa' und damit eben auch in gewisser Hinsicht als ‚Vater der Kirche' bezeichnen kann.

1. Die ‚318 Väter von Nizäa'

Die Angabe, daß 318 Teilnehmer auf dem Konzil von Nizäa versammelt gewesen seien, taucht erstmals in den späten fünfziger Jahren des vierten Jahrhunderts auf;[2] es handelt sich dabei um eine idealisierte Zahl, die nach den 318 Knechten Abrahams (Gen 14,14) konstruiert ist.[3] Ambrosius von Mailand allegorisiert Zahl und Bibelstelle über die griechische Schreibweise τιη gar auf das Kreuz (Buchstabe τ) und den Namen Jesu (Buchstaben ιη[σους]).[4] Die tatsächliche Zahl der Teilnehmer des Konzils dürfte allerdings um einiges unter 318 gelegen haben. Die von Gelzer, Hilgenfeld und Cuntz unter dem Titel *Patrum Nicaenorum Nomina* herausgegebenen Listen[5] machen eine Zahl von etwa 250 Teilnehmern in Nizäa wahrscheinlich. Von jeher ist die überaus hohe Mehrheit östlicher Bischöfe unter diesen etwa 250 Teilnehmern bemerkt worden, ausweislich der Listen nahmen aus dem lateinischsprachigen Westen überhaupt nur sechs Vertreter teil.

---

[1] Zum Konzil von Nizäa siehe SIEBEN 1979. – Weitere Literatur in knappster Auswahl: BRENNECKE 1994; HANSON 1988; RITTER 1979; KANNENGIESSER 1977 / 1978; STEAD 1977; DINSEN 1976; CHADWICK 1960; KRAFT 1954 / 1955 und schließlich, immer noch höchst instruktiv und lesenswert, LOOFS 1922.

[2] Vgl. HILARIUS, *De synodis* 86 (*PL* 10: 538B).

[3] Vgl. CHADWICK 1966.

[4] AMBROSIUS, *De fide* I prol. 5 (*CSEL* 78: 6,32-37).

[5] *Patrum Nicaenorum Nomina* (1898; Neudruck 1995). – Vgl. dazu ULRICH 1998.

Wer unter den Teilnehmern von Nizäa zu den theologisch dominierenden Köpfen auf dem Konzil gezählt hat, ist freilich nur schwer zu beantworten.[6] Und wer letztlich für den Text des Nizänums und für die Einfügung des zunächst offenbar allseits ungeliebten, erst Jahrzehnte später zum Banner der (neu)nizänischen Orthodoxie werdenden *homooúsios* verantwortlich zeichnete, ist in der Forschung nach wie vor umstritten. Natürlich unterstellt gerade die idealisierende Konstruktion der ‚318', daß alle Teilnehmenden in ihrer Gesamtheit als Garanten für die in Nizäa gefundene und fixierte dogmatische Wahrheit anzusehen seien – so wie die 318 Knechte Abrahams in ihrer Gesamtheit die Rettung Lots erreicht haben. Das löst aber noch nicht das kirchenhistorische Problem der Frage nach den Vätern von Nizäa im engeren Sinne, also nach den treibenden Kräften der dort getroffenen Entscheidungen.

Mustert man die Listen der bischöflichen Teilnehmer in Nizäa, so fallen einige besonders prominente und gewichtige Sitze ins Auge, deren Inhaber von vornherein als mögliche Leitfiguren auf dem Konzil in Betracht gezogen werden müssen. Allerdings ergeben sich in jedem einzelnen Fall erhebliche Schwierigkeiten, wenn es darum geht, eine führende Rolle des jeweiligen Bischofs wirklich plausibel zu machen.

Alexander von Alexandrien, durch die frühe Verurteilung ‚seines' Presbyters Arius als Garant des ‚orthodoxen' Widerstandes gegen die arianische Trinitätstheologie bekannt und bewährt, kann kaum als treibende Kraft für die Formulierungen von Nizäa angesprochen werden; zu sehr weicht der theologische Duktus des Nizänums von Alexanders eigenem Bekenntnis ab, das sich letztlich – wie das des Arius selbst – der origeneischen Mehrhypostasenauffassung und einem milden Subordinatianismus verpflichtet weiß[7] und sich in diesen beiden Punkten zwar graduell deutlich, aber eben nicht prinzipiell von Arius selbst unterscheidet. Die angesichts dieses Problems wenigstens kurz zu prüfende ‚inner-alexandrinische' Alternative, Athanasius selbst als ‚Vater' von Nizäa anzusprechen, verdient jedoch ebenfalls wenig Zutrauen: sie beruht auf einer anachronistischen Rückprojektion der später hohen Bedeutung des Athanasius für die ‚Wiederentdeckung' des Nizänums in den fünfziger und sechziger Jahren und übersieht die Tatsache, daß Athanasius im Jahre 325 erst Diakon war und man demzufolge seine Bedeutung auf dem ersten ökumenischen Konzil nicht überschätzen sollte.

Auch die Suche unter den weiteren renommierten Bischöfen des Ostens ergibt wenig Aufschluß: Eusebius von Caesarea darf sicher als einflußreiche Bischofsgestalt der Zeit angesprochen werden, stand aber Mitte 325 theologisch und kirchenpolitisch mit dem Rücken zur Wand, weil er durch die Entscheidung der Synode von Alexandrien Anfang 325 im Fall Arius faktisch vorverurteilt war.[8] Marcell von Ancyra, in dessen

---

[6] Siehe hierzu meine Erlanger Dissertation, ULRICH 1994a, 19-25.

[7] Vgl. Alexanders Brief an Alexander von Thessalonich = *Urkunde* 14 (ed. OPITZ III/1: 19-29), hier speziell 14,46 (ed. OPITZ III/1: 26,30-27,10). – Zu Alexander von Alexandrien siehe WILLIAMS 1998; HEIL 2000.

[8] Vgl. ABRAMOWSKI 1975.

Bischofsstadt die Synode von 325 ursprünglich hätte stattfinden sollen und dem theologisch die Einhypostasenlehre von Nizäa durchaus sympathisch gewesen sein dürfte, ist in seinem 16 Jahre später formulierten persönlichen Bekenntnis an Julius von Rom gerade nicht auf das *homooúsios* von Nizäa zurückgekommen,[9] was nicht gerade für seine federführende Beteiligung an der Formulierung von Nizäa spricht. Eustathius von Antiochien schließlich ist ebensowenig als unmittelbar leitende Persönlichkeit des Konzils von Nizäa und seiner theologischen Entscheidungen anzusprechen, bedenkt man, daß er sich im Nachhinein durchaus sehr kritisch über das Konzil und seinen Verlauf geäußert hat.[10] Alexander von Thessalonich, der brieflich durch Alexander von Alexandrien schon früh über den arianischen Kasus informiert war, entzieht sich für uns mangels verwertbarer Quellen jeder Einschätzung. Eusebius von Nikomedien, Bischof der vorläufigen Hauptstadt Konstantins nach dessen Sieg über Licinius, war durch seine Parteinahme für Arius theologisch diskreditiert.

Versucht man nun aber, unter den wenigen westlichen Teilnehmern von Nizäa die treibenden Kräfte des Konzils aufzuspüren, so verstärken sich die Schwierigkeiten noch. Bischof Silvester von Rom, der hin und wieder als vermeintlich wichtiger Faktor auch im Zusammenhang der Vorstellung einer abendländischen theologischen Herleitung von Nizäa in Anspruch genommen wird,[11] war 325 in Nizäa gar nicht zugegen, sondern ließ sich durch die beiden Presbyter Victor und Vincentius vertreten; einer Stärkung des römischen oder westlichen Einflusses auf dem Konzil dürfte dies kaum dienlich gewesen sein. Einem Ossius von Cordoba, schon vor dem Konzil als Beauftragter des Kaisers in Sachen Arius im Osten unterwegs,[12] dürfte durchaus eine gewisse Autorität und auch Machtposition zuzusprechen sein; sein Name taucht in den überlieferten Teilnehmerlisten an erster Position auf.[13] Über seine Theologie und über seinen theologischen Einfluß wissen wir aber kaum etwas, und die Tatsache, daß er als Spanier wenig auf die sprachlich und sachlich komplizierten Debatten und Distinktionen der Griechen eingestellt gewesen sein dürfte, mahnt hier zu äußerster Zu-

---

[9] Die *Epistula ad Iulium* ist überliefert unter den Fragmenten Marcells bei Eusebius (*GSC* 14: 183-215, hier 214f.) und bei Epiphanius im *Panarion* (*GCS* 37: 256,11-259,3). – Zu Marcell siehe SEIBT 1994 sowie VINZENT 1997.

[10] Vgl. THEODORET, *Historia ecclesiastica* I 8,3 (*GCS.NF* 5: 34,8-14). – Zu Marcell (und Eustathius) in Nizäa siehe FEIGE 1992.

[11] Als prominentester neuerer Vertreter einer solchen ‚westlichen' Herleitung des Nizänums über Tertullian und den Streit der Dionyse bzw. Dionys von Rom bis hin zu Bischof Silvester von Rom ist Wolfgang Bienert zu nennen (BIENERT 1979, vorsichtiger BIENERT 1997). – Gegen die westliche Herleitung des Nizänums sprechen m. E. vor allem die Tatsache, daß der Westen in Nizäa nur äußerst marginal in Erscheinung trat, daß der Bericht des Eusebius von der Einfügung des *homooúsios* in den Text von Nizäa gerade keine positive Füllung des Begriffes benennt, wie es bei einer zugrundeliegenden längeren Tradition zu erwarten gewesen wäre, und daß das Nizänum im Westen nach 325 gar keine Rolle spielt und erst äußerst spät ‚entdeckt' wird (Hilarius hat es in den 50er Jahren nicht einmal gekannt; s. HILARIUS, *De synodis* 91; *PL* 10: 545A), was man bei einer Herleitung aus vornizänischen westlichen Traditionen kaum verstehen könnte.

[12] Vgl. CHADWICK 1958.

[13] Vgl. SOCRATES, *Historia ecclesiastica* I 13 (*GCS.NF* 1: 46,11f.).

rückhaltung.[14] Caecilian schließlich, 325 schon langjähriger, wenngleich durch die donatistische Kontroverse umstrittener Bischof von Karthago, konnte sich zwar im Rückblick auf die Synoden von Rom (313) und Arles (314) der Unterstützung des Kaisers relativ gewiß sein,[15] er tritt in den Quellen aber an keiner Stelle mit irgendeinem Votum zur Trinitätstheologie in Erscheinung, und es bietet sich von daher nicht an, ihm eine herausgehobene Position auf dem nizänischen Konzil zuzumessen.

So ist und bleibt es schwierig, über den Befund einer gemeinschaftlich mit etwa 250 beziehungsweise ‚318' Teilnehmern verantworteten ‚Vaterschaft' für die Beschlüsse von Nizäa hinaus einzelne Bischöfe in besonderer Weise als ‚Väter' von Nizäa zu profilieren. Dies ist übrigens schon in den nachfolgenden Theologengenerationen so gesehen worden: man beruft sich seit den 50er Jahren des vierten Jahrhunderts, wenn man auf die Autorität des Konzils zu sprechen kommt, in der Regel auf „die Versammlung von Nizäa" oder auf „die 318 Väter",[16] nicht aber auf besonders herauszuhebende, die Wahrheit der antiarianischen nizänischen Theologie in besonderem Maße befördernde Bischöfe.

2. Konstantin der Große und das Konzil von Nizäa (325)

Seit der Machtübernahme im Westen nach dem Sieg über Maxentius an der Milvischen Brücke 312 spielt die Einberufung von Bischofssynoden als Versuch der Beilegung kirchlicher Konflikte und Schismata eine zentrale Rolle in der auf die Einheit der christlichen Kultausübung zielenden Religionspolitik Konstantins, was man bereits an den Synoden von Rom (313) und Arles (314) im Zusammenhang mit dem donatistischen Schisma sehen kann.[17] Von daher liegt die Einberufung der Synode von 325 durch den nun auch zum Herrscher im Osten gewordenen Kaiser sowie durch die relativ kurzfristige Verlegung des Tagungsortes nach Nizäa ganz auf der Linie seiner schon vorher klar erkennbaren Politik. Von kirchlicher beziehungsweise bischöflicher Seite ist dieses Vorgehen offensichtlich nicht grundsätzlich kritisch angefragt worden; Proteste gegen derlei Verfahrensweisen werden in den Quellen nur jeweils im Nachhinein von seiten der Unterlegenen laut, nie aber im Sinne einer prinzipiellen Kritik an

---

[14] Athanasius nennt in der *Historia Arianorum* 42,3 (ed. OPITZ II/1: 206,31) Ossius den Verfasser des Symbolon von Nizäa; diese Notiz ist aber problematisch, bedenkt man, daß bei Basilius von Caesarea (*Ep.* 81; ed. COURTONNE I 184,24-26) Hermogenes als Verfasser des Bekenntnisses bezeichnet wird und daß Ossius in den Quellen durchgängig die Rolle eines Diplomaten und Friedensstifters in Nizäa zuerkannt wird (vgl. EUSEBIUS, *De vita Constantini* II 63; *GCS* Eusebius I/1: 73,18-24), nicht aber die einer theologisch treibenden Kraft. Insgesamt zur Kirchenpolitik und Theologie des Ossius siehe ULRICH 1994b.

[15] Vgl. EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* X 6 (*GCS.NF* 6/2: 890,5-27).

[16] Vgl. CHADWICK 1958.

[17] Vgl. EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* X 5,18-24 (*GCS.NF* 6/2: 887,21-890,2). – Siehe hierzu GIRARDET 1991 und speziell zum Konzil von Nizäa GIRARDET 1993.

dem gegenüber den Verhältnissen in vorkonstantinischer Zeit ja durchaus neuen und ungewöhnlichen Vorgehen.

Das Einladungsschreiben Konstantins für die Synode in Nizäa, das die eigentlich für Ancyra geplante Versammlung[18] kurzfristig nach Nizäa umverlegt, zeigt bereits deutlich, daß der Kaiser sich selbst durchaus eine leitende Rolle auf dem Konzil zugedacht hatte; daß er unmittelbar am Geschehen beteiligt zu sein wünschte, wird eigens betont.[19] Nach der gescheiterten Synode von Antiochien (Anfang 325) wollte Konstantin durch persönliche Anwesenheit höheren Nachdruck zugunsten eines Einigungsprozesses in der Ariusfrage ausüben. Faktisch hatte er den Vorsitz des Konzils von Nizäa inne.[20] So hat Konstantin ganz selbstverständlich die Tagesordnung der sich im Juni 325 versammelnden Bischofssynode bestimmt, die sich neben und vielleicht noch vor der Auseinandersetzung um die Theologie des Arius auch mit dem für den Kaiser so besonders wichtigen Osterterminproblem befaßt hat. Eusebs Enkomion *De vita Constantini*[21] erlaubt uns einen bezeichnenden Einblick in das Procedere auf der Synode und in die Rolle des Kaisers:[22] Konstantin eröffnet die Synode, hält feierlich Einzug, äußert sich in seiner Eröffnungsansprache zu den Segnungen seines militärischen Sieges über Licinius, der ihn zum Alleinherrscher über das gesamte Reich gemacht hat, und schwört die anwesenden Bischöfe nun auf das Ziel auch der kultischen und dogmatischen Einheit und der Eintracht unter den Christen ein, die durch die tagende Synode durchgesetzt werden soll.

Auch wenn Eusebs Text aufgrund seines panegyrischen Charakters nicht einfach als authentischer Bericht angesehen werden darf, kann doch kein Zweifel darüber bestehen, daß der Kaiser an beiden zentralen Entscheidungen, der Ariusfrage und der Osterdatierung, im Sinne der von ihm gewünschten Einheitskonzeption führend beteiligt gewesen ist: daß Konstantin selbst die Bischöfe zur Eintracht der Glaubensentscheidung von Nizäa wie auch der der Osterterminfrage gebracht habe, wird von Eusebius jedenfalls ausdrücklich gesagt. Das klar bezeugte energische Drängen des Kaisers auf eine von ihm selbst befürwortete dogmatische Einigung dürfte für zahlreiche Teilnehmer der Synode der ausschlaggebende Grund dafür gewesen sein, die Glaubenserklärung von Nizäa inklusive des bis auf den heutigen Tag dogmatisch

---

[18] Die Teilnehmer der Synode von Antiochien gehen Anfang 325 noch von Ancyra als Tagungsort aus: *Urkunde* 18,15 (ed. OPITZ III/1: 40,15-41,3).

[19] Vgl. Kaiser Konstantins Schreiben zur Einberufung der nizänischen Synode (Frühjahr 325): *Urkunde* 20 (ed. OPITZ III/1: 41f.).

[20] So EUSEBIUS, *De solemnitate paschali* 8 (*PG* 24: 701C); Konstantin erteilt den diskutierenden Bischöfen das Wort, er ist es, der letztlich die Entscheidungen fällt. Siehe GIRARDET 1993, 335; BRENNECKE 1994, 432.

[21] EUSEBIUS, *De vita Constantini* (*GCS* Eusebius I/1); eine neue englische Übersetzung und Kommentierung findet sich bei CAMERON / HALL 1999.

[22] Vgl. EUSEBIUS, *De vita Constantini* III 4-24 (*GCS* Eusebius I/1: 82-94), bes. 10-14 (*GCS* Eusebius I/1: 85-88).

ziemlich undurchsichtigen *homooúsios* von 325[23] schließlich zu akzeptieren. Und der Wunsch und Wille des Kaisers dienen Eusebius als gewichtiges, ja geradezu entscheidendes Argument bei seinen etwas gewundenen Versuchen, in einem Brief an die heimische Gemeinde in Caesarea seine Annahme des ihm selbst theologisch nicht allzu angenehmen Glaubensbekenntnisses von Nizäa zu begründen.[24] Immer wieder betont er in seinem Bericht über die Vorgänge auf der Synode die Autorität des „gottgeliebtesten" und „weisesten und frömmsten Kaisers".[25] Dabei wird vollkommen deutlich, daß sich die Autorität Konstantins auch auf die Urteilskraft in theologisch-dogmatischen Fragen erstreckt: Nach der Verlesung von Eusebs eigenem Glaubensbekenntnis ist es niemand anderes als Konstantin selbst, der in faktischer Revision der Beschlüsse von Antiochien (Anfang 325) den orthodoxen Charakter der Deklaration feststellt, seine eigene theologische Übereinstimmung mit dem Inhalt des Eusebschen Bekenntnisses konstatiert und dann die Ausformulierung des Nizänums vorantreibt. Der Kaiser selbst ist es, der dann „nur noch" das *homooúsios* zusätzlich einfügt[26] und dieses von ihm offenbar in besonderem Maße geschätzte Wort auch noch eingehend erläutert, wenngleich leider nur mit negativ-abgrenzenden Ausführungen.[27] Konstantin wird in dem Bericht ausdrücklich die Tätigkeit und Fähigkeit des ‚Philosophierens' zuerkannt, woraufhin die Bischöfe dann unter Einbeziehung des vom Kaiser persönlich gewünschten *homooúsios* den Text des Nizänums verfassen.[28] Es kann mithin kein Zweifel daran bestehen, daß Konstantin auf die Entstehung des ersten ökumenischen Bekenntnisses von 325 nicht nur durch sanften Druck auf die beteiligten Bischöfe im Sinne einer Beförderung seiner Einheits- und

---

23 Vgl. STEAD 1992, 411: „Die Bedeutung des homousius im nizänischen Credo ist folglich nicht nur schwer auszumachen, sondern es ist auch vergeblich, sie zu suchen." Es handelt sich um einen durchaus mehrdeutigen Kompromißbegriff – seine Uneindeutigkeit dürfte der entscheidende Grund dafür sein, daß er aus den trinitätstheologischen Debatten der Jahre nach 325 zunächst völlig verschwand, ehe er dann in neuer Interpretation, nämlich unter Ausdifferenzierung der Begriffe *ousía* und *hypóstasis*, neu entdeckt, theologisch neu gefüllt und dann zu einer der Kernaussagen des Nizänokonstantinopolitanums von 381 wurde.

24 Brief des Eusebius von Caesarea an seine Gemeinde über die Synode von Nizäa (Juni 325): *Urkunde* 22 (ed. OPITZ III/1: 42-47); hier vgl. speziell 22,7 (ed. OPITZ III/1: 43,26-44,8).

25 *Urkunde* 22,2; 7a; 7c; 16 (ed. OPITZ III/1: 43,3; 44,1.8; 46,18).

26 „Dabei fügte er nur ein Wort hinzu, nämlich ‚homousios'" – so Eusebius an die Gemeinde in Caesarea (*Urkunde* 22,7; ed. OPITZ III/1: 44,3f.; Übersetzung KEIL 1989, 105). – Natürlich unternimmt Eusebius alles, um den zum Teil erheblichen Unterschied zwischen seinem, in Nizäa akzeptierten, Bekenntnis und Nizäa zu nivellieren, und reduziert die Differenz auf den ihm unangenehmsten und am schwierigsten wegzudiskutierenden Teil. Die Einfügung des *homooúsios* durch den Kaiser, an deren Faktizität kein Zweifel bestehen kann, ist ihm das bestmögliche Argument für den ungeliebten Begriff.

27 Eusebius weiter: „Dieses Wort erläuterte er selber so: Der Sohn soll nicht wesensgleich genannt werden in bezug auf die körperlichen Leidenschaften, auch sei er nicht durch Teilung oder irgendeine Trennung aus dem Vater hervorgegangen. Denn die immaterielle, geistige und körperlose Natur könne nicht einem körperlichen Erleiden unterliegen. Solches zieme sich aber nur mit göttlichen und unaussprechlichen Worten zu denken" (*Urkunde* 22,7; ed. OPITZ III/1: 44,4-7; Übersetzung KEIL 1989, 105).

28 Eusebius (*Urkunde* 22,7; ed. OPITZ III/1: 44,8f.; Übersetzung KEIL 1989, 105) schreibt: „So philosophierte unser weisester und frömmster Kaiser. Sie aber verfaßten auf Grund der Hinzufügung des ‚homousios' folgendes Schriftstück: ..." (es folgt das Symbolon von Nizäa).

Einigungsbemühungen, sondern eben auch durch inhaltliche Mitwirkung an der Formulierung und theologischen Gestaltung von Nizäa im Sinne seines eigenen Verständnisses der Verhältnisbestimmung von Gott Vater und Sohn erheblichen Einfluß genommen hat. Freilich ist damit über die tatsächliche Sach*kompetenz* und das theologische Reflexions*niveau* des erst unlängst zum Christentum gekommenen Herrschers noch nichts Näheres ausgesagt: einige Aspekte in den auf uns gekommenen Berichten mögen davor warnen, die theologische Qualität der Einlassungen Konstantins allzu hoch einzuschätzen. Zu nennen wäre hier das Fehlen jedweder positiven theologischen Füllung des ‚kaiserlichen' *homooúsios*: viel mehr, als daß sich mit dem Begriff für den Kaiser die Vorstellung einer starken Betonung der Einheit von Gott Vater und Sohn verband, wird sich kaum sagen lassen; die Einzelheiten der zunächst inner-alexandrinisch zwischen Alexander und Arius verlaufenen Debatte hat er seinem eigenen Zeugnis zufolge noch im Jahre 324 als „unsinnig und einer solchen Streitsucht nicht wert" angesehen, weil die Differenzen „klein und ziemlich geringfügig" seien.[29] Ferner weist auch die Tatsache, daß das *homooúsios* in Nizäa gegenüber allen bis dato geläufigen theologischen Versuchen um die Verhältnisbestimmung von Gott Vater und Sohn im Jahre 325 als ausgesprochener Fremdkörper wirkte, in dieselbe Richtung, ebenso wie schließlich der Befund, daß unmittelbar nach Nizäa eine eigentliche theologische Rezeption des neuen Bekenntnisses in bischöflichen Kreisen gleich welcher dogmatischer Couleur gerade nicht stattfand, sondern das Bekenntnis in merkwürdig defensiv anmutender Weise für mindestens 30 Jahre in der theologischen Versenkung verschwand. Doch wie immer es um Differenziertheit und Reflexionsniveau des ‚Philosophierens' Konstantins bestellt sein mag, fest steht: das erst viel später wieder entdeckte und erst am Ende eines eingehenden dogmatischen Diskussionsprozesses in theologisch neuer, ‚neunizänischer' Interpretation dann tatsächlich zum entscheidenden Grundbegriff christlicher Trinitätslehre werdende *homooúsios* verdankt seinen Rang als zentraler Teil christlichen Bekenntnisses niemand anderem als Kaiser Konstantin dem Großen selbst. Und unbeschadet aller noch folgenden Debatten im nach Nizäa erst richtig ausbrechenden ‚arianischen Streit' hatte diese Entscheidung faktisch weitreichende Folgen, denn es verbindet sich mit dem *homooúsios* nicht weniger als die dogmatische Konsequenz, den Subordinatianismus aus der Trinitätslehre auszuschließen, der bis zum Vorabend von Nizäa in der christlichen Mehrheitstheologie origeneischer Provenienz vollkommen geläufig und vielen Theologen selbstverständlich gewesen war und dem auch die Kontrahenten Arius und

---

[29] Konstantins Brief an Alexander und Arius, in: EUSEBIUS, *De vita Constantini* II 64-72, hier 68,2f. (*GCS* Eusebius I/1: 75,7.14f.); der Brief erscheint auch als *Urkunde* 17 (ed. OPITZ III/1: 32-35), hier 17,4f. (ed. OPITZ III/1: 32,28f.34f.). – Im selben Brief bezeichnet Konstantin den Streit als Auseinandersetzung um eine „sinnlose Detailfrage" (II 69,1), die dem „Spaß an nutzlosem Müßiggang" (II 69,2) entsprungen sei, und unterstellt schließlich, daß beide Kontrahenten letztlich doch „ein und dieselbe Ansicht" (II 70) verträten, nur eben in „kleinen und sehr unwichtigen und keineswegs notwendigen" Punkten abwichen (II 71,1 und 3); zu den zitierten Stellen s. *GCS* Eusebius I/1: 75,21; 76,4.21.23; 77,11f. bzw. *Urkunde* 17,6; 17,8 und 17,9; ed. OPITZ III/1: 33,3f.10f.; 34,4.16.

Alexander im Grunde beide anhafteten, nur in sehr unterschiedlichem Grade. Eben diese subordinatianische Mehrheitstheologie wird durch Nizäa 325 dogmatisch (und kirchenrechtlich) unterbunden, und genau diese Verabschiedung des Subordinatianismus ist nichts anderes als eine (freilich im weiteren Verlauf des ‚arianischen Streites' nochmals zu bestätigende und letztlich bestätigte) ‚konstantinische' Errungenschaft. Von daher erscheint es trotz der Tatsache, daß mit Nizäa 325 einstweilen noch kein ganz großer Wurf gelungen war, weil das Problem der Ausdifferenzierung der trinitarischen Personen angesichts der jetzt vollzogenen Betonung der substantiellen Einheit ja erst noch anstand beziehungsweise von neuem aufbrach, letztlich doch plausibel, Kaiser Konstantin als den Vater der trinitätstheologischen Entscheidung von Nizäa 325 anzusprechen.

Die dominierende Rolle des Kaisers bleibt nach der Synode von Nizäa bestehen, als es um die Durchsetzung der gefaßten Beschlüsse geht. Die Auseinandersetzungen um Arius seien mit dessen Verurteilung beigelegt, teilt Konstantin in einem Schreiben an die alexandrinische Gemeinde mit; die in Nizäa getroffene Entscheidung müsse nunmehr als Gottes Wille angenommen werden.[30] Gegenüber Abweichlern in der Ariusangelegenheit greift Konstantin mit harten Maßnahmen wie Absetzung und Verbannung durch,[31] wie es andererseits seiner auf Herstellung größtmöglicher Eintracht und Einheit gerichteten Politik entspricht, reumütig Umkehrende einschließlich des ‚Erzketzers' Arius selbst ohne Zögern wieder aufzunehmen.[32] Dabei zeigen die Bemühungen Konstantins um eine Rehabilitierung des Arius nach Nizäa zugleich, daß der Kaiser keinesfalls bereit ist, hinter die theologischen Beschlüsse des Konzils zurückzugehen, und daß er diese weiterhin auch *theologisch* begründet, Arius und die Seinen dazu auffordert, die Theologie von Nizäa zu akzeptieren, und dabei seine eige-

---

[30] Vgl. den Brief Kaiser Konstantins an die alexandrinische Gemeinde (Juni 325): *Urkunde* 25 (ed. OPITZ III/1: 52-54).

[31] Vgl. den Brief Kaiser Konstantins an die Gemeinde von Nikomedien (Nov.-Dez. 325): *Urkunde* 27 (ed. OPITZ III/1: 58-62); hier 27,12 und 15f. (ed. OPITZ III/1: 60,16-61,2 und 62,1-7). Der Brief ist überliefert in der Schrift *De decretis* des Athanasius (*De decretis* 41,1-17; ed. OPITZ II/1: 43,6-45,22), vgl. unten Anm. 41; zu den Maßnahmen des Konstantin siehe auch PHILOSTORGIUS, *Historia ecclesiastica* I 10; II 1 (*GCS* 21: 11,5f.; 12,2-13,5).

[32] Vgl. den Brief der Presbyter Arius und Euzoius an Kaiser Konstantin: *Urkunde* 30 (ed. OPITZ III/1: 64). – Die Wiederaufnahme des Arius freilich stieß auf entschlossenen Widerstand der Alexandriner (vgl. den Brief Kaiser Konstantins an Alexander von Alexandrien [Anfang 328]: *Urkunde* 32 [ed. OPITZ III/1: 66]; ATHANASIUS, *Apologia contra Arianos* I 59 [ed. OPITZ II/1: 140,2f.]), der sich zu der schnell verbreiteten Legende eines Überschwenkens Konstantins ins Lager des Arius bzw. der Arianer ausweitete (vgl. SOCRATES, *Historia ecclesiastica* I 25 [*GCS.NF* 1: 72,4-73,23]; RUFIN, *Historiae ecclesiasticae* X 12 [*GCS.NF* 6/2: 977,1-19]). Zur endgültigen Abweisung des Arius und seiner Gefolgsleute durch Konstantin im Jahre 333 siehe das Edikt gegen Arius: *Urkunde* 33 (ed. OPITZ III/1: 66-68) und den Brief Kaiser Konstantins an Arius und seine Gefolgsleute: *Urkunde* 34 (ed. OPITZ III/1: 69-75).

ne, stark die Einheit in der Gottheit betonende und Subordinatianismus wie Mehrhypostasenauffassungen ablehnende Theologie abermals ausdrücklich ins Feld führt.[33]

Werfen wir einen kurzen Blick auf die andere große Entscheidung von Nizäa, nämlich die Einigung in der schon seit mehr als 100 Jahren umstrittenen Osterterminfrage, so ist auch hier sowohl das dominierende Eingreifen als auch das theologische Argumentieren des Kaisers evident. Der bei Eusebius überlieferte Brief Konstantins an die Gemeinden[34] stellt als wichtigsten Gesichtspunkt die Notwendigkeit einer reichseinheitlichen Osterfeier heraus, polemisiert gegen den Usus eines ‚doppelten' Osterfestes in einigen quartodezimanischen Gemeinden und argumentiert theologisch von der erforderlichen Abgrenzung der Kirche gegen das (als Volk von ‚Gottesmördern' diffamierte) Judentum her, die bei den Quartodezimanern nicht hinreichend sichtbar werde.[35] Auch hier gilt, was bereits im Blick auf die trinitätstheologische Debatte zu sagen war: wie immer man über Qualität und inhaltliche Tragfähigkeit und Überzeugungskraft der kaiserlichen Argumentation denken mag, so hat doch die in Nizäa durchgesetzte Entscheidung Konstantins den Lauf der Kirchengeschichte in dieser Frage zweifellos bestimmt, und dies einschließlich der die Geschichte von Christen-

---

[33] Vgl. im Brief Kaiser Konstantins an Arius und seine Gefolgsleute (*Urkunde* 34,13f.; ed. OPITZ III/1: 70,28-71,6): „Komme zu mir und sage mir das Erkennungszeichen Deines Glaubens und verschweige nichts, Du Mensch mit einem verderbten Mund, der Du eine leicht zur Schlechtigkeit reizbare Natur besitzt! Du sagst, daß ein Gott ist? Damit stimme ich auch überein, so denke! Du sagst: ‚Es gibt einen Logos von seinem Wesen, ohne Anfang und ohne Ende.' Damit bin ich zufrieden, so glaube! Wenn Du noch etwas darüber hinaus hinzufügst, dann hebe ich es wieder auf. Wenn Du etwas von einer gottlosen Trennung daranfügst, dann bekenne ich, dies weder hören noch sehen zu können. Wenn Du die Fremdheit des Körpers gegenüber dem Heilsplan der göttlichen Kräfte annimmst, dann mißbillige ich es nicht. Wenn Du sagst: ‚Der Geist der Ewigkeit ist dem ihn übertreffenden Logos gezeugt', nehme ich es an. Wer erkannte den Vater außer dem, der vom Vater gekommen ist? Wen erkannte der Vater außer dem, den er ohne Anfang und Ende aus sich gezeugt hat? Du nun glaubst schlecht, wenn Du meinst, eine fremde Hypostase annehmen zu müssen. Ich weiß, daß das Wesen des Vaters und des Sohnes, der über alles hinausreichenden und sich erstreckenden Kraft, ein einziges Wesen ist." Die Übersetzung folgt KEIL 1989, 127.

[34] Brief Kaiser Konstantins an die Gemeinden über die nizänischen Beschlüsse zum Ostertermin (Juni 325), in: EUSEBIUS, *De vita Constantini* III 17-20 (*GCS* Eusebius I/1: 89-93) = *Urkunde* 26 (ed. OPITZ III/1: 54-57).

[35] Vgl. in EUSEBIUS, *De vita Constantini* III 18,1-3 (*GCS* Eusebius I/1: 90,10-25) = *Urkunde* 26,3f. (ed. OPITZ III/1: 55,10-22): „Man beschloß einmütig, daß es gut ist, wenn alle Christen überall an einem Tag Ostern feierten. Denn was kann für uns schöner und ehrwürdiger sein, als wenn dieses Fest, an dem wir die Hoffnung auf die Auferstehung empfangen haben, in einer einheitlichen Ordnung und der offen zutage liegenden Berechnung von allen ohne einen Fehler begangen wird? Als erstes schien es uns unwürdig zu sein, jenes allerheiligste Fest auszuführen, indem man der Sitte der Juden folgt, die ihre eigenen Hände durch gottlosen Irrtum verunreinigt haben und darum zu Recht als Verbrecher mit Blindheit an der Seele geschlagen sind. Es ist aber möglich, daß in der wahrhaftigeren Ordnung (nachdem wir die Sitten der Juden zurückgewiesen haben), die wir vom ersten Ostertag bis heute beachtet haben, wir auch in der zukünftigen Zeit Ostern feiern können. Nichts sei uns gemeinsam mit dem feindlichen Volk der Juden! Denn wir haben von unserem Erretter einen anderen Weg empfangen; unserer allerheiligsten Gottesverehrung ist eine Bahn vorgelegt worden, die gesetzmäßig und geziemend ist. Indem wir sie annehmen, laßt uns von jenem schändlichen Brauch Abstand nehmen!" Die Übersetzung folgt KEIL 1989, 119. Den Schlußsatz beziehe ich, anders als Keil, auf die Quartodezimaner, nicht auf die Juden.

tum und Judentum negativ beeinflussenden, theologisch in jeder Hinsicht problematischen Form der Argumentation.[36] Der oben bereits genannte Rundbrief an die Gemeinden erklärt schließlich auch die Osterterminentscheidung von Nizäa für allgemein verbindlich. Da auch dieser Beschluß ganz in der vom Kaiser gewünschten Richtung ausfiel,[37] wenn auch diesmal im vollständigen Konsens mit der Position der anwesenden Bischöfe, ist es auch hier angemessen, von einer (kirchen-)politisch und theologisch dominierenden Rolle des Kaisers auf der Synode von Nizäa zu sprechen.

Schließlich ist im Blick auf die Theologie Konstantins noch von seiner ekklesiologischen Einheitskonzeption zu reden, wie sie für unseren Zusammenhang des Konzils von Nizäa, darüber hinaus aber für seine gesamte kaiserliche Kirchen- und Religionspolitik grundlegend ist. Unabdingbare Voraussetzung für den rechten Gottesdienst ist nach dieser Konzeption die Einheit der Kirche; die rechte Gottesverehrung kann nur unter der Voraussetzung der Einheit der Christen zustande kommen. Dies wiederum stellt die dauerhafte Gewährung der göttlichen Gnade für das Reich sicher. Es handelt sich hier um die christliche Adaption des pagan-römischen Gedankens auch der kaiserlichen Vorgänger Konstantins, daß die *pax deorum* die *salus publica* sichere.[38] Gleichwohl sollte nicht übersehen werden, daß Konstantins Auffassung sich hier durchaus auch an ekklesiologische Gedanken christlicher Autoren früherer Jahrhunderte, etwa eines Cyprian von Karthago, konstruktiv anschließt.

Diese ekklesiologische Einheitsthematik ist einer der Grundpfeiler in Konstantins Theologie, nicht zuletzt auch seiner in Nizäa erkennbaren theologischen Position, wie die bei Eusebius wiedergegebene Rede des Kaisers ganz deutlich zeigt;[39] sie ist aber auch in anderen seiner Äußerungen und Maßnahmen in unterschiedlichen Kontexten erkennbar.[40] Besonderes und typisches Merkmal der ‚Ekklesiologie Konstantins' ist der auffällige Zusammenhang von Christologie beziehungsweise Trinitätslehre mit der Ekklesiologie, genauer: die Tatsache, daß eine Anzahl von Argumenten für die Christologie beziehungsweise Trinitätsauffassung aus der Ekklesiologie gewonnen

---

[36] Daß die Verbalinjurien Konstantins gegen das Judentum trotz aller geläufigen Traditionen der Invektive das gewöhnliche Maß bei weitem überschreiten und sich auch innerhalb des christlichen Spektrums durchaus am Rande des Üblichen bewegen, zeigt der Brief der Bischöfe von Nizäa an die Alexandriner, der in der Sache gleich, im Ton gegenüber den Juden aber wesentlich moderater ist bzw. auf verbale Angriffe verzichtet: ATHANASIUS, *De decretis* 36,12 (ed. OPITZ II/1: 36,19f.). Vgl. zur Sache GIRARDET 1998, bes. 81-86.

[37] Siehe den Rundbrief Konstantins an die Gemeinden, in: EUSEBIUS, *De vita Constantini* III 18,1-3 (*GCS* 90,10-25) = *Urkunde* 26,3f. (ed. OPITZ III/1: 55,10-22).

[38] So die berühmte Stelle im Brief Konstantins an Alexander und Arius (in: EUSEBIUS, *De vita Constantini* II 65 [*GCS* Eusebius I/1: 74,10-13] = *Urkunde* 17,1 [ed. OPITZ III/1: 32,8-10]): „Denn ich wußte: Wenn ich durch meine Gebete eine gemeinsame Einigkeit unter denen zustande bringen könnte, die Gott verehren, dann würden auch die staatlichen Angelegenheiten durch die fromme Gesinnung aller Menschen eine Veränderung erfahren." (Die Übersetzung folgt KEIL 1989, 97.)

[39] Vgl. EUSEBIUS, *De vita Constantini* III 12 (*GCS* Eusebius I/1: 87,4-88,2).

[40] So in Konstantins Brief an Miltiades von Rom und an Markus (EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* X 5,20; *GCS.NF* 6/2: 888,12-20) und im Brief an Chrestus von Syrakus (EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* X 5,22; *GCS.NF* 6/2: 889,13-18).

werden können.[41] Klaus Seibt hat in diesem Zusammenhang meines Erachtens mit Recht darauf hingewiesen, daß die anthropologisch-ekklesiologische Vereinnahmung von Christologie und Kosmologie in hohem Maße *signum* des konstantinischen Zeitgefühls und Weltverständnisses ist, und dies an zahlreichen Aspekten der Theologie Marcells von Ancyra aufgewiesen.[42] Diese anthropologisch-ekklesiologische Zentrierung könnte wenigstens teilweise auch für Konstantin selbst gelten, auch wenn hier auf Grund der ungleich schmaleren Quellenbasis und angesichts des wesentlich anderen literarischen Zuschnitts der erhaltenen Texte aus methodischen Gründen Vorsicht angeraten ist.

Als Resultat ist festzuhalten: Nimmt man die verstreuten Notizen über Konstantins Haltung und sein Eingreifen vor, auf und nach dem Konzil von 325 in den Blick, so entsteht ein im ganzen doch relativ homogenes Bild, aufgrund dessen man in der Tat sagen muß, daß Konstantin der Große als der eigentliche Vater des ersten ökumenischen Konzils und seiner Entscheidungen anzusprechen ist. In seiner Person, in seiner Rolle und in den unter seiner Mitwirkung getroffenen Beschlüssen auf der Synode konzentriert sich das, was im Nachhinein in traditionsgeschichtlicher und biblischer Verortung als das Werk der ‚318 Väter von Nizäa' ausgewiesen wurde.

3. Konstantin als ‚Vater des Konzils von Nizäa' und als ‚Vater der Kirche'?

Ist nun, so sei abschließend gefragt, Konstantin in seiner Eigenschaft als ‚Vater' des Konzils von Nizäa auch als ‚Vater der Kirche' anzusprechen?

Die Ausführungen haben gezeigt, daß er in jedem Fall als Vater der Osterterminentscheidung, als Vater des *homooúsios* im Nizänum (im Sinne der sich hinter dem *homooúsios* abzeichnenden antisubordinatianischen Einhypostasenauffassung, nicht aber im Sinne der sich später mit dem *homooúsios* im Nizäno-Konstantinopolitanum verbindenden differenzierten Theologie der Einheit der *ousía* bei gleichzeitiger Betonung der Hypostasendreiheit) und als prominenter Vertreter einer auch die Christologie und Trinitätslehre beeinflussenden ekklesiologischen Einheitskonzeption angesehen werden muß. Unmittelbar mit dem Phänomen der ‚Konstantinischen Wende' verbunden ist ferner, daß Konstantin faktisch Initiator der Institution der kirchenleitenden Funktion des Kaisers war, wie er sie angesichts der von ihm empfundenen Verantwortung für die christliche Kirche wahrnahm und ideologisch entwickelte. In der zuletzt genannten Hinsicht ist er über Jahrhunderte wirksam geworden, als Vater des ‚byzantinischen Jahrtausends' ebenso wie als Vater des christlichen

[41] Besonders deutlich im – freilich in seiner Einheitlichkeit und Authentizität nicht ganz unumstrittenen – Brief Konstantins an die Kirche der Nikomedier, überliefert bei ATHANASIUS, *De decretis* 41,1-17 (ed. OPITZ II/1: 43,6-45,22) = *Urkunde* 27 (ed. OPITZ III/1: 58-62).

[42] Vgl. SEIBT 1994, 493-496.

Abendlandes mindestens bis zum Investiturstreit[43] und im protestantischen Zusammenhang *cum grano salis* bis hin zum Ende des landesherrlichen Kirchenregiments.[44] Im byzantinischen Raum ist er – nicht zuletzt aufgrund der durch ihn inaugurierten Herrschaft des christlich-frommen Kaisers in der und über die Kirche – zum Heiligen und zum ‚wahren Apostel' geworden, und daß er in der Ostkirche als Heiliger verehrt wird, schlägt selbst bei wissenschaftlichen Publikationen neueren Datums aus dem Bereich der Orthodoxie durchaus bisweilen noch durch.[45]

Ist also Konstantin der Große ‚Vater der Kirche' – auch für die Westkirchen? Es kommt natürlich darauf an, wie weit man den Begriff des Kirchenvaters faßt. Teilt man beispielsweise die knappe und konzise Definition, mit der einst Hans Freiherr von Campenhausen sein Büchlein über die griechischen Kirchenväter programmatisch eröffnete, und vertritt demzufolge die Meinung, als ‚Kirchenväter' seien die rechtgläubigen Schriftsteller der alten Kirche zu bezeichnen,[46] dann wird man bei Konstantin dem Großen trotz des Befundes, daß die Rechtgläubigkeit im Zusammenhang von Nizäa 325 ja von ihm geradezu definiert worden ist, mit der Vergabe des Titels ‚Kirchenvater' zurückhaltend sein – ein Schriftsteller im Sinne der theologischen Verteidigung des rechten Glaubens und der argumentativen Abwehr der Häresien ist er natürlich nicht. Zweifellos aber hat die Gestalt Konstantins und haben die theologischen Beschlüsse von Nizäa, die er entscheidend prägte, Entwicklungen fixiert und vorangetrieben, die zum Teil heute noch von eminenter Bedeutung sind

---

[43] Nach dem (auf lange Sicht erfolgreichen) Kampf der Kirche um die *libertas ecclesiae* und dem Investiturstreit hat Konstantin im katholischen Raum wenig Sympathie genossen. Die Oberherrschaft eines weltlichen Herrschers über die Kirche war hier aus ekklesiologischen Gründen je länger desto deutlicher undenkbar. – Zum Nachleben Konstantins siehe den instruktiven Aufsatz KAEGI 1958.

[44] Martin Luther hat jedenfalls die Tatsache, daß Konstantin das Konzil von Nizäa einberufen hat, durchaus positiv gesehen. In der Schrift *An den Christlichen Adel deutscher Nation* notiert er: „Auch das berumptiste Concilium Nicenum hat der Bischoff zu Rom noch berufen noch bestetiget, sondern der Keyßer Constantinus, unnd nach yhm viel ander keyßer desselben gleichen than, das doch die allerchristlichsten Concilia geweßen sein." (*WA* 6: 413,20-23). Vgl. auch die Schrift *Von den Konziliis und Kirchen*: „Und wo die Pfarrher nicht vermoechten zu komen, sol der frome keiser Constantinus auch mit seiner macht dazu thun und den Bisschoven zusamen helffen, gleich als wenn ein feur auffgehet, So es der Hauswirt allein nicht kan dempffen, sollen alle Nachbarn zulauffen und helffen lesschen, Und wo sie nicht zulauffen, sol die Obrigkeit helffen und gebieten, das sie zulauffen muessen und das feur Anathematisirn odder verdammen, zur rettung der andern heusser." (*WA* 50: 616,21-27). Das von Luther mit der Adelsschrift von 1520 inaugurierte, wenngleich von ihm stets nur als Provisorium und Verlegenheitslösung angesehene ‚landesherrliche Kirchenregiment' (hierzu KRUMWIEDE 1990) weist v. a. in seinen späteren Ausformungen und Begründungszusammenhängen in der Tat gewisse ‚konstantinische' Elemente auf: eine kirchenleitende Funktion des Landesherrn, eine enge Verbindung von Staat und Kirche und eine Marginalisierung der nichtchristlichen Bevölkerungsanteile in der Gesellschaft. Freilich sind derlei ‚konstantinische' Elemente des Kirchenleitungssystems auch im protestantischen Raum immer wieder kritisch angefragt worden, in der Frühzeit vom so genannten ‚linken Flügel' der Reformation oder im pietistischen Geschichtsschreibungskonzept eines Gottfried Arnold, in dessen *Unparteiischer Kirchen- und Ketzerhistorie* Konstantin gerade nicht als Vater der Kirche, sondern im Gegenteil als Initiator einer gleichsam unchristlichen Dekadenzbewegung dargestellt ist.

[45] Siehe z. B. KERESZTES 1981, bes. 167-186.

[46] Vgl. VON CAMPENHAUSEN 1955 / 1993, 9.

und die dogmatisch mit guten Gründen bejaht werden können. Aus dem Kontext der ‚nizänischen Orthodoxie' ist die Gestalt Konstantins nicht wegzudenken. Und über das theologische Problem der Rechtgläubigkeit hinausgehend ist in jedem Fall zu konstatieren: kirchlich sowie kirchen- und machtpolitisch setzen mit und durch Konstantin Entwicklungen ein, die über viele Jahrhunderte das Verhältnis von Staatsmacht und Kirche beeinflußt haben und die später in den unterschiedlichen Kirchen unterschiedlich wichtige Folgen gehabt haben, auch wenn sie in der weit überwiegenden Zahl der christlichen Kirchen unserer Tage (freilich unter völlig anderen gesellschaftlichen Voraussetzungen) im geschichtlichen Rückblick eher kritisch gesehen werden – bisweilen übrigens nicht ohne die Gefahr anachronistisch verzerrend negativer Beurteilung der konstantinischen Zeit in manch modernen Kommentierungen. Abschließend könnte man formulieren: Konstantin – ein ‚Kirchenvater' allenfalls in dem Sinne, daß es sich bei ihm um eine derjenigen Gestalten der Kirchengeschichte handelt, der in ihrer Weise über viele Jahrhunderte hinaus fortzuwirken bestimmt war.

Bibliographie

Quellen

AMBROSIUS, *De fide*
Sancti Ambrosii de fide libri V (ad Gratianum Augustum), recensuit O. FALLER [= *CSEL* 78], Wien 1962.

ARNOLD, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*
G. ARNOLD, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, 4 Bde., Frankfurt 1729 (Reprint Hildesheim 1967).

ATHANASIUS, *Apologia contra Arianos*
ATHANASIUS, *Apologia contra Arianos seu apologia secunda*, ed. H. OPITZ, in: *Athanasius Werke* II/1, Berlin 1935-1941, 87-168.

ATHANASIUS, *De decretis*
ATHANASIUS, *De decretis Nicaeni synodi*, ed. H. OPITZ, in: *Athanasius Werke* II/1, Berlin 1935-1941, 1-45.

ATHANASIUS, *Historia Arianorum*
ATHANASIUS, *Historia Arianorum*, ed. H. OPITZ, in: *Athanasius Werke* II/1, Berlin 1935-1941, 183-230.

BASILIUS VON CAESAREA, *Epistulae*
SAINT BASILE, *Lettres*. Texte établi et traduit par Y. COURTONNE, 3 tomes, Paris 1957 / 1961 / 1966.

EPIPHANIUS, *Panarion omnium haeresium*

EPIPHANIUS, *Panarion omnium haeresium* 65-80, in: *Panarion haer<esium>* 65-80; *De fide*, herausgegeben von K. HOLL; 2. bearbeitete Auflage herausgegeben von J. DUMMER [= *GCS* 37], Berlin 1985, 1-496 (Erstauflage Leipzig 1933).

EUSEBIUS, *De solemnitate paschali*

Eusebii Caesariensis de solemnitate paschali, in: *Eusebii Pamphili, Caesareae Palaestinae episcopi, opera omnia quae exstant*, collegit et denuo recognovit J.-P. MIGNE [= *PG* 24], Paris 1857, 693-705.

EUSEBIUS, *De vita Constantini*

EUSEBIUS, *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, herausgegeben von F. WINKELMANN [= *GCS* Eusebius I/1], Berlin ^{2}1991.

EUSEBIUS, *Life of Constantine.* Introduction, translation and commentary by A. CAMERON and S.G. HALL [= *Clarendon ancient history series* 41], Oxford 1999.

EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*

EUSEBIUS, *Die Kirchengeschichte.* 3 Bde. Herausgegeben von E. SCHWARTZ und T. MOMMSEN, zweite unveränderte Auflage von F. WINKELMANN [= *GCS.NF* 6/1-3], Berlin 1999 (Erstauflage Leipzig 1903-1909).

HILARIUS, *De synodis*

Sancti Hilarii liber de synodis seu de fide orientalium, in: *Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi opera omnia accurante* J.-P. MIGNE [= *PL* 10], Paris 1845, 479-546.

LUTHER, *An den Christlichen Adel deutscher Nation*

M. LUTHER, *An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung* (1520), in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesammtausgabe* 6, Weimar 1888, 404-469.

LUTHER, *Von den Konziliis und Kirchen*

M. LUTHER, *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesammtausgabe* 50, Weimar 1914, 488-653.

MARCELL VON ANCYRA, *Fragmenta*

Die Fragmente Marcells. Herausgegeben von E. KLOSTERMANN. Zweite Auflage durchgesehen von G.C. HANSEN, in: *Eusebius* Werke IV [= *GCS* 14], Berlin ^{3}1991, 183-215.

Patrum Nicaenorum Nomina

Patrum Nicaenorum Nomina. Latine, graece, coptice, syriace, arabice, armeniace, sociata opera ediderunt H. GELZER / H. HILGENFELD / O. CUNTZ. Mit einem Nachwort von C. MARKSCHIES, Stuttgart/Leipzig 1995 (Neudruck der Erstauflage 1898).

PHILOSTORGIUS, *Historia ecclesiastica*

PHILOSTORGIUS, *Kirchengeschichte.* Mit dem *Leben des Lucian von Antiochien* und den Fragmenten eines arianischen Historiographen herausgegeben von J. BIDEZ. Zweite, überarbeitete Auflage besorgt von F. WINKELMANN [= *GCS* 21], Berlin 1972.

RUFIN, *Historiae ecclesiasticae*

EUSEBIUS, *Die Kirchengeschichte* II: Herausgegeben von E. SCHWARTZ und T. MOMMSEN, zweite unveränderte Auflage von F. WINKELMANN [= *GCS.NF* 6/2], Berlin 1999 (Erstauflage Leipzig 1903), 957-1040.

SOKRATES, *Historia ecclesiastica*
SOKRATES, *Kirchengeschichte*. Herausgegeben von G.C. HANSEN. Mit Beiträgen von M. ŠIRINJAN [= *GCS.NF* 1], Berlin 1995.

THEODORET, *Historia ecclesiastica*
THEODORET, *Kirchengeschichte*. Herausgegeben von L. PARMENTIER. Dritte, durchgesehene Auflage von G.C. HANSEN [= *GCS .NF* 5], Berlin 1998.

Urkunden
Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318-328, ed. H. OPITZ: *Athanasius Werke* III/1, Berlin 1934-1941.

Studien

ABRAMOWSKI 1975
L. ABRAMOWSKI, Die Synode von Antiochien und ihr Symbol, in: *ZKG* 86 (1975), 356-366.

BIENERT 1979
W. BIENERT, Das vornizänische homousios als Ausdruck der Rechtgläubigkeit, in: *ZKG* 90 (1979), 157-175.

BIENERT 1997
W. BIENERT, *Dogmengeschichte* [= *Grundkurs Theologie* 5/1], Stuttgart 1997.

BRENNECKE 1994
H.C. BRENNECKE, Nizäa I, in: *TRE* 24 (1994), 429-441.

VON CAMPENHAUSEN 1955 / 1993
H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1955 / [8]1993.

CHADWICK 1958
H. CHADWICK, Ossius of Cordoba and the Presidency of the Council of Antioch, 325, in: *JThS.NS* 9 (1958), 292-304.

CHADWICK 1960
H. CHADWICK, Faith and Order in the Council of Nicea, in: *HThR* 53 (1960), 171-195.

CHADWICK 1966
H. CHADWICK, Les 318 Pères de Nicée, in: *RHE* 61 (1966), 808-811.

DINSEN 1976
F. DINSEN, *Homoousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel*, Kiel 1976.

FEIGE 1992
G. FEIGE, Marcell von Ancyra und das Konzil von Nizäa (325), in: W. ERNST / K. FEIEREIS (Hg.), *Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. FS aus Anlaß der Gründung der Universität Erfurt vor sechshundert Jahren und aus Anlaß des vierzigjährigen Bestehens des Philosophisch-theologischen Studiums* [= *EThSt* 63], Leipzig 1992, 277-296.

GIRARDET 1991
K.M. GIRARDET, Kaiser Konstantin der Große als Vorsitzender von Konzilien. Die historischen Tatsachen und ihre Deutung, in: *Gymnasium* 98 (1991), 548-560.

GIRARDET 1993
K.M. GIRARDET, Der Vorsitzende des Konzils von Nizäa (325) – Kaiser Konstantin der Große, in: K. DIETZ u. a. (Hg.), *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. FS A. Lippold*, Würzburg 1993, 331-360.

GIRARDET 1998
K.M. GIRARDET, Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen, in: E. MÜHLENBERG (Hg.), *Die Konstantinische Wende* [= *Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* 13], Gütersloh 1998, 9-143.

HANSON 1988
R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988.

HEIL 2000
U. HEIL, Alexander von Alexandrien, in: M. VINZENT (Hg.), *Metzler-Lexikon christlicher Denker*, Stuttgart 2000, 13f.

KAEGI 1958
W. KAEGI, Vom Nachleben Constantins, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 8 (1958), 289-326.

KANNENGIESSER 1977 / 1978
C. KANNENGIESSER, Nicée 325 dans l'histoire du christianisme, in: *Concilium* 138 (1977 / 1978), 39-47.

KEIL 1989
V. KEIL, *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Großen* [= *TzF* 54], Darmstadt 1989 ([2]1995).

KERESZTES 1981
P. KERESZTES, *Constantine. A Great Christian Monarch and Apostle*, Amsterdam 1981.

KRAFT 1954 / 1955
H. KRAFT, ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ, in: *ZKG* 66 (1954 / 1955), 1-24.

KRUMWIEDE 1990
W. KRUMWIEDE, Kirchenregiment, landesherrliches, in: *TRE* 19 (1990), 59-68.

LOOFS 1922
F. LOOFS, Das Nicänum, in: *FS K. Müller*, Tübingen 1922, 62-82 (Wiederabdruck in: F. LOOFS, *Patristica. Ausgewählte Aufsätze zur Alten Kirche*, hg. von H.C. BRENNECKE und J. ULRICH [= *AKG* 71], Tübingen 1999, 105-121).

RITTER 1979
A.M. RITTER, Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel, in: A.M. RITTER u. a., *Kerygma und Logos. FS C. Andresen*, Göttingen 1979, 404-423.

SEIBT 1994
K. SEIBT, *Die Theologie des Marcell von Ancyra* [= *AKG* 59], Berlin 1994.

SIEBEN 1979
H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* [= *Konziliengeschichte* B 1], Paderborn 1979.

STEAD 1977
C. STEAD, *Divine Substance*, Oxford 1977.

STEAD 1992
C. STEAD, Homousios, in: *RAC* 16 (1992), 364-433.

ULRICH 1994a
J. ULRICH, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums* [= *PTS* 39], Berlin New York 1994.

ULRICH 1994b
J. ULRICH, Einige Bemerkungen zum angeblichen Exil des Ossius, in: *ZKG* 105 (1994), 143-155.

ULRICH 1998
J. ULRICH, Rezension zu *Patrum Nicaenorum Nomina* (Neudruck 1995), in: *ZAC* 2 (1998), 148-150.

VINZENT 1997
M. VINZENT, *Marcell von Ancyra, Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom* [= *VigChr Suppl.* 39], Leiden 1997.

WILLIAMS 1998
R.D. WILLIAMS, Alexander von Alexandrien, in: *RGG*[4] 1 (1998), 286f.

Athanasius von Alexandrien Kirchenvater der einen Christenheit

Wolfgang A. Bienert

I.

Athanasius von Alexandrien (ca. 295-373) gehört zu den herausragenden Gestalten der Kirchengeschichte, die durch ihr Auftreten, ihre Person und ihr Werk[1] eine ganze Epoche der Geschichte – nicht nur der Kirchengeschichte – geprägt haben. Aber kaum eine Persönlichkeit ist in der Forschung zugleich so umstritten wie dieser ‚Kirchenvater' des 4. Jahrhunderts – am Beginn des ‚Konstantinischen Zeitalters':[2] „Wie in einem Prisma bündeln sich in ihm die politischen und theologischen Kontroversen der Zeit, und zwar so sehr, daß seinetwegen in der alten Christenheit tiefe Gräben aufbrachen. Der Zwiespalt trennte freilich nicht nur die Zeitgenossen; noch in der Gegenwart schwankt das Urteil über Athanasius vom Bild des machtbesessenen Hierarchen bis zum spirituellen Hirten seiner Gemeinde. Auch das Urteil über ihn als Theologen ist uneinheitlich, die Tatsache jedoch, daß er die Schlüsselfigur in der arianischen Kontroverse darstellt, weist ihm einen hervorragenden Platz in der Geschichte der Theologie zu."[3]

Vor allem seine Auseinandersetzungen mit Kaiser Konstantius II. (337-361), in denen der alexandrinische Bischof, der in seinem Leben fünfmal in die Verbannung gehen mußte, nicht davor zurückschreckte, sich propagandistisch mit den Mitteln der Polemik und der Unterstellung zur Wehr zu setzen, ohne sich immer an die Wahrheit zu halten, haben ihm – insbesondere bei Althistorikern – heftige Kritik eingetragen. Für Eduard Schwartz, mit dem die neuere kritische Athanasiusforschung am Anfang des 20. Jahrhunderts beginnt,[4] war „Athanasius der erste Typ des Hierarchen, der die

[1] Grundlegend: TETZ 1979a (= TETZ 1995, 1-22). Zum aktuellen Forschungsstand vgl. BUTTERWECK 1995; METZLER 1998; ersetzt durch HEIL 2002. Daß für die erweiterte Neuauflage des *Lexikons der antiken christlichen Literatur* zu Athanasius ein neuer Artikel verfaßt wurde – nach meiner Beobachtung gilt dies nur für ganz wenige Artikel in dem Werk –, weist zugleich darauf hin, daß zur Zeit auf diesem Gebiet besonders intensiv geforscht wird; vgl. dazu die beiden Erlanger Dissertationen HEIL 1999 (Lit.: 286-321); VON STOCKHAUSEN 2002 (Lit.: 316-330).

[2] Vgl. SCHNEEMELCHER 1990b; RUHBACH 1976.

[3] STOCKMEIER 1981, 44; vgl. 57: „In keiner anderen Gestalt verdichten sich so sehr die theologischen, kirchlichen und politischen Probleme des vierten Jahrhunderts wie in Athanasius von Alexandrien."

[4] Vgl. BARNES 1993, 2: „The first modern scholar to approach the career of Athanasius critically was Eduard Schwartz." – Martin Tetz nennt darüber hinaus als Voraussetzungen für Ed. Schwartz das „epochemachende Werk" *Die Zeit Constantins des Großen* des Basler Historikers Jacob Burckhardt (zuerst 1853) (TETZ 1979b, 159 = TETZ 1995, 24); Duane W.H. Arnold (ARNOLD 1991, 10 Anm. 2) verweist auf die frühere Arbeit von O. Seeck (SEECK 1896).

Macht der eigenen Kirche rücksichtslos auch gegen den Kaiser verteidigt und sich mit dem Kaiser nur einläßt, wenn es seiner Kirche nützlich ist."[5] Aus kirchlicher Sicht erscheint er allerdings aus demselben Grund als *der* Theologe und Kirchenmann, der sich um die Freiheit der Kirche vom römischen Staat verdient gemacht hat, als dieser mit Kaiser Konstantin (306-337) damit beginnt, christlich zu werden.[6] Denn anders als sein Zeitgenosse und theologischer Rivale Eusebius von Caesarea sucht Athanasius nicht die Anpassung an die geistigen Traditionen der Antike, sondern unterstreicht die Bindung des christlichen Glaubens und Lebens an die Botschaft der Bibel. Entsprechend kritisch äußert sich der Althistoriker R. Klein über den Alexandriner: „Selbst vor persönlichen Angriffen gegen Constantius schreckt er (*sc.* Athanasius) nicht zurück. So nennt er ihn einen Mann ohne jede Vernunft, ohne jede Begabung, einen Freund von Verbrechern, Arianern und Juden."[7] Worte aus der wenige Monate zuvor an Konstantius gerichteten Apologie – wie zum Beispiel: „Weil ich weiß, daß Du schon seit vielen Jahren ein Christ und von Deinen Vorfahren her gottesfürchtig bist, verteidige ich jetzt meine Sache guten Mutes"[8] – kann Klein nur als taktisches Manöver verstehen. Sie verstärken bei ihm eher den Eindruck, daß Athanasius „zu seiner Verteidigung alle Mittel recht sind".[9] Auf die biblisch gefärbte Redeweise, die Anspielung des Athanasius auf Apostelgeschichte 24,10, geht Klein nicht ein, obwohl Athanasius selbst darauf hinweist.

Ein kritisches Bild von Athanasius zeichnet auch der anglikanische Bischof Richard P.C. Hanson in seinem bekannten Werk über den arianischen Streit mit dem Titel *The Search for the Christian Doctrine of God*. Er nennt darin als Hauptgründe für diese Auseinandersetzung die Intrigen des Eusebius von Konstantinopel, den Opportunismus des Julius von Rom und das schlechte Benehmen ("misconduct") des Athanasius und fügt hinzu: "and among the three causes we must judge the last to be the most

---

[5] SCHWARTZ 1959, 319. – Schwartz räumt an anderer Stelle (188) ein: „Athanasius ist nicht aus innerem Drange unter die Schriftsteller gegangen; erst später, als ihm gegen die Allmacht des Kaisers keine andere Waffe blieb, griff er zur Publizistik ..." – Den Gegentypos verkörpert für ihn Eusebius von Caesarea, der „in unverächtlicher Weise die lange Reihe der Kirchenmänner" eröffnet, „die das Zusammengehen von Kirche und Staat als das Ziel ihres Handelns betrachten" (319).

[6] Vgl. zu der Äußerung des Athanasius: „Was hat denn der Kaiser mit der Kirche zu schaffen?" (*Historia Arianorum* 52,3; ed. OPITZ II/1: 213,6; *PG* 25: 756,35f.) den Kommentar von Hans von Campenhausen: „Die Idee der ‚Kirchenfreiheit' ist so von Athanasios und seinen Freunden erstmals auch gegen einen christlichen Herrscher verfochten worden" (VON CAMPENHAUSEN 1956, 79). Allerdings beschreibt von Campenhausen den alexandrinischen Bischof zugleich als Hierarchen, der mit „Skrupellosigkeit und Selbstgerechtigkeit", aber auch mit Leidenschaft und rücksichtslosem Mut, „seinen Lebenskampf führt", was ihn schließlich „zum Symbol der Rechtgläubigkeit und der unbesiegbaren Kirche" macht; dazu kritisch TETZ 1979b, 164 = TETZ 1995, 29: „Hatte Schwartz sein Athanasiusbild nach dem Muster eines ‚machiavellistisch' gesinnten, reinen Hierarchen gezeichnet, kommt hier ein im Grunde weitaus gefährlicherer Mann zum Vorschein: der fanatisch seine kirchliche Position behauptende Hierarch."

[7] KLEIN 1977, 118f., unter Hinweis auf *Historia Arianorum* 69,2 (ed. OPITZ II/1: 221,5-11) und 68,2 (ed. OPITZ II/1: 220,22-29); die Schrift stammt wohl aus dem Jahre 358 (vgl. ed. OPITZ II/1: 183).

[8] ATHANASIUS, *Apologia ad Constantium* 1,1 (ed. OPITZ II/1: 279,2f.).

[9] KLEIN 1977, 119; vgl. TETZ 1984, 211 = TETZ 1995, 199f., mit Hinweis auf ATHANASIUS, *Apologia ad Constantium* 1,1 (ed. Opitz II/1: 279,2-7). – Datierung der Schrift: zweite Hälfte des Jahres 357.

serious".[10] Kritisch gegenüber dem Bild, das Eduard Schwartz von Athanasius gezeichnet hat, ist zwar auch der Althistoriker Timothy D. Barnes, wenn er schreibt: "Schwartz made no real effort to understand Athanasius either as a man or as a writer. Instead, he denounced him as a power-hungry politician concerned with nothing more noble than his own status, and dismissed him as an unscrupulous pamphleteer with regard for the truth, as ‚a politician through and through who could not narrate the facts, only polemicise', and ‚a prince of the church who as a good politician knew the power of propaganda'."[11] Barnes hatte sich selbst – wenige Jahre zuvor – allerdings *nicht* gescheut, Athanasius als "gangster" zu bezeichnen.[12] Inzwischen muß er einräumen, daß Schwartz mit seinen Untersuchungen wichtige Voraussetzungen zu einer kritischen Bewertung der eigenen Urteile geschaffen hat, die für die weitere Forschung unentbehrlich sind.[13] Wie auf dieser Grundlage die kritische historische Forschung dazu beitragen kann, das überlieferte Bild der Kirchenväter neu zu überdenken, zeigt das Buch von Hartmut Leppin, in dem es einleitend heißt: „Denn die Gestalten, die in vielen späteren bildlichen Darstellungen eine unerschütterliche, unantastbare Glaubensgewißheit auszustrahlen scheinen, waren Menschen von Fleisch und Blut, die beständig um den wahren Glauben und seine Durchsetzung rangen, die gläubig und machtbewußt, egozentrisch und fürsorglich, visionär und pragmatisch handelten, denen man vieles vorwerfen kann, nicht aber Erstarrung."[14] Etliches davon trifft ohne Zweifel auf Athanasius zu, von dem es bei Hans von Campenhausen heißt: „Schon seinen Zeitgenossen war Athanasios fast wie eine mythische Gestalt erschienen; selbst Heiden trauten ihm ein höheres, übernatürliches Wissen zu. In der späteren Kirche gilt er als die unvergleichliche ‚Säule der Kirche', durch die Gott in schwerster Zeit den rechten Glauben geschützt und erhalten habe."[15]

II.

In der Tradition der Kirche gehört Athanasius zu den ‚Kirchenvätern', das heißt zu einer Gruppe von Menschen in der Alten Kirche, die im Übergang von der Antike zum Mittelalter „allgemeine Hochachtung genossen".[16] Im lateinischen Westen sind dies: Ambrosius († 397), Hieronymus († ca. 420), Augustinus († 430) und Gregor der Große († 604). In der östlichen Orthodoxie gelten als ökumenische Lehrer traditionell

---

[10] HANSON 1988, 273. Vgl. ARNOLD 1991, 1.

[11] BARNES 1993, 3. – Vgl. zu dem Buch auch die Rezension KÜHNEWEG 1996.

[12] BARNES 1981, 230: "Like a modern gangster, he evoked widespread mistrust, proclaimed total innocence – and usually succeeded in evading conviction on specific charges."

[13] BARNES 1993, 3.

[14] LEPPIN 2000, 8.

[15] VON CAMPENHAUSEN 1956, 82, mit Hinweis auf GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 21 (*SC* 270: 110-192; *PG* 35: 1082-1128) und *Or.* 26 (*SC* 284: 224-272; *PG* 35: 1228-1252).

[16] LEPPIN 2000, 8.

die ‚drei Hierarchen' Basilius der Große († 379), Gregor von Nazianz, ‚der Theologe' († ca. 390), und Johannes Chrysostomus († 407), dem, „wohl um die Analogie zum Westen herzustellen, ... Athanasius als vierter beigesellt wurde".[17] Mag die Vierzahl auch symbolträchtig darauf hindeuten, daß es sich bei den aus der Rückschau gewonnenen ‚Kirchenvätern' um Männer (!) handelt, die für den Bau und den Erhalt der Kirche von fundamentaler Bedeutung waren und in gewisser Weise immer noch sind, zeigt sich die Sonderstellung des Athanasius innerhalb dieses Kreises zusätzlich darin, daß alle übrigen ‚Väter' direkt oder indirekt auf ihn als Lehrautorität zurückschauen. Das gilt nicht nur für die Tradition der östlichen Orthodoxie.[18] Athanasius gehört zu den griechischen Kirchenvätern, die auch im lateinischen Westen als Lehrautorität anerkannt wurden.[19] Der alexandrinische Bischof versteht sich dabei selbst nicht als Begründer orthodoxer Lehrtradition, sondern findet sich in ihr bereits vor. Er schaut seinerseits zurück auf die ‚Väter' des Glaubens und erkennt in ihrer Tradition einen Maßstab für die Orthodoxie, sofern diese in biblischer, apostolischer Überlieferung gründet. Im Rückblick auf das Konzil von Nicaea 325 schreibt Athanasius: „Am allerwichtigsten ist die Heilige Schrift; wenn aber darüber hinaus eine Synode notwendig ist, so gibt es die Dokumente der Väter."[20] Auch die lange Zeit heftig umstrittene Lehre des Nicaenums, daß der Sohn „eines Wesens" (ὁμοούσιος) mit dem Vater sei, gilt für Athanasius nur deswegen als orthodox, weil und insofern sie der Sache nach biblisch begründet ist.[21]

---

17 LEPPIN 2000, 8f.; vgl. insgesamt 7-12; zu Athanasius selbst 13-26. – Zur aktuellen Bedeutung der Kirchenväter vgl. MERKT 2001; zum geschichtlichen Hintergrund MARKSCHIES 2001; GRAUMANN 2002.

18 Vgl. BASILIUS VON CAESAREA, *Briefe an Athanasius*: *Epp.* 66, 67, 69, 80, 82 (ed. COURTONNE I 156-159; 159f.; 161-164; 181f.; 184f.); vgl. auch *Ep.* 125 (ed. COURTONNE II 30-34) – und das Enkomion des Gregor von Nazianz (*Or.* 21; *SC* 270: 110-192; *PG* 35: 1081-1128; vgl. Übersetzung RÖHM I 180-210).

19 Hier sei vor allem an das ‚Athanasianische Symbol' erinnert. Dabei handelt es sich um eine Glaubensformel, die nach dem Anfangswort auch *Symbolum Quicumque* genannt wird, ursprünglich lateinisch verfaßt wurde und wohl aus Südgallien oder Spanien stammt (5. Jh.). Seit dem 7. Jh. wurde sie dem Athanasius zugeschrieben und galt das gesamte Mittelalter hindurch – bis in die frühe Neuzeit – als Werk des Alexandriners; vgl. COLLINS 1979. – Vgl. auch ALTANER 1949 = ALTANER 1967, 260-268.

20 ATHANASIUS, *De synodis* 6,2 (ed. OPITZ II/1: 234,26f.); vgl. SIEBEN 1970, 373 = SIEBEN 1979, 48. – Im Gegensatz dazu geben die Eusebianer „leichtsinnig die Ehre ihrer Väter preis zugunsten ihres Einsatzes und ihrer Vorliebe für die Arianer" (*De synodis* 13,2; ed. OPITZ II/1: 240,23f.) – SIEBEN 1970, 374 = SIEBEN 1979, 49.

21 Vgl. ATHANASIUS, *De decretis* 19,1f. (ed. OPITZ II/1: 15,36-16,8) in Verbindung mit 20,3 (ed. OPITZ II/1: 17,5-12). – Vgl. SIEBEN 1970, 366 = SIEBEN 1979, 39f., jeweils Anm. 59: „Zur exakten Bestimmung des Väterbegriffs des Athanasius ist es notwendig, diesen in seiner Korrespondenz zum Begriff παράδοσις zu sehen." – Im Hinblick auf das Verständnis des *homooúsios* zeigen sich dabei eigentümliche Parallelen zwischen Athanasius und Luther; vgl. BIENERT 1989a, 287-289 = BIENERT 1999, 187-190. Zum Verständnis des *homooúsios* vgl. STEAD 1992.

In seiner immer noch grundlegenden und wegweisenden Studie über „Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien" hat H.J. Sieben[22] gezeigt, wie sich das Verständnis des Nicaenums bei Athanasius schrittweise entwickelt hat. Aus der Rückschau erscheint Athanasius zwar als der leidenschaftliche Vorkämpfer des Dogmas von Nicaea. Aber dieses Dogma, das nicht zuletzt durch Athanasius zum trinitarischen Dogma in der Alten Kirche weiterentwickelt wurde,[23] steht nicht am Anfang, sondern am Ende einer leidenschaftlich geführten Auseinandersetzung um Orthodoxie und Häresie in der christlichen Gemeinde. Zum Verständnis dieses Dogmas, das sich nicht einfach in Begriffe fassen läßt, gehört darum die Kenntnis dieses Streites – einschließlich der Motive des Athanasius und der geschichtlichen Zusammenhänge und Hintergründe seines Wirkens.

Traditionell gilt Athanasius „als kompromißloser Verteidiger des nicaenischen Bekenntnisses".[24] Die Untersuchungen von H.J. Sieben zu „Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius" haben jedoch gezeigt, daß diese Charakterisierung inhaltlich genauer gefüllt werden muß, wenn man nach ihrem theologischen Gehalt fragt. Angesichts der lange Zeit wenig beachteten Tatsache, „daß es aus der Zeit direkt nach dem Nizänischen Konzil bis zum Jahre 350 keine gut beglaubigten Belege für *homooúsios* gibt",[25] genügt es beispielsweise nicht, auf diesen Begriff zu verweisen, um zu verstehen, was für Athanasius in dieser Zeit ‚nizänische Orthodoxie' bedeutete.[26] Das Nicaenum diente ihm offenbar zunächst nur als Abgrenzung gegenüber der Häresie des Arius und der ihn stützenden Kreise – aus kirchenpolitischen Gründen, aber auch aus theologischer Überzeugung. Denn beides läßt sich bei Athanasius nicht trennen. Alles deutet vielmehr darauf hin, daß Athanasius in Verbindung mit seinem Bischof Alexander von Anfang an die Christologie des Arius und seiner Parteigänger wegen ihres subordinatianischen Charakters leidenschaftlich bekämpfte,

[22] SIEBEN 1970 = SIEBEN 1979, 25-67. Dieser Beitrag, der zuerst in *ThPh* 45 (1970) erschien, hat bis heute nichts von seiner Bedeutung für die Athanasiusforschung und für die Erforschung der Entstehung des Konzilsgedankens verloren, auch wenn hinsichtlich der Chronologie der Schriften des Athanasius in der Forschung noch offene Fragen bestehen. In ihm unterscheidet Sieben bei Athanasius fünf Entwicklungsstufen der theologisch-rechtlichen Relevanz und des Verständnisses des nizänischen Bekenntnisses – von der ‚ökumenischen Verurteilung' der Lehren des Arius bis hin zur Gleichsetzung des Nicaenums mit dem „Wort Gottes, das in Ewigkeit bleibt"; vgl. auch BIENERT 1981 / 1982, 16-38 = BIENERT 1999, 108-123; bes. 114-117.

[23] Vgl. dazu – und speziell zu Athanasius' *Tomus ad Antiochenos* – TETZ 1975 = TETZ 1995, 107-134; Text des *Tomus*: *PG* 26: 796-809. Die Bezeichnung ‚Pamphlet' (WILLIAMS 1998, 872), beruht wohl auf einer wenig glücklichen Übersetzung des englischen Wortes 'pamphlet'! - Wichtig ist auch die damit verbundene *Epistula Catholica*; dazu TETZ 1988 = TETZ 1995, 207-225.

[24] FRANK 1997, 402.

[25] STEAD 1992, 414. – Die einzige Ausnahme – wohl aus dem Jahre 340/341 (vgl. TETZ 1979a, 344 = TETZ 1995, 17) – findet sich bei ATHANASIUS, *Or. I contra Arianos* 9,2 (ed. SAVVIDIS / METZLER 117,6).

[26] Ein ähnliches Problem zeigt sich, wenn man nach *dem* trinitarischen Dogma der Alten Kirche fragt. Vgl. dazu MARKSCHIES 2000; GEMEINHARDT 2001.

und zwar ohne Bezug auf das *homooúsios*. Das alexandrinische Rundschreiben *Ein Leib* (Ἑνὸς σώματος)[27] trägt, wie G.C. Stead überzeugend nachgewiesen hat,[28] deutlich seine Handschrift.[29] – In dem wohl während des ersten Exils (335-337) in Trier[30] verfaßten Doppelwerk *Contra gentes* und *De incarnatione* übt Athanasius nur indirekt Kritik an Arius. Inhaltlich wendet er sich stärker gegen Eusebius von Caesarea, den er offensichtlich als geistigen Führer der Partei des Arius versteht.[31] Grundlegend für die Theologie des Athanasius ist dieses Werk vor allem wegen der darin entwickelten Soteriologie. Das Werk galt lange Zeit als „die klassische Darstellung der altkirchlichen Erlösungslehre",[32] ohne daß der Verfasser direkt Bezug auf das Konzil von Nicaea oder den arianischen Streit nimmt. Das geschieht erst kurze Zeit später im *Zehnten Osterfestbrief* des Athanasius, der nach R. Lorenz „die früheste offene Bestreitung des Arianismus aus der Feder des Athanasius" enthält.[33] Dieser Brief zeichnet sich – wie alle übrigen Festbriefe des Athanasius[34] – durch eine Fülle von Bibelzitaten und typologischen Deutungen des Ostergeschehens aus, die den Gemeinden zur Vergewisserung des Glaubens an das Osterevangelium dienen sollen. Auf ihrer Grundlage entwickelt Athanasius seine Erlösungslehre, die den Hintergrund seiner Christologie und damit den Kern seines theologischen Widerstands gegen die Lehren des Arius bildet. Dazu heißt es bei R. Lorenz: „An zwei Stellen des Briefes faßt Athanasius seine Erlösungslehre zusammen."[35] Und er zitiert:

> Denn er litt, damit er für den Menschen, der in ihm litt, Leidenslosigkeit (ἀπάθειαν) bereite. Er stieg herab, damit er uns heraufführte (τὴν ἄνοδον κατασκευάσῃ). Er nahm die Erfahrung der Geburt auf sich, damit wir dem Ungeborenen (τῷ ἀγεννήτῳ) Freunde seien (φιλιάσωμεν). Er stieg in die Vergänglichkeit herab, damit das Vergängliche (τὸ φθαρτόν) Unvergänglichkeit anzöge. Er wurde schwach um unseretwillen, damit wir

---

[27] Text: *Urkunde* 4b (ed. OPITZ III/1: 6-11).

[28] Vgl. STEAD 1988. Zustimmend zu der bereits von J.A. Möhler und J.H. Newman im 19. Jahrhundert geäußerten Vermutung (vgl. STEAD 1988, 76): WILLIAMS 1998, 870; METZLER 1998, 58; HEIL 2002, 69, u. a. – Zur Datierung auf das Jahr 324 vgl. MARKSCHIES 2000, 134f.

[29] Vgl. z. B. die Bezeichnung der Arianer als „Christusbekämpfer" (Χριστομάχοι) und „Vorläufer des Antichristen" (*Urkunde* 4b,3-4; ed. OPITZ III/1: 6,6-7,9, bes. 7,1f. und 7,8).

[30] Vgl. KANNENGIESSER 1973 und die Edition von R.W. Thomson (1971).

[31] Vgl. BIENERT 1989b = BIENERT 1999, 124-139.

[32] BARDENHEWER 1923, 52; vgl. TETZ 1979a, 345 = TETZ 1995, 18f.

[33] LORENZ 1986, 82. Vgl. dazu § 9 des Briefes (British Library, add. 14569, f. 43v, Abbildung: LORENZ 1986, 56; deutsche Übersetzung: aaO. 57,28); dort ist von den „Christus bekämpfenden Ariustollen" (Ἀρειομανῖται Χριστομάχοι) die Rede. In § 10 (f. 44v.; Abbildung: LORENZ 1986, 60; Übersetzung: 61,15f.) werden neben den „Christusbestreitern" „Schismatiker" erwähnt, womit wohl die Melitianer gemeint sind, Anhänger des Melitius von Lykopolis, die als Verfechter einer strengeren Martyriumsfrömmigkeit seit 306 in Ägypten eine Sondergemeinschaft gegenüber dem alexandrinischen Patriarchen bildeten. Mit ihr mußte sich Athanasius seit seiner Bischofwahl (328) viele Jahre auseinandersetzen. Vgl. die Literaturangaben in Anm. 73.

[34] Vgl. z. B. MERENDINO 1965a; dazu MERENDINO 1965b.

[35] LORENZ 1986, 75f.

auferstünden in Kraft (vgl. 1 Kor 15,43). Er stieg herab zum Tode, damit er uns Unsterblichkeit schenke und die Toten zum Leben bringe. Kurz, er ist Mensch geworden, damit wir, die wir als Menschen sterben, leben sollen ...[36]

Und die zweite Stelle:

Er ist es, welcher damals das Volk, das er einst aus Ägypten führte, zuletzt aber uns alle, vielmehr das ganze Menschengeschlecht vom Tode erlöst hat und aus der Unterwelt heraufbrachte. Er ist es, der einst als Lamm geopfert ward, indem er auch durch das Lamm vorbedeutet wurde; zuletzt aber wurde er dann für uns geopfert: „Denn unser Osterlamm, Christus, ist geopfert worden" (1 Kor 5,7).[37]

„An beiden Stellen arbeitet Athanasius mit rhetorischen Mitteln – in der ersten mit Antithesen, in der zweiten mit der Redefigur der Anapher." – „Inhaltlich besagen sie, daß die allgemeine Erlösung in der Menschwerdung des Sohnes und Logos Gottes und in seinem Opfertod für uns besteht." – „Die Inkarnation ist die Voraussetzung und der Beginn der Erlösung, vollendet wird sie durch den Opfertod."[38]

Es sind solche und ähnliche Texte, die Eduard Schwartz zu beißender Kritik an Athanasius veranlaßten, weil dieser nicht versucht habe, die Gelegenheit solcher ‚Hirtenbriefe' dazu zu nutzen, von seinen Leiden und Kämpfen zu reden „und ihnen ein literarisches Denkmal zu stiften", sondern seine Hauptaufgabe darin sah, „durch ein Konglomerat von homiletischen Trivialitäten und massenhaften Bibelzitaten sein Publikum in jenen Dämmerzustand zu versetzen, der so gern mit Erbauung verwechselt wird."[39]

Es ist aber gerade die Nähe zur biblischen Tradition, die den *Theologen* Athanasius kennzeichnet, auch wenn seine Redeweise bisweilen ‚monoman' wirkt und das Auftreten des Athanasius nach Hans von Campenhausen manchmal „etwas Ungriechisches"[40] an sich hat. Kritiker des Athanasius haben seine Theologie zu allen Zeiten als Angriff auf die hellenistische Bildung der Spätantike empfunden.

Für Hartmut Leppin ist es denn auch kein Zufall, daß Alexandrien im Mittelpunkt jener Kontroversen stand, die – im übrigen vor allem durch die Polemik des Athanasius – die Bezeichnung ‚arianischer Streit' erhalten hat. Alexandrien, „das hellenistische Zentrum griechischer Gelehrsamkeit, war nunmehr ein Zentrum des intellektuellen Lebens der frühen Christen."[41] Athanasius aber, der Wortführer in diesem Streit, war ein „Mann, der offenbar keiner besonders vornehmen Familie entstammte (vermut-

[36] ATHANASIUS, *Ep. festalis X* § 8, f. 43v (Abbildung: LORENZ 1986, 56; Übersetzung: 57,17-25; vgl. 75f.).
[37] ATHANASIUS, *Ep. festalis X* § 10, f. 44v (Abbildung: LORENZ 1986, 60; Übersetzung: 61,9-14; vgl. 76).
[38] LORENZ 1986, 76.
[39] SCHWARTZ 1959, 188. Vgl. TETZ 1984, 205 = TETZ 1995, 193f.
[40] Vgl. VON CAMPENHAUSEN 1956, 75: „Die massive Einförmigkeit, mit der Athanasios immer dieselben Grundgedanken einhämmert und unausgesetzt auf dieselben Klagen und Anklagen zurückkommt, hat etwas beinahe Monomanisches. (...) Die Theologie ist für ihn eine Waffe. (...) Es liegt etwas Ungriechisches in seinem Wesen ..."
[41] LEPPIN 2000, 13.

lich unter allen Kirchenvätern der am wenigsten vornehmen)".[42] Zweifellos ergibt sich aus der sozialen Differenz eine Spannung, die sich auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat ausgewirkt hat, ohne daß man daraus schließen muß, daß es Athanasius an hellenistischer Bildung mangelte.

Auf der anderen Seite aber wird der alexandrinische Bischof gerade dadurch zur ‚Säule' beziehungsweise zum ‚Kirchenvater' der sich seit Konstantin politisch neu konstituierenden Kirche, daß er auf dem Fundament einer biblischen Theologie eben dieser Kirche zur Eigenständigkeit verhilft. „Im Kampf mit den Kaisern und allen maßgebenden Vertretern der theologischen Bildungswelt" hat er „dem Christentum seine Eigenart und innere Selbständigkeit erhalten. Er hat es erreicht, daß der Christusglaube im strengen Sinne Gottesglaube und von allen heidnischen, philosophischen und idealistischen Formen des Glaubens seinem Wesen nach geschieden blieb. Ohne ihn wäre, wie Harnack[43] sagt, die Kirche ‚wahrscheinlich völlig in die Hände der Philosophen' – im Stile eines Eusebios – ‚geraten, ihr Bekenntnis verwildert oder ein kaiserliches Dienstreglement zur Verehrung der *hellstrahlenden Gottheit* geworden.' Athanasios hat die Kirche aus den Verwicklungen der kultürlichen Fortschrittsidee und aus den Verstrickungen der politischen Gewalt gelöst. Bei ihm ist sie wieder zur Heilsanstalt, das heißt zur Kirche im strengen Sinne geworden, und die Christuspredigt erscheint als ihr eigentlicher und entscheidender Inhalt. Es ist kein Zufall, daß sie darum (nun) auch im kirchenrechtlichen Sinne als eine eigenständige Größe erscheint, deren Unabhängigkeit unter allen Umständen gewahrt werden muß."[44]

Zu dieser Unabhängigkeit der Kirche hat nicht zuletzt die Kanonisierung der biblischen beziehungsweise apostolischen Tradition beigetragen, zu der Athanasius nicht zuletzt mit seinem 39. *Osterfestbrief* des Jahres 367 einen wesentlichen Beitrag geleistet hat.[45]

Darin heißt es:

Nachdem einige es unternahmen, für sich Bücher abzufassen, die Apokryphen genannt werden, und sie den Schriften, an die wir glauben, dem Atem Gottes (!) (griechisch: τῇ θεοπνεύστῳ γραφῇ), beizählten, schien es auch mir gut, ... euch auf Anweisung weiser Brüder die Bücher zu zeigen, die als kanonisch anerkannt und uns übergeben wurden im

[42] LEPPIN 2000, 16. – Für H. Leppin ist Athanasius der, „der unter allen Kirchenvätern am wenigsten von der heidnischen Bildungstradition geprägt ist" (24).

[43] VON HARNACK 1909, 224.

[44] VON CAMPENHAUSEN 1956, 82.

[45] Text: PREUSCHEN 1910, 42-52; Übersetzung: MERENDINO 1965a, 95-107; vgl. SCHNEEMELCHER 1990a, 39f. – Dieser Brief bedeutet kanongeschichtlich eine wichtige Zäsur. Wohl nicht zufällig fällt er in die letzten Lebensjahre des alexandrinischen Patriarchen, in denen dieser relativ unbedrängt wirken konnte.

Glauben, daß sie aus Gott sind: Damit der, der betrogen wurde, den verachte, welcher ihn getäuscht hatte, und der, welcher gesund geblieben ist, sich freue, wenn man ihm die Bücher erwähnt, die als kanonisch anerkannt wurden.[46]

Diese Äußerung unterstreicht die fundamentale Bedeutung, die die Bibel für die Theologie des Athanasius besaß. Auch in der relativ spät zu datierenden *Epistola ad Afros*[47] geht es Athanasius immer noch darum, die Schriftgemäßheit des Nicaenums zu unterstreichen. Dazu A. von Stockhausen:[48] „Ziel dieses Schriftbeweises ist es zu zeigen, dass die Begriffe ὑπόστασις und οὐσία sehr wohl in der Heiligen Schrift zu finden sind und dass damit der Vorwurf seiner Gegner, diese Begriffe seien nicht schriftgemäß, zurückgewiesen ist." Mißverstanden hat die Verfasserin allerdings die Wendung: „Wie die (Väter) in Nicaea die Schriften atmen" (ὡς οἱ μὲν ἐν Νικαίᾳ τῶν γραφῶν πνέουσιν),[49] die sie mit den Worten kommentiert: „Athanasius verwendet hier das Verbum πνέω τινος in übertragenem Sinn ‚nach etwas duften'."[50] Vor dem Hintergrund, daß die Heilige Schrift von Athanasius als ‚Atem Gottes' bezeichnet werden kann,[51] kann es hier nur darum gehen, daß die Väter von Nicaea vom gleichen Geist erfüllt waren beziehungsweise die ‚Schrift atmeten'.[52] Wie eng orthodoxer Glaube, Bibelfrömmigkeit und Spiritualität bei Athanasius zusammengehören und aufeinander bezogen sind, wird an dieser Stelle deutlich.[53] Darin zeigt sich zugleich die zentrale Bedeutung der Pneumatologie, die ihrerseits nicht unerhebliche Auswirkungen hat auf das Verhältnis zwischen Bischofskirche und Mönchtum bei Athanasius.[54]

---

46 Zitiert aus der Übersetzung des koptischen Textes: MERENDINO 1965a, 100f. Zu der eigenartigen Bezeichnung der kanonischen Schriften als dem „Atem Gottes" vgl. auch 106f.: „Halten wir fest an der Schrift, dem Atem Gottes, der einzigen, die uns belehren kann." – Zum biblischen Hintergrund vgl. auch den klassischen Beleg für die Lehre von der Verbalinspiration, die von Athanasius pneumatologisch verstanden wird: „Jede von Gottes Geist erfüllte Schrift ist auch nützlich zur Lehre" (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστὸς καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν: 2 Tim 3,16).

47 ATHANASIUS, *Ep. ad Afros* (*PG* 26: 1029-1048); vgl. VON STOCKHAUSEN 2002.

48 VON STOCKHAUSEN 2002, 170. – Die Verfasserin datiert den Brief allerdings früher als bisher üblich, nämlich auf das Jahr 367 (VON STOCKHAUSEN 2002, 25; traditionell ist das Jahr 371), verteidigt aber mit Nachdruck seine Echtheit.

49 ATHANASIUS, *Ep. ad Afros* 4 (*PG* 26: 1036,14f.).

50 VON STOCKHAUSEN 2002, 170; vgl. auch die Übersetzung 169.

51 Vgl. oben Anm. 46.

52 Vgl. TETZ 1984, 217f. = TETZ 1995, 205 – mit Hinweis auf die oben genannte Stelle und die Abschiedsrede des Antonius in der *Vita Antonii* 91 (*SC* 400: 366,1-370,44; *PG* 26: 969-972). „Da die Väter von Nicäa ‚die Schriften atmen', hat dann auch ihr Bekenntnis eine bestimmte aspiratio" (TETZ 1984, 217 = TETZ 1995, 205, jeweils Anm. 70). – Entsprechend ist auch die Stelle ATHANASIUS, *Ep. ad Palladium* 1: ὅτι συνήθως ἔπνεες ὀρθοδοξίας (*PG* 26: 1168,25f.), die A. von Stockhausen anführt (VON STOCKHAUSEN 2002, 170 Anm. 44), zu verstehen.

53 Vgl. SIEBEN 1973, 157 = SIEBEN 2002, 9: „Wer sich näher mit diesem Brief befaßt, begegnet zwei gleich wesentlichen Zügen in der Gestalt des Theologen: seiner praktischen Bibelfrömmigkeit und seiner vom frühen Mönchtum geprägten Spiritualität."

54 Vgl. LAMINSKI 1969. – In den *Briefen an Serapion*, ca. 359-360 (vgl. FITSCHEN 1992, 147), geht es erstmals zentral um die Frage der Gottheit des Geistes in Auseinandersetzung mit Kreisen des Mönchtums in Ägypten. – In *Ep. ad Serapionem* 1,27 (*PG* 26: 593,33) spricht Athanasius – in Analogie zur Christologie und im Kontext seiner Soteriologie – sogar von der „Homoousie" des Geistes.

III.

Von Johannes Cassian († ca. 435) wird das Wort überliefert, der Mönch müsse „vor allem den Bischof und die Frau fliehen".[55] Mag die zweite Forderung, die Flucht vor der Frau, auch auf eine längere Tradition asketischer Enthaltsamkeit – zum Teil verbunden mit gnostischer Leibfeindlichkeit – zurückblicken können, weist die erste Forderung auf ein gespanntes Verhältnis zwischen dem aufkommenden Mönchtum und den christlichen Gemeinden hin. Dazu bemerkt K.S. Frank: „Die christlichen Gemeinden des 3. Jh. sind organisierte Gemeinschaften, an der Spitze ihrer hierarchischen Ordnung steht der Bischof; alle Ämter, Funktionen und Dienstleistungen sind genau geregelt. Der Asket ist in dieser Ordnung nicht untergebracht."[56] Umgekehrt bedeutet die Absage der Asketen an die Welt nicht selten eine radikale Absage an die ‚Welt' der Gemeinde. Die monastische Bewegung des 4. Jahrhunderts, der Weg der Anachoreten in die Wüste und die Entstehung des koinobitischen Mönchtums, ist, ungeachtet anderer Ursachen – dazu gehören etwa soziale oder wirtschaftliche Krisen oder auch die individuelle Heilssorge – offensichtlich auch eine Protestbewegung gegenüber einer Bischofskirche, die dabei ist, sich an die neuen politischen Bedingungen zu verlieren.

Vor diesem Hintergrund verdient das Verhalten des Athanasius gegenüber dem Mönchtum[57] besondere Beachtung. Dies gilt auch dann, wenn man Ägypten nicht einfach als das Ursprungsland des Mönchtums bezeichnen kann und will. Dennoch ist unbestreitbar, daß neben Pachomius, dem Begründer des Koinobitentums, auch der Anachoret Antonius der Große († 356) aus Ägypten stammte. Und ihm hat Athanasius mit seiner *Vita*[58] ein äußerst werbewirksames literarisches Denkmal gesetzt[59] – unabhängig davon, ob Athanasius dieses Werk allein verfaßt oder lediglich eine ältere

---

[55] JOHANNES CASSIAN, *De institutis coenobiorum* XI 18: „... omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos" (*CSEL* 17: 203,15f.). Vgl. zur Stelle auch *SC* 109: 444f. Anm. 2 die Feststellung des Herausgebers J.-C. Guy, es gehe darum, „refuser l'ordination sacerdotale", mit Verweis auf die *Apophthegmata Patrum*: Abbas Theodor von Pherme, 25 (*PG* 65: 193,10-27); Abbas Moses, 4 (*PG* 65: 284,12-24) u. a. – Palladius von Helenopolis (*Historia Lausiaca* 11; ed. BARTELINK 50,1-54,41) berichtet von Ammonius, einem gebildeten Mönch, der sich ein Ohr abschneidet, um nicht zum Bischof geweiht werden zu können (vgl. Lev 21,17-20).

[56] FRANK 1993, 16.

[57] Vgl. dazu BRAKKE 1995, bes. 80-141: „The Desert Fathers and the Episcopate".

[58] Text: *PG* 26: 835-976; *SC* 400. – Vgl. HEUSSI 1936.

[59] Eine frühe lateinische Übersetzung der *Vita*, die Hieronymus und Rufin gekannt haben, stammt von Evagrius von Antiochien (ca. 320-394); vgl. die Ausgabe von G.J.M. Bartelink. – Augustinus (*Confessiones* VIII 6,15; *CCL* 27: 122,48-56) erwähnt bereits eine mönchische Einsiedelei am Stadtrand von Trier, in der die *Vita Antonii* bekannt war. „Auf den kurzfristigen Aufenthalt des Athanasios in Trier während seines ersten Exils (335-337 n. Chr.) ist diese mönchische Gemeinschaft an der Mosel kaum zurückzuführen" (ANDRESEN 1971, 423 – immerhin erwägt C. Andresen diese Möglichkeit!).

Vita des Serapion von Thmuis überarbeitet hat,[60] um das Bild eines Asketen nach biblischem Vorbild – wie zum Beispiel Elias, Elisäus und Johannes dem Täufer – zu zeichnen. Von Antonius aber heißt es bei Athanasius, daß er Bischöfen und Amtsträgern der Kirche mit besonderem Respekt begegnete und sich darüber hinaus auf der Seite des Athanasius an den Auseinandersetzungen mit den Arianern beteiligte.[61] Der alexandrinische Bischof hat ein deutliches Interesse daran, die Verbindung zum Mönchtum nicht abreißen zu lassen.

Noch deutlicher wird dies in der *Epistula ad Dracontium*,[62] einem Brief aus dem Jahre 354, in dem der Adressat, ein Mönch, der zum Bischof geweiht wurde, nachdrücklich dazu aufgefordert wird, das von den Aposteln geprägte Amt höher zu schätzen als den Weg selbstgewählter Vollkommenheit. Das Streben nach Heiligkeit vollzieht sich für den alexandrinischen Bischof im Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Amt, das heißt in der Nachfolge der Apostel und all der Väter, deren Ziel es war, das Evangelium in der Nachfolge zu leben. Er betont: „Wir müssen wissen, daß wir, wenn wir von diesen abweichen, auch der Gemeinschaft mit ihnen verlustig gehen."[63]

Als Vorbilder verweist Athanasius gegenüber Dracontius auf eine Reihe von Mönchen, die Bischöfe wurden, und nennt als ersten Serapion.[64] Über Serapion erfahren wir, daß er ein *monachós* und sogar ein *proestós*, ein ‚Vorsteher', von Mönchen gewesen sei. Das spricht für Verbindungen zum pachomianischen Mönchtum im Ostdelta des Nils.[65] So wie Athanasius theologisch und kirchenpolitisch um die Freiheit der Kirche und ihr biblisches Evangelium in vom Heiligen Geist erfüllten Texten

---

[60] Dazu TETZ 1982. – Vgl. DÖRRIES 1966; BRAKKE 1995, 201-265: „The Spirituality and Politics of the ‚Life of Antony'". – Zu Serapion vgl. FITSCHEN 1992, 156-162. Fitschen ist kritisch gegenüber der Annahme von Tetz, Athanasius habe eine *Vita Antonii* Serapions als Vorlage benutzt (vgl. FITSCHEN 1992, 106-116).

[61] ATHANASIUS, *Vita Antonii* 67 (*SC* 400: 310,1-8; *PG* 26: 937, 31-39; Übersetzung *BKV* 31: 753): „In seinem Wesen war er langmütig im Ertragen von Unrecht und demütig in seiner Seele; in dieser Gesinnung ehrte er den Kanon der Kirche über die Maßen und wünschte, daß jeder Kleriker an Ehre vor ihm käme; vor den Bischöfen und Presbytern sich zu verneigen, nahm er keinen Anstand, und wenn einmal ein Diakon der Erbauung wegen zu ihm kam, dann sprach er mit ihm über das, was nützlich sei; im Gebete aber gab er ihm den Vortritt, da er gerne selbst lernte." In ATHANASIUS, *Vita Antonii* 69,2 ist davon die Rede, daß Antonius einmal auf Bitten der Bischöfe und aller Brüder nach Alexandrien gekommen sei und die Arianer verdammt habe (*SC* 400: 314,3-316,7; *PG* 26: 941,4-10; vgl. *BKV* 31: 755). Der gesamte Text trägt deutlich die Handschrift des Athanasius, der auf die Unterstützung durch Kreise des Mönchtums aus dem Umkreis des Antonius setzt.

[62] *PG* 25: 524-533. Das Thema des Briefes ist das „Ausweichen vor dem Bischofsamt"; vgl. TETZ 1979b, 180 = TETZ 1995, 46.

[63] ATHANASIUS, *Ep. ad Dracontium* 4 (*PG* 25: 528,18-22; vgl. TETZ 1984, 214 = TETZ 1995, 201f.; TETZ 1979b, 179-183 = TETZ 1995, 46-50).

[64] ATHANASIUS, *Ep. ad Dracontium* 7 (*PG* 25: 532,1-11). – In der Reihenfolge sind dies: Serapion, Ammonius, Apollos, Agathon, Ariston, Muitos und Paulus (vgl. FITSCHEN 1992, 120f.). Serapion, der uns immer wieder als Vertrauter und Verbindungsmann des Athanasius zur Kirche in Ägypten begegnet (vor allem in Zeiten der Verbannung des Athanasius) und an den eine ganze Reihe von Briefen gerichtet ist, war möglicherweise der erste Mönch, den Athanasius zum Bischof ordinierte (vor 335); vgl. TETZ 1982, 12 = TETZ 1995, 166.

[65] Vgl. FITSCHEN 1992, 121f.

kämpft – in den apostolischen Schriften, aber auch im Bekenntnis von Nicaea, so ringt er zugleich um die Einheit von monastischer Frömmigkeit und kirchlichen Ämtern in der Tradition der Apostel und der übrigen Väter des Glaubens.

Am Ende der *Vita Antonii* formuliert Athanasius in der Abschiedsrede des Antonius sein eigenes geistliches Vermächtnis.[66] Nach M. Tetz ist diese Rede „geradezu ein Kompendium athanasianischer Spiritualität"; und dazu gehört: „Ermahnung zur Wachsamkeit im ständigen Neubeginnen, im täglichen Sterben"; keine Furcht vor den Dämonen.[67] „Fürchtet sie nicht, sondern atmet vielmehr immer Christus und vertraut/glaubt ihm."[68] Aus dem gleichen Grunde darf es auch keine Gemeinschaft mit den häretischen Arianern geben, weil sie Christus bekämpfen. Statt dessen ruft Antonius beziehungsweise Athanasius seine Gemeinde auf zur Nachfolge (μίμησις) des Herrn und der biblischen Heiligen im Glaubensgehorsam. Durch den Text schimmert die Osterbotschaft, die Botschaft vom Sieg Christi über den Tod, wie sie sonst vor allem in den Festbriefen des Athanasius zur Sprache kommt.

„In der Rede hatte ‚Antonius' dafür Sorge getragen, daß eventuelles Gedenken seiner Person sorgfältig abgesetzt erscheint gegenüber dem Anschluß an den Herrn und die Heiligen. Damit ist das Gedenken des Antonius als eines *Vaters*, der seine Schüler dazu angehalten hat, sich an den Herrn und die Heiligen zu halten, durch Athanasius in die rechten Relationen gebracht worden. – Athanasius erweist sich hiermit aber implizit selber als ein Vater der Kirche, der von sich weg an die biblischen Heiligen und an Christus, den Herrn der Kirche, verweist und darin Einheit der Kirche bewährt; Einheit, die wie im Serdicense nicht einfach Veranstaltung der Christen, sondern göttliche Gabe und Aufgabe ist."[69]

IV.

Geradezu programmatisch beginnt das wohl früheste erhaltene Werk des Athanasius mit den Worten „Ein Leib" (Ἑνὸς σώματος).[70] Zwar ist die Anspielung auf den Epheserbrief (4,3-4) nicht zu übersehen. Aber unabhängig davon ist die Beschwörung der Einheit der ‚katholischen Kirche' ein zentrales Thema des Alexandriners.[71] Sie macht ihn aber auch deswegen zu einem Kirchenvater der einen Christenheit, weil er das Bild von der Einheit des Leibes Christi, die es zu bewahren gilt, ausdrücklich biblisch begründet.[72] Das Gegenteil ist aber nicht nur die Spaltung der Gemeinde, wie

---

[66] Vgl. ATHANASIUS, *Vita Antonii* 91 (*SC* 400: 366,1-370,44; *PG* 26: 969-972).

[67] TETZ 1984, 216 = TETZ 1995, 204 – bes. nach ATHANASIUS, *Vita Antonii* 91,3 (*SC* 400: 368,13-18; *PG* 26: 969,30-34). Vgl. SCHNEEMELCHER 1980 = SCHNEEMELCHER 1991, 136-149.

[68] ATHANASIUS, *Vita Antonii* 91,3 (*SC* 400: 368,14-16; *PG* 26: 969,32-34 [TETZ 1995, 204]).

[69] TETZ 1984, 217 = TETZ 1995, 205.

[70] *Urkunde* 4b (ed. OPITZ III/1: 6-11, bes. 6,3); vgl. STEAD 1988 u. a. oben Anm. 28.

[71] Vgl. LARENTZAKIS 1981.

[72] Vgl. 1 Kor 12,26; Eph 4,4; Joh 17,21.23.

sie Athanasius im Schisma der Melitianer vor Augen hatte,[73] sondern vor allem der Abfall vom Christusglauben, wie ihn Athanasius bei Arius und seinen Freunden von Anfang an leidenschaftlich bekämpfte. Dementsprechend ist die Einheit der Kirche für Athanasius „vor allem die" – christologisch und pneumatologisch begründete – „Folge der Heiligkeit der Christen. (...) Die Erlösung aller Menschen durch die Menschwerdung Christi ... ist die Voraussetzung der Vervollkommnung und der Einheit der Kirche."[74] Dabei ist letztlich die Einheit der Kirche für Athanasius unter Hinweis auf das 17. Kapitel des Johannesevangeliums trinitarisch begründet.[75]

Das trinitarische Dogma, dessen Grundlagen Athanasius wesentlich mit geschaffen hat, diente insofern nicht allein der Formulierung des spezifisch christlichen Gottesbegriffs,[76] sondern auch der Einung der Christen auf der Basis eines pneumatologisch erweiterten Nicaenums.[77] Indem Athanasius das biblische Fundament des Nicaenums hervorhob und den Kanon der biblischen Schriften festigte, förderte er zugleich die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Theologie gegenüber der spätantiken Philosophie, ohne seinerseits ein ausformuliertes Dogma zum Gegenstand des Glaubens zu erheben.

Die ‚Konstantinische Wende' brachte nicht nur für den Römischen Staat und seine religiös bestimmten Ordnungen tiefgreifende Veränderungen. Auch für die Kirche bedeutete die Hinwendung des Kaisers zum Christentum eine Herausforderung, die sie in ihrem Wesen veränderte. Eben noch eine verfolgte religiöse Minderheit, die allerdings in ihrer Bedeutung für das *Imperium Romanum* nicht mehr übersehen werden konnte, erhielt die keineswegs in sich einige bischöfliche Reichskirche durch Konstantin und später durch dessen Sohn Konstantius II. auf einmal reiche Förderung und zunehmende Privilegien, die zugleich vielfältige Versuchungen mit sich brachten.

Ägypten war zur Zeit des Athanasius in mehrfacher Hinsicht von Spaltungen betroffen: durch das Schisma des Melitius von Lykopolis,[78] verschiedene asketische Gruppen und seit circa 318/319 den Streit um Arius und seine Christologie, der den gesamten Lebenslauf des Athanasius bestimmte. Es gab asketische Gruppen wie die antiorigenistischen Hierakiten, unter denen sich auch ‚vollkommene Mönche' (μοναχοὶ τέλειοι) befanden,[79] die Klöster des Pachomius, aber auch melitianische Klöster.[80] Daß Athanasius nach seiner umstrittenen Wahl (8. Juni 328) zum Bischof in Alexandrien als Nachfolger Alexanders von Alexandrien († 17. April 328) zuerst die

---

[73] Vgl. MARTIN 1974; WILLIAMS 1986; ARNOLD 1991.

[74] LARENTZAKIS 1981, 235; vgl. 238f.

[75] Vgl. LARENTZAKIS 1981, 240-248; vgl. ATHANASIUS, *Or. III contra Arianos* 20f. (*PG* 26: 364-368; jetzt ed. SAVVIDIS / METZLER 329-331). Zur Frage der Echtheit dieser Rede vgl. ABRAMOWSKI 1991.

[76] Vgl. den programmatischen Einstieg in die Kirchengeschichte mit dem Thema: „Christliche Gotteslehre als Trinitätslehre" in HAUSCHILD 1999, 1-51.

[77] Vorbereitet in den *Briefen an Serapion* und weitergeführt im *Tomus ad Antiochenos* (362); vgl. oben Anm. 23.

[78] S. o. Anm. 73.

[79] Vgl. TETZ 1990 = TETZ 1995, 249-273.

[80] Vgl. FRANK 1997, 369f. „Seit 334 sind Klöster der Melitianer nachweisbar" (aaO. 370).

verschiedenen Gegenden Ägyptens bereiste, diente zwar vor allem der Festigung seiner Stellung im Amt und der Auseinandersetzung mit Arianern und Melitianern, zielte aber wohl auch generell auf die Überwindung der Spaltungen in der Kirche. Wenig beachtet wurde bisher, daß auch der Manichäismus die Kirche in Ägypten zu dieser Zeit herausforderte.[81]

So umstritten das Wirken und die Person des Athanasius bereits zu seinen Lebzeiten waren, so unbestritten ist, daß er mit seinem persönlichen Einsatz die Kirche seiner Zeit aus der arianischen Krise herausgeführt[82] und dabei wichtige Grundlagen für den weiteren Weg der Kirche geschaffen hat. Dabei ist sein Wirken kirchenpolitisch und theologisch gleichermaßen zu würdigen. Von besonderer Bedeutung dürfte es jedoch darüber hinaus gewesen sein, daß Athanasius durch die enge Verbindung mit dem Mönchtum in ständigem Kontakt mit den asketischen und spirituellen Strömungen seiner Zeit blieb und diese zugleich zu ihren biblischen Wurzeln zurückführte.

Athanasius war darüber hinaus ein Theologe der Alten Kirche, der aufgrund seines – unfreiwilligen – Aufenthaltes im Westen des Reiches[83] „den kirchlichen Osten und Westen selbst gekannt hat und in beiden Teilen der alten Welt gehört, respektiert und doch wenigstens zum Teil verstanden wurde".[84] Darin liegt heute seine ökumenische Bedeutung, die ihn zum Kirchenvater der einen, unteilbaren Kirche macht. Entscheidend ist jedoch, daß alle weiteren Kirchenväter direkt oder indirekt von ihm und seinem Werk abhängig sind – auch wenn Athanasius nicht mehr das Ende der trinitarischen Streitigkeiten erlebt hat und die Spannungen zwischen Kirche und Staat, zwischen Kirche und Mönchtum auch nach seinem Tode weitergingen. Wesentliche und bleibende Grundlagen der Kirche hat Athanasius in Treue zur biblischen Tradition mit großem persönlichen Einsatz geschaffen und zugleich die Weichen für die weitere Entwicklung gestellt. Insofern verdient er mehr noch als die übrigen Kirchenväter der Alten Kirche die Beachtung aller Christen.

---

[81] Vgl. SERAPION VON THMUIS, *Adversus Manichaeos* (ed. CASEY 1931; Übersetzung: FITSCHEN 1992, 164-204) – dazu FITSCHEN 1992, 56: „Serapion schrieb sein antimanichäisches Werk zu Beginn des 2. Viertels des 4. Jhd. Aus seiner Hand ist uns somit der erste christliche Traktat gegen die Manichäer überhaupt überliefert." – Interessant ist, daß sich Arius ausdrücklich gegenüber Hierakas und Manichaios abgrenzt; vgl. das *Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Genossen an Alexander von Alexandrien = Urkunde* 6,3 (ed. OPITZ III/1: 12,11-13,2).

[82] Vgl. TETZ 1979a: 346,25-27 = TETZ 1995, 20: „Die tiefe Krise, in die die Reichskirche durch den ‚Arianismus' geraten war, erkannt und durch entschiedenes Eingreifen überwunden zu haben, darf weithin als die persönliche Leistung des Athanasius gelten."

[83] Erstes Exil 335-337 in Trier; zweites Exil 338-346 in Rom. – Vergleichbar ist die Lage des Hilarius von Poitiers, der in den Jahren 356-360 aus Gallien nach Kleinasien verbannt wurde; vgl. BRENNECKE 1986.

[84] RITSCHL 1964, 8 = RITSCHL 1976, 22; vgl. 21.

Bibliographie

Quellen

Apophthegmata Patrum

Apophthegmata Patrum, in: *S. P. N. Procli archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia ... accedunt Palladii Helenopolitani ... scripta quae supersunt*, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 65], Paris 1858 (Reprint Turnhout 1979), 72-456.

ATHANASIUS, *Apologia ad Constantium*

ATHANASIUS, *Apologia ad Constantium*, ed. H. OPITZ, in: *Athanasius Werke* II/1, Berlin 1935-1941, 279f. (Fortsetzung steht noch aus).

ATHANASIUS, *Contra Gentes et De Incarnatione*

ATHANASIUS, *Contra Gentes and De Incarnatione*, ed. and translated by R.W. THOMSON, Oxford 1971.

ATHANASIUS, *De decretis*

ATHANASIUS, *De decretis Nicaeni synodi*, ed. H. OPITZ, in: *Athanasius Werke* II/1, Berlin 1935-1941, 1-45.

ATHANASIUS, *De synodis*

ATHANASIUS, *De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria*, ed. H. OPITZ, in: *Athanasius Werke* II/1, Berlin 1935-1941, 231-278.

ATHANASIUS, *Epistola ad Afros*

Athanasii ... epistola ad Afros, in: *S. P. N. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur*, accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 26], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1975), 1029-1048.

ATHANASIUS, *Epistola ad Dracontium*

Athanasii ... epistola ad Dracontium, in: *S. P. N. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur*, accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 25], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1987), 524-533.

ATHANASIUS, *Epistola ad Palladium*

Athanasii ... epistola ad Palladium presbyterum, in: *S. P. N. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur*, accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 26], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1975), 1168f.

ATHANASIUS, *Epistolae ad Serapionem*

Athanasii ... epistolae ad Serapionem Thmuitanum episcopum, in: *S. P. N. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur*, accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 26], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1975), 529-676.

ATHANASIUS, *Epistula festalis X*

R. LORENZ, *Der zehnte Osterfestbrief des Athanasius von Alexandrien*. Text, Übersetzung, Erläuterungen [= *BZNW* 49], Berlin 1986.

ATHANASIUS, *Epistula festalis XXXIX*

Aus dem 39. Festbrief des Athanasius, in: *Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der Alten Kirche und des Kanons*, zusammengestellt von E. PREUSCHEN, II: *Zur Kanonsgeschichte*, Tübingen 1910, 42-52.

Deutsche Übersetzung in MERENDINO 1965a, 95-107.

ATHANASIUS, *Historia Arianorum*

Athanasii ... Historia Arianorum ad monachos, in: *S. P. N. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur*, accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 25], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1987), 696-796.

ATHANASIUS, *Historia Arianorum*, ed. H. OPITZ, in: *Athanasius Werke* II/1, Berlin 1935-1941, 183-230.

ATHANASIUS, *Orationes contra Arianos*

Athanasii ... adversus Arianos oratio I, in: *S. P. N. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur*, accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 26], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1975), 12-145.

ATHANASIUS, *Oratio I contra Arianos*. Edition vorbereitet von K. METZLER, revidiert und besorgt von K. SAVVIDIS, in: *Athanasius Werke* I/1, Lfg. 2, Berlin 1998, 109-175.

Athanasii ... adversus Arianos oratio III, in: *S. P. N. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur*, accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 26], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1975), 321-468.

ATHANASIUS, *Oratio III contra Arianos*. Edition vorbereitet von K. METZLER, revidiert und besorgt von K. SAVVIDIS, in: *Athanasius Werke* I/1, Lfg. 3, Berlin 2000, 305-381.

ATHANASIUS, *Tomus ad Antiochenos*

Tomus Athanasii archiepiscopi Alexandrini ad Antiochenos, in: *S. P. N. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur*, accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 26], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1975), 796-809.

ATHANASIUS, *Vita Antonii*

Vita et conversatio S. P. N. Antonii scripta ... a S. P. N. Athanasio episcopo Alexandriae, in: *S. P. N. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur*, accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 26], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1975), 835-976.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.J.M. BARTELINK [= *SC* 400], Paris 1994.

Vita di Antonio. Introduzione di CH. MOHRMANN. Testo critico e commento a cura di G.J.M. BARTELINK. Traduzione di P. CITATI e S. LILLA [= *ViteSS* 1], Milano 1974.

Des heiligen Athanasius Leben des heiligen Antonius, aus dem Griechischen übersetzt von H. MERTEL, in: *Des heiligen Athanasius Schriften* II [= *BKV* 31], Kempten/München 1917, 11-101.

AUGUSTINUS, *Confessiones*

Sancti Augustini confessionum libri XIII, quos post M. SKUTELLA iterum edidit L. VERHEIJEN [= *CCL* 27], Turnhout 1981.

BASILIUS VON CAESAREA, *Epistulae*

SAINT BASILE, *Lettres*. 3 Tomes. Texte établi et traduit par Y. COURTONNE, Paris 1957 / 1961 / 1966.

GREGOR VON NAZIANZ, *Orationes*

Gregorii Theologi ... Orationes I-XXVI, in: *S. P. N. Gregorii Theologi vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani opera quae exstant omnia* ..., accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 35], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1982), 395-1252.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 20-23. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. MOSSAY avec la collaboration de G. LAFONTAINE [= *SC* 270], Paris 1980.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 24-26. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. MOSSAY avec la collaboration de G. LAFONTAINE [= *SC* 284], Paris 1981.

Ausgewählte Schriften des hl. Gregor von Nazianz, Patriarchen von Constantinopel und Kirchenlehrers, nach dem Urtexte übersetzt von J. RÖHM [= *BKV* 20; 47], Kempten 1874 / 1877.

JOHANNES CASSIAN, *De institutis coenobiorum*

Iohannis Cassiani de institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII, recensuit et commentario critico instruxit M. PETSCHENIG, in: *Iohannis Cassiani opera* I [= *CSEL* 17], Prag/Wien/Leipzig 1888, 3-231.

JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques.* Texte latin revu, introduction, traduction et notes par J.-C. GUY [= *SC* 109], Paris 1965 ([2]2001).

PALLADIUS VON HELENOPOLIS, *Historia Lausiaca*

PALLADIO, *La Storia Lausiaca.* Introduzione di CH. MOHRMANN. Testo critico e commento a cura di G.J.M. BARTELINK. Traduzione di M. BARCHIESI [= *ViteSS* 2], Milano 1974.

SERAPION VON THMUIS, *Adversus Manichaeos*

R.P. CASEY, *Serapion of Thmuis against the Manichees* [= *Harvard Theological Studies* 15], Cambridge 1931, 29-78.

Deutsche Übersetzung in: FITSCHEN 1992, 164-204.

Urkunden

Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318-328, ed. H. OPITZ, in: *Athanasius Werke* III/1, Berlin 1934-1941.

Studien

ABRAMOWSKI 1991

L. ABRAMOWSKI, Die dritte Arianerrede des Athanasius. Eusebianer und Arianer und das westliche Serdicense, in: *ZKG* 102 (1991), 389-413.

ALTANER 1949

B. ALTANER, Augustinus und Athanasius, in: *RBen* 59 (1949), 82-90 (Wiederabdruck in: DERS., *Kleine Patristische Schriften*, hg. v. G. GLOCKMANN [= *TU* 63], Berlin 1967, 260-268).

ANDRESEN 1971

C. ANDRESEN, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971.

ARNOLD 1991

D.W.H. ARNOLD, *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria* [= *Christianity and Judaism in Antiquity* 6], Notre Dame/London 1991.

BARDENHEWER 1923
O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III, Freiburg ²1923 (Nachdruck Darmstadt 1962).

BARNES 1981
T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, London 1981.

BARNES 1993
T.D. BARNES, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, London 1993.

BIENERT 1981 / 1982
W.A. BIENERT, Die Bedeutung des Athanasius für die Nikäische Orthodoxie, in: *Lutherische Blätter* 123/124 (1981 / 1982), 16-38 (Wiederabdruck in BIENERT 1999, 108-123).

BIENERT 1989a
W.A. BIENERT, ‚Im Zweifel näher bei Augustin'? Zum patristischen Hintergrund der Theologie Luthers, in: D. PAPANDREOU u. a. (Hg.), *Oecumenica et patristica. FS W. Schneemelcher*, Stuttgart u. a. 1989, 281-294 (Wiederabdruck in BIENERT 1999, 179-191).

BIENERT 1989b
W. BIENERT, Zur Logos-Christologie des Athanasius von Alexandrien in ‚Contra gentes' und ‚De incarnatione', in: *StPatr* 21 (1989), 402-419 (Wiederabdruck in BIENERT 1999, 124-139).

BIENERT 1999
W.A. BIENERT, *Werden der Kirche – Wirken des Geistes. Beiträge zu den Kirchenvätern und ihrer Nachwirkung*, hg. v. U. KÜHNEWEG [= *Marburger Theologische Studien* 55], Marburg 1999.

BRAKKE 1995
D. BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford 1995.

BRENNECKE 1986
H.-CH. BRENNECKE, Hilarius von Poitiers, in: *TRE* 15 (1986), 315-322.

BUTTERWECK 1995
CH. BUTTERWECK, *Athanasius von Alexandrien. Bibliographie* [= *Abhandlungen der nordrh.-westf. Akademie der Wissenschaften* 90], Opladen 1995.

VON CAMPENHAUSEN 1956
H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart ²1956 (⁸1993).

COLLINS 1979
R.J.H. COLLINS, Athanasianisches Symbol, in: *TRE* 4 (1979), 328-333.

DÖRRIES 1966
H. DÖRRIES, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, in: DERS., *Wort und Stunde* I: *Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts*, Göttingen 1966, 145-224.

FITSCHEN 1992
K. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer* [= *PTS* 37], Berlin/New York 1992.

FRANK 1993
K.S. FRANK, *Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt [5]1993.

FRANK 1997
K.S. FRANK, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn [2]1997.

GEMEINHARDT 2001
P. GEMEINHARDT, ‚Geboren aus dem Wesen des Vaters ...'. Das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Augustins neunizänische Theologie, in: *StPatr* 38 (2001), 153-168.

GRAUMANN 2002
T. GRAUMANN, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)* [= *Beiträge zur historischen Theologie* 118], Tübingen 2002.

HANSON 1988
P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988.

VON HARNACK 1909
A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, Tübingen [4]1909 (Nachdruck Darmstadt 1964).

HAUSCHILD 1999
W.-D. HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte* I, Gütersloh [2]1999.

HEIL 1999
U. HEIL, *Athanasius von Alexandrien, De Sententia Dionysii. Einleitung, Übersetzung und Kommentar* [= *PTS* 52], Berlin 1999.

HEIL 2002
U. HEIL, Athanasius, in: W. GEERLINGS / S. DÖPP (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg/Wien [3]2002, 69-76.

HEUSSI 1936
K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.

KANNENGIESSER 1973
CH. KANNENGIESSER, Athanasius von Alexandrien. Seine Beziehungen zu Trier und seine Rolle in der Geschichte der christlichen Theologie, in: *TThZ* 82 (1973), 141-153.

KLEIN 1977
R. KLEIN, *Constantius II. und die christliche Kirche* [= *Impulse der Forschung* 26], Darmstadt 1977.

KÜHNEWEG 1996
U. KÜHNEWEG, Rezension zu BARNES 1993, in: *ZKG* 107 (1996), 119-123.

LAMINSKI 1969
A. LAMINSKI, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im 4. Jahrhundert* [= *EThS* 23], Leipzig 1969.

LARENTZAKIS 1981
G. LARENTZAKIS, *Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius: vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius von Alexandrien* [= *Grazer Theologische Studien* 1], Graz [2]1981.

LEPPIN 2000

H. LEPPIN, *Die Kirchenväter und ihre Zeit. Von Athanasius bis Gregor dem Großen*, München 2000.

LORENZ 1986

R. LORENZ, *Der zehnte Osterfestbrief des Athanasius von Alexandrien. Text, Übersetzung, Erläuterungen* [= *BZNW* 49], Berlin 1986.

MARKSCHIES 2000

CH. MARKSCHIES, *Alta Trinitá Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000.

MARKSCHIES 2001

CH. MARKSCHIES, ‚Väter' im Neuplatonismus und im antiken Christentum. Ein historischer Erkundungsgang mit aktuellen Hintergedanken, in: U. ANDRÉE / F. MIEGE / CH. SCHWÖBEL (Hg.), *Leben und Kirche. FS W. HÄRLE*, Marburg 2001, 51-66.

MARTIN 1974

A. MARTIN, Athanase et les Mélitiens (325-335), in: CH. KANNENGIESSER (éd.), *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie* [= *Théologie historique* 27], Paris 1974, 31-61.

MERENDINO 1965a

P. MERENDINO, *Osterfestbriefe des Apa Athanasios. Aus dem Koptischen übersetzt und erläutert*, Düsseldorf 1965.

MERENDINO 1965b

P. MERENDINO, *Pascale Sacramentum. Eine Untersuchung über die Osterkatechese des Hl. Athanasius von Alexandrien in ihrer Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch-theologischen Überlieferungen* [= *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 42], Münster 1965.

MERKT 2001

A. MERKT, *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter* [= *VigChr Suppl.* 58], Leiden u. a. 2001.

METZLER 1998

K. METZLER, Athanasius, in: S. DÖPP / W. GEERLINGS (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg/Wien [1]1998, 58-63.

PREUSCHEN 1910

E. PREUSCHEN, *Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der Alten Kirche und des Kanons*, Tübingen 1910.

RITSCHL 1964

D. RITSCHL, Athanasius. Versuch einer Interpretation [= *Theologische Studien* 76], Zürich 1964 (Wiederabdruck in RITSCHL 1976, 21-73).

RITSCHL 1976

D. RITSCHL, *Konzepte. Gesammelte Aufsätze* I: *Patristische Studien* [= *Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie* 28], Frankfurt/M. 1976.

RUHBACH 1976

G. RUHBACH (Hg.), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende* [= *WdF* 306], Darmstadt 1976.

SCHNEEMELCHER 1980

W. SCHNEEMELCHER, Das Kreuz Christi und die Dämonen. Bemerkungen zur Vita Antonii des Athanasius, in: E. DASSMANN / K.S. FRANK (Hg.), *Pietas. FS B. Kötting* [= *JAC Erg.-Bd.* 8], Münster 1980, 381-392 (Wiederabdruck in SCHNEEMELCHER 1991, 136-149).

SCHNEEMELCHER 1990a

W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* I, Tübingen [6]1990.

SCHNEEMELCHER 1990b

W. SCHNEEMELCHER, Konstantinisches Zeitalter, in: *TRE* 19 (1990), 501-503.

SCHNEEMELCHER 1991

W. SCHNEEMELCHER, *Reden und Aufsätze. Beiträge zur Kirchengeschichte und zum ökumenischen Gespräch*, Tübingen 1991.

SCHWARTZ 1959

E. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* III: *Zur Geschichte des Athanasius*, Berlin 1959.

SEECK 1896

O. SEECK, Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils, in: *ZKG* 17 (1896), 1-71 und 319-362.

SIEBEN 1970

H.J. SIEBEN, Zur Entwicklung der Konzilsidee. Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien († 373), in: *ThPh* 45 (1970), 353-389 (Wiederabdruck in SIEBEN 1979, 25-67).

SIEBEN 1973

H.J. SIEBEN, Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus, in: *ThPh* 48 (1973), 157-173 (Wiederabdruck in SIEBEN 2002, 9-34).

SIEBEN 1979

H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* [= *Konziliengeschichte* B 1], Paderborn 1979.

SIEBEN 2002

H.J. Sieben, *‚Manna in deserto'. Studien zum Schriftgebrauch der Kirchenväter* [= *Edition Cardo* 92], Köln 2002.

STEAD 1988

G.C. STEAD, Athanasius' Earliest Written Work, in: *JThS.NS* 39 (1988), 76-91.

STEAD 1992

G.C. STEAD, Homousios, in: *RAC* 16 (1992), 364-433.

VON STOCKHAUSEN 2002

A. VON STOCKHAUSEN, *Athanasius von Alexandrien, Epistula ad Afros. Einleitung, Kommentar und Übersetzung* [= *PTS* 56], Berlin/New York 2002.

STOCKMEIER 1981

P. STOCKMEIER, Athanasius (ca. 295-373), in: H. FRIES / G. KRETSCHMAR (Hg.), *Klassiker der Theologie* I: *Von Irenäus bis Martin Luther*, München 1981, 44-61.

TETZ 1975
M. TETZ, Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien, in: *ZNW* 66 (1975), 194-222 (Wiederabdruck in TETZ 1995, 107-134).

TETZ 1979a
M. TETZ, Athanasius von Alexandrien, in: *TRE* 4 (1979), 333-349 (Wiederabdruck in TETZ 1995, 1-22).

TETZ 1979b
M. TETZ, Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien, in: W.A. BIENERT / K. SCHÄFERDIEK (Hg.), *Von Konstantin zu Theodosius. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 4. Jahrhunderts. FS W. Schneemelcher*, Stuttgart u. a. 1979, 158-192 (Wiederabdruck in TETZ 1995, 23-60).

TETZ 1982
M. TETZ, Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen, in: *ZNW* 73 (1982), 1-30 (Wiederabdruck in TETZ 1995, 155-184).

TETZ 1984
M. TETZ, Athanasius und die Einheit der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung eines Kirchenvaters, in: *ZThK* 81 (1984), 196-219 (Wiederabdruck in TETZ 1995, 185-206).

TETZ 1988
M. TETZ, Ein enzyklisches Schreiben der Synode von Alexandrien (362), in: *ZNW* 79 (1988), 262-281 (Wiederabdruck in TETZ 1995, 207-225).

TETZ 1990
Eine asketische Ermunterung zur Standhaftigkeit aus der Zeit der maximinischen Verfolgung (311/313), in: *ZNW* 81 (1990), 79-102 (Wiederabdruck in TETZ 1995, 249-273).

TETZ 1995
M. TETZ, *Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius*, hg. v . W. GEERLINGS und D. WYRWA [= *BZNW* 78], Berlin 1995.

WILLIAMS 1986
R. WILLIAMS, Arius and the Melitian Schism, in: *JThS* 37 (1986), 35-52.

WILLIAMS 1998
R. WILLIAMS, Athanasius, in: *RGG*[4] 1 (1998), 870-873.

Basilius von Cäsarea und das Problem der Kircheneinheit

Wolf-Dieter Hauschild

Mit der allmählichen Etablierung der sogenannten Reichskirche im 4. Jahrhundert waren scheinbar die Voraussetzungen gegeben, die bislang kaum organisatorisch realisierte Einheit der Kirche im ganzen Imperium nunmehr praktisch zu verwirklichen. Doch das Gegenteil trat ein, eine dogmatisch begründete Spaltung, welche der im 2. Jahrhundert erstmals zutage getretenen Grundlagen- und Identitätskrise des Christentums (damals verursacht durch das Aufblühen der sogenannten Häresien) entsprach.[1] Seitdem ist die institutionelle und dogmatische Zerrissenheit ein konstitutives Merkmal von Kirche bis heute. Mit diesem Problem hat sich Basilius (geb. circa 330, gest. 378/379), seit 370 Bischof von Cäsarea, der Metropole der Provinz Cappadocia prima, zeit seines Lebens beschäftigt. Fundament der Kircheneinheit war ihm der rechte Glaube, wie er in der Heiligen Schrift verkündigt und in der kirchlichen Überlieferung bewahrt worden ist, insbesondere das Bekenntnis zur göttlichen Trinität, wie es das Konzil von Nizäa 325 fixiert hat.[2]

Konkret stellte sich für ihn die trinitarisch, christologisch bzw. pneumatologisch begründete Einheit der Institution in der praktizierten Gemeinschaft ihrer Amtsträger und Gemeinden, zumal der Bischöfe, dar. Basilius' imponierende Leistung bestand darin, dabei die geistlichen Aspekte, die Dominanten seiner Konzeption, mit kirchenpolitischer Klugheit und nüchterner Praxisorientierung zu verbinden. Das soll im folgenden an einem oft behandelten Thema gezeigt werden: an Basilius' Verhältnis zur westlichen Kirche und zum Bischof von Rom.[3] Es ist kaum beachtet worden, daß seine entsprechenden Kontakte eine unmittelbare Vorgeschichte seit 366 besaßen. Da diese wiederum mit den Komplikationen des trinitarischen Streits zusammenhing, sollen diese vorweg kurz angesprochen werden. Denn ohne die Beziehung zwischen Basilius' Konzeption und den harten (oft unerfreulichen und beschwerlichen) Realitäten verfiele eine Behandlung unseres Themas leicht einem historiographischen Doketismus.

---

1 Vgl. Hauschild 2000, 26f.; 68f.

2 Vgl. Sieben 1979, 207f.; 224.

3 Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien die wichtigsten Arbeiten genannt: Ernst 1896; Schäfer 1909; Wittig 1912; Caspar 1930, 220-231; Richard 1949; Vischer 1953, 61-65; Schwartz 1959, 36-52; Schwartz 1960, 64-83; Amand de Mendieta 1963; Corneanu 1969; Taylor 1973; Courtonne 1973, 282-307; de Vries 1974 und 1981; Gribomont 1981; Wojtowytsch 1981, 150-155; Koschorke 1991, 270-278; Pouchet 1992, 237-268; 509-552; Rousseau 1994, 294-317; Martin 1996, 597-635.

1. Reichskirche und Reichsdogma – ein ungelöstes Problem seit Konstantin

Die Einheit der christlichen Kirche hat es als organisatorische Realität auch in der Frühzeit nicht gegeben. Sie war eine theologische Theorie, basierend auf dem Faktum, daß alle Christenmenschen, so unterschiedliche Lebensformen und Lehren sie auch vertreten mochten, eine fundamentale Gemeinsamkeit im Bekenntnis zu Jesus Christus besaßen, welches sie je für sich bei ihrer Taufe als verpflichtende Überzeugung bekannten.[4] Man empfand in den ersten drei Jahrhunderten keineswegs die Notwendigkeit, dies durch eine praktizierte Gemeinschaftsorganisation darzustellen; vielmehr begnügte man sich mit symbolischen Akten, welche die geistliche Verbindung über die Grenzen der Provinzen hinweg demonstrierten (zum Beispiel mit Briefen und Besuchen). Große Bedeutung hatte dabei die Übereinstimmung in der bischöflichen Leitungsstruktur, denn die Bischöfe repräsentierten die einzelnen Gemeinden und damit deren Verbundenheit im ganzen Imperium. Ansonsten differierte man nicht unerheblich in liturgischen und rechtlichen Ordnungen, in den Formen des Bekenntnisses und in der theologischen Systematik. Allerdings kam es innerhalb der einzelnen Provinzen, angelehnt an die politische Organisation des Reiches, während des 3. Jahrhunderts zu verstärkter Koordination durch gelegentliche Synoden und durch die Herausbildung besonderer Autorität des jeweiligen Hauptstadtbischofs, des Metropoliten.[5]

Die sogenannte Konstantinische Wende seit 312 im Westen bzw. 324 im Gesamtreich hat diese Entwicklung enorm verstärkt, denn der von Konstantin erstrebten Konsolidierung der Reichseinheit sollte die Kirche institutionell entsprechen. Doch das schuf erhebliche Probleme: Nun zeigte sich (stärker als im 3. Jahrhundert, als sich erste Lehrdifferenzen als gemeinschaftsstörender Faktor bemerkbar machten), daß zwar im gemeinsamen Christusbekenntnis eine ideelle Kircheneinheit bestand, daß aber die dogmatische Ausgestaltung dieses Bekenntnisses zu erheblichen Unterschieden, ja zu manifester Kirchenspaltung führte. In demjenigen Moment also, als die praktische Realisierung der Kircheneinheit wichtig wurde, trat das genaue Gegenteil ein. Die vom Kaiser für die Stabilisierung des Reiches beanspruchte Kirche erwies sich als sperrige Partnerin. Die Dogmatik paßte nicht ohne weiteres zur Politik, obwohl beide gerade im 4. Jahrhundert sich konstitutiv miteinander verflochten.

In Konstantins Religionspolitik seit 324 trafen drei Elemente zusammen.[6] a) Er war nach Beseitigung der diokletianischen Tetrarchie (der Herrschaftsteilung entsprechend den politischen Schwerpunkten des Imperiums) zum Prinzip der einheitlichen Kaiserregierung zurückgekehrt. Die Einheit des Reiches brauchte unter anderem auch ein religiöses Fundament, um die *salus publica* zu garantieren; da dies der alte römische Staatskult offenkundig nicht mehr leisten konnte, setzte Konstantin an seine

---

4 HAUSCHILD 1986, 11-13; 40-42.
5 Vgl. zum Ganzen z. B. ANDRESEN 1971, 182-204.
6 Dazu s. HAUSCHILD 2000, 142-152.

Stelle das Christentum. Die politische Funktion der Religion blieb somit ein Kontinuum, jedoch Form und Inhalt veränderten sich gravierend. b) Die Kirche bot für die kaiserlichen Interessen herausragende Organisationsmöglichkeiten als ein das Imperium umspannendes Kommunikationsnetz mit intensiver Betreuung auf kommunaler wie auf provinzialer Ebene (hinsichtlich Kult, Moral und Sozialfürsorge); sie war leistungsfähiger als die alten nichtchristlichen Religionen. c) Konstantins persönliche Religiosität entsprach mit ihrer Tendenz zum Monotheismus einer weit verbreiteten Einstellung: Ein Gott, ein Reich, ein Kaiser als irdischer Beauftragter der Gottheit! Gerade hier entstand das Grundproblem für die folgenden Jahrzehnte. Denn die christliche Lehre, die in den Gottesbegriff das Element der Selbstoffenbarung des transzendenten Seinsgrundes im Logos bzw. Sohn Gottes einbezog, war ein binitarischer Monotheismus. (Erst ansatzweise entfaltete er sich zu einem trinitarischen durch die noch rudimentäre Reflexion über den Heiligen Geist.) So stellte es der von Konstantin geschätzte Eusebius von Cäsarea dar als „kirchliche Gotteslehre" (ἐκκλεσιαστικὴ θεολογία),[7] und diese Lehre tendierte zur wissenschaftlichen Begründung in Anlehnung an philosophische Denkformen. Die wissenschaftliche Theologie, die es im alten Staatskult nicht gab und nicht geben konnte, erwies sich nun als Schicksalsfrage der neuen Reichskirche.

Denn als Konstantin 324 die Herrschaft auch über den Ostteil des Reiches übernahm, begegnete er der für ihn störenden Tatsache, daß dort die Kirche teilweise in Spaltung begriffen war infolge einer unterschiedlichen Gotteslehre (so ausgeprägt vor allem in Alexandria und in Syropalästina). Er hielt das für ein geringfügiges, sachlich unnötiges Klerikergezänk, wie er in einem ausführlichen Schreiben den alexandrinischen Kontrahenten Alexander und Arius kundtat,[8] und er erreichte kraft seiner Autorität ein Jahr später auf dem Konzil von Nizäa 325, daß die Repräsentanten der Kirche den Streit beilegten durch ein reichsoffizielles, vom Kaiser durchgesetztes Dogma über die Einheit Gottes in Vater und Sohn (die Homousie, wobei in diesem Text der Heilige Geist keine Rolle spielte).[9] Die alte Funktion des Bekenntnisses, Christinnen / Christen der unterschiedlichen Regionen in einer geistlichen Einheit zu verbinden, gewann jetzt eine andere Bedeutung durch die normative Funktion eines reichsweit gültigen Bekenntnistextes (des Nizänums) als eines staatlich sanktionierten Glaubensgesetzes.

So schuf Konstantin mit dem Nizänum zwei kirchengeschichtlich bedeutsame Novitäten: das Reichskonzil und das Reichsdogma. Im Grunde gab es erst dadurch die bislang fehlende institutionelle Einheit der Kirche, fundiert allein im Amt des Kaisers. Entfiel dieses als einheitsstiftende Macht, dann blieb die Kirche auf sich allein gestellt mit dem scheinbar unlösbaren Problem, zu einem theologisch begründeten Konsensus in der Gotteslehre zu kommen. Denn das Nizänum war keine Begründung, son-

[7] Vgl. HAUSCHILD 2000, 32, und RITTER 1999, 151-155, zu EUSEBIUS, *De ecclesiastica theologia*.
[8] Text in: EUSEBIUS, *De vita Constantini* II 64-72 (*GCS* Eusebius I/1: 74,1-79,2).
[9] Vgl. HAUSCHILD 2000, 29f.

dern eine Entscheidung; ihm fehlte die innere Plausibilität, und deshalb hielt sich in der Folgezeit kaum ein Theologe in Ost und West an dieses Reichsdogma, welches somit nur formell galt, und das noch über dreißig Jahre lang. Verstärktes Gewicht erhielten die unterschiedlichen theologischen Positionen, wobei auch dies ein Novum war, daß sie sich in bestimmten Gruppen organisierten: so vor allem im Osten die Origenisten bzw. Eusebianer, die das Nizänum ablehnten, aber sich von den Arianern deutlich unterschieden.[10] (Diese bildeten eine winzige Minorität wie die echten Nizäner.) Den Eusebianern mit ihrem binitarischen Monotheismus bzw. mit ihrer Logoslehre und dem strukturierten Gottesbegriff standen diejenigen gegenüber, welche von der *monarchía* Gottes (der numerischen Einheit der *ousía* bzw. *hypóstasis*, nicht von der ontologischen Unterschiedenheit der göttlichen Hypostasen) her dachten: Athanasius und seine wenigen Anhänger im Osten, dazu die Mehrheit der westlichen Bischöfe, die aber von dem Nizänum zunächst kaum Gebrauch machten.

Ergab sich einerseits mit dem Reichsdogma ein gefährlicher Konfliktstoff, so schuf andererseits Konstantin mit der Reichssynode, dem ‚ökumenischen' Konzil, ein Instrument zur Herstellung der Kircheneinheit mit dem Spezifikum, daß die Einberufung allein dem Kaiser oblag. Es trat gleichsam als oberste Instanz über bzw. neben die rein kirchlichen Synoden, die auf der Ebene der Provinzen oder Diözesen weiterhin gut funktionierten und gerade im Zusammenhang mit dem dogmatischen Streit des 4. Jahrhunderts eine große Blüte erlebten. Doch als Einheitsband funktionierte die Reichssynode nur einmal, nämlich im Jahre 325 infolge der großen Autorität Konstantins. Und damals bot es faktisch keine Repräsentation der gesamten Reichskirche, weil der Westen kaum vertreten war (mit nur fünf Bischöfen und zwei römischen Presbytern gegenüber circa 200 östlichen Vertretern). Die Bischöfe möglichst reichsweit zu versammeln, war ja ein effizienter Mechanismus zur Durchführung von Beschlüssen angesichts der im 3. Jahrhundert fixierten episkopalen Struktur der Kirche; denn ein Bischof besaß in seiner Gemeinde und in dem dazugehörigen Landgebiet weitreichende Leitungsbefugnisse sowie einen nicht unerheblichen religiös-theologischen Einfluß.

Der nächste Versuch, jenes staatliche Instrument zur Herstellung kirchlicher Einheit einzusetzen, scheiterte mit fatalen Folgen: Das von beiden Kaisern Konstans und Konstantius II. gemeinsam veranstaltete Konzil von Serdika (Sofia) 342 zerfiel schon bei Beginn wegen unüberbrückbarer Divergenzen im trinitätstheologischen Ansatz; die östlichen und die westlichen Bischöfe (denen sich eine kleine Gruppe aus dem Osten um Athanasius anschloß) exkommunizierten sich wechselseitig.[11] Damit entstand eine Kirchenspaltung, die einerseits der Differenzierung beider Reichshälften entsprach, die andererseits zum Teil quer zu diesen verlief, weil es in der Folgezeit sogenannte Arianer auch im Westen und sogenannte Nizäner auch im Osten gab.

---

[10] Vgl. HAUSCHILD 2000, 33-40.
[11] Dazu s. z. B. ULRICH 1994, 26-109.

Schon vor der diokletianischen Reichsteilung 286/293 (die die Einheit des Imperiums nicht aufhob!) war der Unterschied zwischen Ost und West auch in der Kirche zum Beispiel aufgrund der sprachlichen und kulturellen Differenzen beträchtlich.[12] Allgemein eingebürgert war die begriffliche Unterscheidung zwischen *anatolē* und *dýsis* bzw. zwischen *ecclesiae occidentales* und *ecclesiae orientales*. Bildete schon der Westen kaum eine homogene Einheit, so erst recht nicht der Osten. Ägypten führte eine Eigenexistenz und bildete in mancher Hinsicht eine Brücke zwischen Ost und West; das östliche Syrien und Mesopotamien unterschieden sich zunehmend als ein eigener Kulturkreis vom hellenistischen; der östliche Balkan samt Makedonien und Griechenland (die Präfektur Illyricum) war ein kulturelles und politisches Mischgebiet. Das politische Schwergewicht des Imperiums verlagerte sich im Verlauf des 4. Jahrhunderts weitgehend nach Osten, und das hatte Folgen für die Kirchenstruktur. Ein einheitsstiftendes kirchliches Amt oder gar eine ‚Hauptstadt' innerhalb der Kirche existierte nicht. Es gab bestimmte Gemeinden, deren Autorität im weiteren Umkreis anerkannt war (mehr in einem pneumatischen als in einem rechtlichen Sinne): Karthago, Rom, Alexandria, Antiochia, Ephesus und Cäsarea / Kappadokien. Ein irgendwie definiertes Petrusamt des römischen Bischofs existierte nicht; entsprechende Theorien entwickelten sich ansatzweise seit Damasus circa 382 und Innozenz I. 402-417, allerdings lediglich als Anspruch, der außerhalb Roms kaum anerkannt wurde, auch im Westen nicht.[13] Die papalen Führungsansprüche, die sich aus der politischen Rom-Idee herleiteten und damit an dem Status als Reichshauptstadt hingen, wurden durch die Verlagerung der Verwaltungsschwerpunkte von Rom weg ausgehöhlt. Der trinitarische Streit brachte sowohl die Krise dieser Begründung (mit der wachsenden kirchlichen Bedeutung der neuen Hauptstadt Konstantinopel) als auch den Versuch, sie überhaupt erst in kirchenpolitische Praxis umzusetzen. Für das Thema ‚Kircheneinheit' war das zwar kein entscheidender, aber doch ein relevanter Faktor insofern, als er den Widerstand gegen solche ‚zentralistischen' Lösungen deutlich machte.

Noch einmal eröffnete sich eine Möglichkeit, die kaiserliche Einheitspolitik zum Erfolg zu führen, als nach 350/353 der fromme Konstantius II. wie sein Vater Alleinherrscher über das ganze Reich wurde.[14] Mit politischer Taktik und brutaler Gewalt versuchte er die Einheit herzustellen. Nachdem er 357 das Nizänum durch Verbot ontologischer Spekulationen faktisch außer Kraft gesetzt hatte, ließ er von Vermittlungstheologen ein neues Reichsdogma vorbereiten, welches statt der Homousie (der Einheit des Wesens bzw. der Hypostase) die Differenzierung der Gottheit statuierte, wobei die Gleichheit der Hypostasen durch den Rekurs auf den biblischen Befund in einem sehr allgemeinen Sinne ausgedrückt wurde. (Der dogmatischen Formel, daß der Sohn dem Vater „gleich gemäß der Schrift" sei [ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς] entspricht

---

[12] Zum folgenden vgl. z. B. das Kapitel „Eine neue Geographie" von Ch. Piétri / Ch. Markschies und Y. Duval / L. Piétri in: PIÉTRI / PIÉTRI 1996, 55-155.

[13] Vgl. z. B. CASPAR 1930, 1-343; BROX 1985, 25-42; HAUSCHILD 2000, 419-421.

[14] Zum folgenden s. z. B. HAUSCHILD 2000, 38-40; 152f.

die heutige dogmengeschichtliche Bezeichnung der Trägergruppe dieser Parole als Homöer.)[15] Wegen der deutlich artikulierten Widerstände der westlichen Nizäner und der östlichen Origenisten versammelte Konstantius 359 die Bischöfe in großer Zahl auf einer – aus politischem Kalkül in zwei Teile zerlegten – Reichssynode (mit Teilsynoden im syrischen Seleukia und im italischen Ariminum).[16] Mit Gewalt und Geschäftsordnungstricks gelang es den Mitarbeitern des Kaisers im Anschluß an die beiden Teil-Reichssynoden, die jeweilige Minderheitenposition der Homöer (die weder im Osten noch im Westen eine Mehrheit bekommen konnten) gegen die Majorität durchzusetzen. Das neue Reichsdogma von 359 basierte allein auf der Macht des Kaisers, doch diesmal fehlte im Unterschied zu Nizäa 325 die Zustimmung der Kirche. Konstantius erreichte trotz harter Verfolgung der Opposition nicht die Kircheneinheit, sondern eine Verhärtung der Spaltung, verbunden mit einer Vertiefung der Kluft zwischen Ost und West. Die Kirche beugte sich nun nicht mehr einer kaiserlichen Autorität, welche die Wahrheitsfrage offenkundig gegen die kirchliche Mehrheitsmeinung entscheiden wollte. Somit deckten sich Reichsdogma und Reichssynode nicht mehr mit der kirchlichen Wirklichkeit. Die beiden von Konstantin geschaffenen Instrumente einer Institutionalisierung der Kircheneinheit funktionierten also nicht mehr.

Nach Konstantius' Tod 361 änderten sich die kirchenpolitischen Rahmenbedingungen nur teilweise. In der kurzen Regierungszeit der Kaiser Julian und Jovian bis 364 konnten sich die unterdrückten Gegner der Homöer – die Nizäner, Homöusianer (Eusebianer / Origenisten) und Arianer – neu formieren. Doch nach 364 änderte sich die Lage schon wieder: Kaiser Valentinian I. intendierte kirchenpolitische Neutralität, doch er mußte wegen der schwierigen politischen Situation des Reiches eine erneute Herrschaftsteilung praktizieren, und im Osten hielt sich sein jüngerer Bruder, Kaiser Valens, strikt an den religionspolitischen Kurs des Konstantius und damit an das Reichsdogma von 359. Valens nahm allmählich die Verfolgung aller Nicht-Homöer wieder auf in der trügerischen Hoffnung, so die innere Stabilität gewinnen zu können.[17]

Im Osten entstand nach 361 eine Neugruppierung der dogmatisch-kirchenpolitischen Positionen dadurch, daß viele Eusebianer / Origenisten bzw. Homöusianer und Homöer programmatisch das Nizänum in einem allgemeinen Sinne akzeptierten und mit dem Rückgriff auf das alte Reichsdogma die Annäherung sowohl an die Athanasiuspartei als auch an den Westen anstrebten. Man kann diese Theologen als ‚Neonizäner' oder als ‚Rechtshomöusianer' bezeichnen, auch wenn die Begriffe bisweilen problematisiert oder kritisiert worden sind.[18] Ihr kirchenpolitischer Kopf war Meletius, seit 360 Bischof von Antiochia, genauer: einer von zunächst drei dortigen Bischö-

[15] Zusammenfassende Darstellung bei BRENNECKE 1988.

[16] Berichte bei SOKRATES, *Historia ecclesiastica* II 39,1-45,2 (*GCS.NF* 1: 168,21-182,27) und SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica* IV 16,1-26,5 (*GCS.NF* 4: 158,32-183,22); vgl. dazu BRENNECKE 1988, 23-56; LÖHR 1986, 93-155.

[17] Zu beiden Kaisern s. NAGL 1948a und NAGL 1948b; zu Valens' Kirchenpolitik vgl. BRENNECKE 1988, 181-206.

[18] Dazu s. z. B. DRECOLL 1996, 16-20.

fen; die antiochenische Kirchenspaltung repräsentierte vor Ort die unterschiedlichen Positionen des Gesamtkonflikts (Homöusianer, Neonizäner, Altnizäner, Homöer und Arianer).[19] Neben ihm profilierte sich seit 365 als theologischer Kopf der ‚Rechtshomöusianer' bzw. ‚Neonizäner' ein junger Presbyter aus Kappadokien, Basilius von Cäsarea, der nach 370 als dortiger Metropolit ein einflußreicher Mann wurde.[20] Basilius entwickelte nun ein interessantes Konzept, der kaiserlichen Unterdrückungspolitik unter anderen Maßnahmen auch die Verbindung mit dem Westen entgegenzusetzen. Damit trat an die Stelle der Konzeption einer vom Staat bewirkten institutionellen Kircheneinheit die Idee einer rein kirchlichen – geistlich und theologisch fundierten – Gemeinschaft.

Das Thema ist in der patristischen Forschung insofern häufig behandelt worden, als diese die Briefe des Basilius an die westlichen Bischöfe, insbesondere sein Verhältnis zu Rom und dessen Bischof Damasus (366-384) untersucht hat.[21] Wenn im folgenden dieses Thema noch einmal behandelt wird, dann aus zwei Gründen. 1. In den bisherigen Darstellungen sind Basilius' kirchenpolitische Motive und die konkreten Umstände seiner Kontaktversuche nicht deutlich genug herausgearbeitet worden. – 2. Die chronologischen Probleme der einschlägigen Briefe sind stets nur im begrenzten Rahmen der auf diese Thematik bezogenen Auswahl erörtert worden; doch die Erforschung der Chronologie sämtlicher Basiliusbriefe ergibt im Zusammenhang einige Modifikationen, und die scheinbar geringfügigen Datierungsunterschiede gegenüber der früheren Forschung sind deswegen keine Quisquilien, weil sie in Verbindung mit jenen kirchenpolitischen Aktionen und Motiven ein etwas verändertes Gesamtbild ergeben.[22]

2. Basilius' Programm: Geistliche Kirchengemeinschaft ohne theologische Uniformität

Basilius gilt gemeinhin als ein besonderer Vorkämpfer für die Einheit der Kirche als solcher und für die Gemeinschaft zwischen Ost und West speziell.[23] Doch das darf man nicht ohne Differenzierung generalisieren. Sein ekklesiologischer Ansatz muß ebenso wie die kirchenpolitische Situation beachtet werden. Programmatisch orientierte er sein Bild der Kirche am Ideal der Urgemeinde und am Paulinischen Konzept

---

[19] Zu Meletius s. LOOFS 1903; DRECOLL 1996, 10-15; BRENNECKE 1988, 66-81; 173-178; 195-201; 232-234.

[20] Dazu s. z. B. HAUSCHILD 1980, 303-305; HAUSCHILD 1990, 17-23.

[21] Vgl. die oben in Anm. 3 genannte Literatur. Texte nach der Edition COURTONNE 1957-1966, Übersetzung nach HAUSCHILD 1973-1993. Hauptsächlich geht es dabei um folgende Briefe: BASILIUS, *Ep.* 66-70; 80; 82; 89-92; 120-121; 127-132; 138; 214-216; 239; 242-243; 253-256; 263.

[22] Die Datierung und Reihenfolge der jeweiligen Briefe sind in den Anmerkungen bei HAUSCHILD 1973-1993 im einzelnen begründet; vgl. die Übersichten ebd. I 234-244 und III 281-288.

[23] COURTONNE 1973, 307, bezeichnet dies im traditionellen Sinne als „la grande idée de son épiscopat, l'union des orthodoxes d'Orient avec ceux d'Occident".

von der Einheit des Leibes Christi.[24] Dorther gewann er das Prinzip der *koinōnía* (der Gemeinschaft in brüderlicher Liebe und in authentischem Glauben), welches für sein Denken und Handeln zum praktischen Maßstab wurde, allerdings nicht im Sinne einer pauschalen Theorie, sondern in jeweils konkreten kirchenpolitischen Zusammenhängen.[25]

Die entscheidende Aufgabe war für ihn die Durchsetzung einer nizänischen Orthodoxie gegenüber der Religionspolitik des Kaisers Valens. Weil die Kircheneinheit mit staatlicher Hilfe nicht erreichbar war, sollten alle Befürworter des Nizänums ihre Gemeinschaft miteinander bekräftigen, unabhängig von ihrer theologischen Herkunft und von den Einzelheiten ihrer trinitätstheologischen Gesamtkonzeption. Das betraf die Altnizäner und die Neonizäner sowie einen Teil der Homöusianer, die Schwierigkeiten hatten, das Nizänum voll zu akzeptieren. Da gab es seit 361 Konvergenzen, jedoch immer noch starke Differenzen. Der Aktionsradius für die geplante Koalitionsbildung war also begrenzt. Er umfaßte im wesentlichen nur die Provinzen der beiden Reichsdiözesen Pontus und Asia sowie die nördlichen Provinzen der Diözese Oriens, insgesamt ein Gebiet, bei dem Kappadokien eine besondere Rolle zufiel. Da für die gesamte Problematik das in Antiochia bestehende Schisma einen hohen Stellenwert besaß, bildete die Klärung der dortigen Situation eine besonders wichtige Aufgabe. Hier wirkte es sich als folgenreich aus, daß Basilius von vornherein uneingeschränkt für Meletius Partei ergriff. Damit war jene Einflußzone, um die nach 370 intensiv gekämpft wurde, gleichsam eine Ellipse mit den beiden Brennpunkten Cäsarea / Kappadokien und Antiochia / Syrien, insgesamt also nur ein Teil der östlichen Kirche.

Basilius hat sich bald nach Übernahme seines Bischofsamtes im Herbst 370 jener Aufgabe zugewandt, weil ihm die neue Würde größere Einflußmöglichkeiten als vorher bot. Nur ein untergeordneter Teilaspekt war dabei der Versuch, eine Verständigung mit dem Westen zu erreichen, und hier verband er anfangs eine Anregung des

---

[24] DE VRIES 1981, 55 bzw. 29: „Der Begriff der Einheit der Kirche, der ‚Koinonia', ist ohne Zweifel ein Schlüsselbegriff in der Ekklesiologie des hl. Basilius". Vgl. die Ausführungen bei FEDWICK 1979, 114-128; POUCHET 1992, 75-85; KOSCHORKE 1991, 239-283.

[25] ‚Einheit' (ἑνότης) und ‚Gemeinschaft' (κοινωνία) lassen sich bei Basilius trotz enger Zusammengehörigkeit in ihrer ekklesiologischen Bedeutung unterscheiden. ‚Einheit' der Kirche ist – entsprechend dem einen Leib Christi – ein dauerhafter Zustand, wie ihn die westlichen Gemeinden bzw. Bischöfe wegen ihrer ‚vollen Übereinstimmung' (συμφωνία) hinsichtlich der Trinitätslehre haben (so z. B. *Ep.* 91; ed. COURTONNE I 197,21). Dem kontrastiert die ‚Spaltung' oder ‚Zerrissenheit' der Kirche, die zwar nicht nur im Blick auf Häretiker wie die Arianer etc., sondern auch wegen des durch die dogmatische Nichtübereinstimmung der Bekenner des Nizänums entstandenen Gegensatzes zu beklagen ist (vgl. z. B. *Ep.* 66,2; *Ep.* 69,2; *Ep.* 92,3; ed. COURTONNE I 158,15f.; 164,32-37; 202,23-32). Konkretisiert wird dieser Sachverhalt durch die Verweigerung oder die Nichtexistenz von ‚Gemeinschaft' (vgl. z. B. *Ep.* 65; *Ep.* 82; ed. COURTONNE I 156,26-30; 184,9-17). Das Beispiel der Spaltung der Kirche in Antiochia mit dem Gegensatz dreier Nizänergemeinden illustriert das besonders signifikant und damit das Fehlen der Liebe als des Bandes der Einheit. Diese Liebe muß durch bestimmte Handlungen erwiesen werden, welche die Gemeinschaft zwischen einzelnen Kirchen / Gemeinden / Bischöfen demonstrieren: Fürbitten (z. B. *Ep.* 91), persönliche Kontakte durch Besuche und Briefe (z. B. *Ep.* 69,1; *Ep.* 95), gemeinsame Gottesdienste (z. B. *Ep.* 139,3), Beteiligung einzelner Bischöfe an Synoden der Nachbarprovinzen (z. B. *Ep.* 99,2), gemeinsame Synoden (z. B. *Ep.* 191), Eintracht in der Lehre (z. B. *Ep.* 29).

Athanasius mit jenem eigenen Konzept. Die Vorgänge können nur hypothetisch aus den Quellen (hauptsächlich den Basiliusbriefen) rekonstruiert werden, doch sie werden besser verständlich, wenn man ihre Vorgeschichte einbezieht.

Seit der Synode von Lampsakus 364 formierte sich im nördlichen Kleinasien (in den Diözesen Asia und Pontus) eine relativ große Koalition von Bischöfen, bisherigen Homöusianern und Homöern, die aus unterschiedlichen Gründen das von ihnen bislang abgelehnte Nizänum als dogmatische Basis für kirchenpolitische Gemeinsamkeit akzeptierten, wobei ihre trinitätstheologische Interpretation und Begründung unterschiedlich ausgeprägt war. Ihr Hauptinteresse war die Ablehnung des homöischen Reichsdogmas von 359 und die Abwehr der Kirchenpolitik des neuen Ostkaisers Valens, der dieses Dogma wieder zu allgemeiner offizieller Geltung bringen wollte. Bei dieser neuen Bewegung gab es nun eine interessante innovative Idee: Zur Verstärkung ihrer Position bemühte sie sich um Hilfe aus dem Westen; eine Delegation reiste – entweder im Herbst 365 oder im Frühjahr 366 – nach Italien, um die dortigen Bischöfe für eine Intervention bei dem Westkaiser Valentinian I. (nominell dem führenden Imperator) zu gewinnen.[26] Nun bestand aber keine Kirchengemeinschaft zwischen jener Gruppierung und dem Westen wegen der alten dogmatischen Differenz, die 342 auf dem gescheiterten Reichskonzil von Serdika zum Bruch geführt hatte. Unter maßgeblicher Mithilfe des römischen Bischofs Liberius kam eine Erklärung der Kirchengemeinschaft zustande, weil die kleinasiatischen Bischöfe (die Auftraggeber jener Delegation) das Nizänum von 325 feierlich bekräftigten, den Arianismus verwarfen und das neue Reichsdogma von 359/360 zusammen mit den westlichen Bischöfen verurteilten.[27] Das Ergebnis der Verhandlungen in Rom brachte also eine epochale kirchenpolitische Veränderung.

---

[26] Hierzu und zum folgenden s. die Berichte und Quellenzitate bei SOKRATES, *Historia ecclesiastica* IV 12,1-41 (*GCS.NF* 1: 238,6-243,11) und SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica* VI 10,3-12,3 (*GCS.NF* 4: 249,13-252,5), die sich in Einzelheiten unterscheiden. Die Initialzündung für die Aktion gab die Synode von Lampsakus (wohl im Sommer 364), bei deren Vorbereitung Basilius als Berater des Eustathius von Sebaste, seines Lehrers, maßgeblich mitwirkte; vgl. HAUSCHILD 1990, 17f., und DRECOLL 1996, 45; 143-146.

[27] So SOKRATES, *Historia ecclesiastica* IV 12,10-20, und SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica* VI 11,1-3, die schriftliche Erklärung der Bischöfe Eustathius von Sebaste, Silvanus von Tarsus und Theophilus von Castabala gegen Liberius von Rom (bei Sokrates mit beigefügtem Zitat des ganzen Nizänums). Die drei Bischöfe betonten, daß sie ihre Erklärung im Namen der Synoden von Lampsakus, Smyrna „und von verschiedenen anderen Orten" abgäben (SOKRATES, *Historia ecclesiastica* IV 12,10 und 18 [*GCS.NF* 1: 239,11f. und 240,19f.]). Liberius antwortete mit einer entsprechend förmlichen Erklärung in einem Brief an 64 namentlich erwähnte kleinasiatische Bischöfe und an alle „orthodoxen Bischöfe" im Osten als „geliebte Brüder und Mitdiener" (ebd. IV 12,22 [*GCS.NF* 1: 240,28-241,7]). Die Erklärung stellte die wechselseitige Übereinstimmung (ὁμόνοια, συμφωνία) zwischen östlichem und westlichem Episkopat hinsichtlich des Trinitätsdogmas fest. Etwas änigmatisch deutete sie an, die westlichen Bischöfe wollten den östlichen „helfen, die um gerechte Dinge bitten" (ebd. IV 12,34 [*GCS.NF* 1: 242,16f.]). Das dürfte den Versuch meinen, bei Kaiser Valentinian I. gegen Valens' Kirchenpolitik zu intervenieren (vgl. IV 12,4 [*GCS.NF* 1: 238,18f.], deutlich bei SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica* VI 10,4f. [*GCS.NF* 4: 249,21; 250,1f.]). An diese Taktik knüpfte Basilius später an; s. u. bei Anm. 65.

Jene Delegation bestand aus drei Bischöfen, mit denen Basilius persönlich und theologisch verbunden war, voran Eustathius von Sebaste, Metropolit der römischen Provinz Armenien. Das von ihr erzielte Ergebnis wurde im Herbst 366 auf einer Synode in Tyana, also in einer Stadt der Provinz Kappadokien, ratifiziert. Dabei spielte der Brief des Liberius an jene östlichen Bischöfe, der die Kirchengemeinschaft feststellte, eine wichtige Rolle; die Synode teilte ihn den mit ihr verbundenen kleinasiatischen Bischöfen in einem offiziellen Rundschreiben mit und bekräftigte ihrerseits die Feststellung der Kirchengemeinschaft mit Liberius und den Bischöfen Italiens, Afrikas, Galliens sowie Siziliens.[28] Vorsitzender der Synode von Tyana war der Metropolit Kappadokiens, Eusebius von Cäsarea, ein kirchlich völlig unerfahrener Politiker, der von Trinitätstheologie nichts verstand, der bei seiner Bischofswahl 362 noch nicht getauft war und wegen seiner Bedeutung für die Kommunalpolitik gekürt wurde. Man kann begründet vermuten, daß Basilius – als Presbyter in Cäsarea ohnehin dort der unentbehrliche Helfer seines Bischofs Eusebius – im Zusammenhang mit der Synode von Tyana und mit der Eustathius-Delegation eine wichtige Beraterrolle spielte. Auf jeden Fall war mit der Entscheidung von 366 ein wichtiges Element für seine spätere Kirchenpolitik als Bischof von Cäsarea gegeben: die Proklamation der Kirchengemeinschaft mit dem Westen auf der Basis des Nizänums.

Doch es ergab sich ein folgenreiches Problem. Die Teilnehmer der Tyana-Synode waren (nizänische) ‚Rechtshomöusianer', Bischöfe, mit denen Basilius mehr oder weniger eng verbunden war und die seinerzeit in Antiochia 363 unter Führung des Meletius von Antiochia dem ‚Koalitionsprogramm' des Athanasius von Alexandria zugestimmt hatten.[29] Sie bildeten vermutlich nur eine Minorität unter den kleinasiatischen Bischöfen. Dagegen verweigerte ein erheblicher Teil derselben (die ‚Linkshomöusianer') die Anerkennung des Nizänums bzw. des *homooúsios*, weswegen die

---

[28] Text-Regest bei SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica* VI 12,3 (*GCS.NF* 4: 251,20-252,5). (Bei einer Zwischenstation auf Sizilien hatte die Delegation um Eustathius auf einer Synode der dortigen Bischöfe die dogmatische Übereinstimmung bekräftigt; s. SOKRATES, *Historia ecclesiastica* IV 12,38 [*GCS.NF* 1: 242,32-243,1].)

[29] SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica* VI 12,2 (*GCS.NF* 4: 251,14-20) nennt Eusebius von Cäsarea, Athanasius von Ancyra, Pelagius von Laodicea, Zenon von Tyrus, Paulus von Emesa, Otreus von Melitene und Gregor von Nazianz d. Ä. „und viele andere, die das ὁμοούσιος zu respektieren beschlossen hatten in Antiochia während der Kaiserherrschaft Jovians". Damit ist der bei SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica* VI 4,6-11 berichtete und dokumentierte Beschluß einer von Meletius 363 in Antiochia veranstalteten Synode gemeint, die förmlich das Bekenntnis von Nizäa 325 und den „fremden" (d. h. unbiblischen) „Begriff ὁμοούσιος" akzeptierte, indem sie diesen als ὁμοούσιος κατ' οὐσίαν interpretierte (VI 4,9 [*GCS.NF* 4: 241,22-24]). Man kann eine solche Position als ‚Rechtshomöusianismus', nicht jedoch schon als Neonizänertum bezeichnen (vgl. dazu DRECOLL 1996, 16-20), muß allerdings hinzufügen, daß sie formal durchaus ‚nizänisch' sein wollte. Ihre Vertreter in Antiochia waren ehemalige Homöer wie z. B. Meletius, Acacius von Cäsarea / Palästina, Pelagius von Laodicea, Athanasius von Ancyra und ehemalige Homöusianer (s. die Liste bei SOKRATES, *Historia ecclesiastica* III 25,18 [*GCS.NF* 1: 227,1-11]). Sie entsprachen dem von einer alexandrinischen Synode unter Athanasius 362 formulierten Programm, welches ihre Annäherung an die (Alt-)Nizäner durch eine entgegenkommende Sprachregelung ermöglichte (Anerkennung des Nizänums, Gleichwertigkeit der Rede von einer *hypóstasis / ousía* und drei Hypostasen; vgl. HAUSCHILD 2000, 42, und TETZ 1975).

geplante gemeinsame Synode in Tarsus, die wohl der umfassenden Rezeption des Ergebnisses der Rom-Verhandlungen dienen sollte, nicht zustande kam.[30] Damit galt also die Geschäftsgrundlage der vereinbarten Kirchengemeinschaft mit dem Westen nur für einen kleinen Teil der Diözesen Asia und Pontus.

Analoge Probleme bestanden im Verhältnis der von Basilius und Meletius angeführten Gruppe der neuen (,rechtshomöusianischen') Nizäner zu den Altnizänern um deren Patriarchen Athanasius von Alexandria, den alten Verbündeten Roms und der Westkirche. Zwar war durch Athanasius' ,Koalitionsprogramm' von 362 und durch die dementsprechenden Beschlüsse jener Synoden von Antiochia, Lampsakus und Tyana eine sachliche Verständigung bzw. Annäherung gegeben, aber eine formelle Bekräftigung der Kirchengemeinschaft fehlte. Diese wurde nämlich entscheidend behindert durch das Schisma in Antiochia, weil Athanasius mit dem Bischof der Altnizänergemeinde Paulinus, nicht jedoch mit Meletius in förmlicher Kirchengemeinschaft stand.[31] Hier schien es, als könnte Basilius neue Wege zur Verständigung öffnen. Er war zum Zeitpunkt seiner Bischofswahl bereits allgemein bekannt als theologischer Schriftsteller und asketischer Theoretiker und Praktiker; deswegen kam er als interessanter Partner für Athanasius in Frage, zumal er in seiner Schrift gegen Eunomius sich auch an dessen Trinitätstheologie orientierte.[32]

Wer beim Briefwechsel die Initiative ergriff, bleibt aufgrund der Quellenlage unklar. Allgemein wird in der Forschung angenommen, es sei Basilius gewesen.[33] Wenn man von dessen stilistischen Eigenheiten her, die sich generell bei der ersten Kontaktaufnahme durch einen Brief zeigen, urteilt, dann kommt von den sechs Briefen an Athanasius (*Ep.* 61; 66; 67; 69; 80; 82) nur *Ep.* 80 als Beginn in Betracht. Dieser Brief enthält den allgemeinen Hinweis, Athanasius möge für Basilius – und auch für dessen Gesinnungsfreunde? – weiterhin Fürbitte leisten und ihm weiterhin Briefe schreiben.[34]

---

[30] Schon auf der Synode in Lampsakus 364 zeigte sich vermutlich deren Opposition; vgl. DRECOLL 1996, 145f. Sie hielten mit etwa 34 Bischöfen aus der Asia 367 eine Synode in Antiochia / Karien, verwarfen den Begriff *homoousios* (vielleicht jedoch nicht das Nizänum?) und bekräftigten die Zweite Antiochenische Formel von 341 als ihr Programm; vgl. SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica* VI 12,4 (*GCS.NF* 4: 252,6-12).

[31] Auf der alexandrinischen Synode von 362 (s. Anm. 29) hatte Athanasius mit dem sogenannten *Tomus ad Antiochenos* eine Verständigung angebahnt; vgl. TETZ 1975; MARTIN 1996, 542-565. Zur Kirchengemeinschaft mit Paulinus s. auch SCHWARTZ 1960, 49. Noch im Jahre 372 bedauerte Athanasius, daß seine Bemühung um Kirchengemeinschaft mit Meletius erfolglos geblieben war; so BASILIUS, *Ep.* 89,2 (ed. COURTONNE I 193,21-194,8).

[32] Nachweise bei DRECOLL 1996, 118-129.

[33] Zur Frage der Chronologie plädiert FORLIN PATRUCCO 1988, 267f., für diese Reihenfolge: BASILIUS, *Ep.* 82 als Beginn, dann *Ep.* 66, *Ep.* 69 und 67, *Ep.* 80. Eine intensive Begründung mit Textinterpretation fehlt jedoch. Vgl. dagegen POUCHET 1992, 237-268.

[34] Einleitend wird Athanasius als Patron derer angesprochen, „die wir alle ... auf Deinen schützenden Beistand (προστασίαν) vertrauen" (BASILIUS, *Ep.* 80; ed. COURTONNE I 181,2-4). Typisch für die Eröffnung einer Briefbeziehung ist Basilius' Hinweis: „Deshalb höre nicht auf, für unsere Seelen zu beten und sie durch Briefe zu ermuntern" (ebd.; ed. COURTONNE I 181,9f.). Daraus kann man schließen, daß Athanasius die Korrespondenz eröffnet hat, denn sonst ergibt der Hinweis auf weitere Briefe keinen Sinn. In keinem der anderen Briefe findet sich eine analoge Ausführung.

Das Stichwort Fürbitte verweist darauf, daß Athanasius voraussetzte, es bestünde Kirchengemeinschaft zwischen ihm und Basilius. In der Tat dürfte diese durch die oben erwähnte Entscheidung der Tyana-Synode 366 und durch Basilius' klares Bekenntnis zum Nizänum fundiert gewesen sein; sie bezog sich nicht allein auf dessen Person, sondern auf ihn als Metropoliten von Kappadokien, stand also in einem weiteren kirchenpolitischen Zusammenhang.

Dieser Aspekt spielte die entscheidende Rolle in den folgenden Kontakten, die Basilius aufgrund akuter Gefährdung initiierte: Vermutlich im Frühjahr 371 begann der Präfekt des Ostens Modestus mit verschiedenen staatlichen Aktionen, um die Opposition der Nizäner auszuschalten. Das stärkte die Position der Homöer und der – das Nizänum ablehnenden – Linkshomöusianer. Deswegen wandte sich Basilius an Athanasius (*Ep.* 82) mit dem Vorschlag, dieser sollte durch ein Rundschreiben an die Neonizäner der Diözese Oriens die Kirchengemeinschaft mit ihnen konstatieren; er selber wollte das Einigungsdokument unter seinen Freunden zwecks Unterschrift zirkulieren lassen, um möglichst viele einzubinden.[35] Athanasius reagierte einerseits positiv, andererseits wies er Basilius darauf hin, er müßte zur gewünschten Stärkung der Nizänerposition im Osten „die Übereinstimmung mit den westlichen Bischöfen" herbeiführen.[36] Dieser Hinweis war wohl in Athanasius' eigenen Erfahrungen aus der Zeit seiner Bedrängnis durch die Religionspolitik des Kaisers Konstantius begründet, denn der westliche Episkopat hatte ihm damals entscheidend geholfen. Nun ging es darum, Hilfe gegen die Fortsetzung von Konstantius' Politik durch den Ostkaiser Valens zu finden.

---

[35] Der nächste Brief des Basilius an Athanasius nach *Ep.* 80 muß *Ep.* 82 sein: Die derartige Situationsschilderung knüpft an diejenige von *Ep.* 80 an, und zwar in dramatisierender Steigerung, veranlaßt wohl durch konkrete Bedrängnis (vgl. ed. COURTONNE I 184,1-19). *Ep.* 82 setzt keinen voraufgehenden Brief des Athanasius voraus, sondern betont, daß Basilius sich – auf dem Hintergrund der kirchlichen Spaltungen – initiativ an diesen wende, weil „jetzt alles Gesunde im Glauben bei uns ehrlich zur Gemeinschaft (κοινωνίαν) und Vereinigung mit den Gleichgesinnten strebt" (ed. COURTONNE I 185,23-25).

[36] So die Formulierung in BASILIUS, *Ep.* 66,1 (ed. COURTONNE I 157,18f.). Basilius leitete sie mit der Bemerkung ein, auch er „wüßte schon längst", daß dies der einzige Weg sei, den Kirchen im Osten zu helfen (ebd.; ed. COURTONNE I 157,15f.). Daraus ist zu schließen, daß der Vorschlag von Athanasius kam. Basilius spielte dabei auf seine Erfahrung mit der Delegation von 366 an (s. o. Anm. 26-30), und er verwies auf die Notwendigkeit, das Schisma in Antiochia mit Athanasius' Hilfe zu beseitigen (ebd.; ed. COURTONNE I 158,3-15). Daraus ergaben sich allerdings wegen der Meletius-Frage erhebliche Probleme im Kontakt zwischen Basilius und Athanasius. Daß dieser der Bitte von *Ep.* 82 um einen Rundbrief an die kleinasiatisch-pontischen Neonizäner in der Tat nachkam, ist durch Basilius' spätere Bemerkung in *Ep.* 204,6 vom Jahre 375 belegt, wonach er einen „Brief des seligsten Vaters Athanasius" besitze, der die Kirchengemeinschaft für alle postuliert habe, welche „von der Häresie der Arianer her übertreten und den nizänischen Glauben bekennen" wollten (ed. COURTONNE II 179,25-31). Dazu paßt Basilius' Schilderung in *Ep.* 69,1, wonach Athanasius seinen Bruder Petrus mit Briefen an die pontisch-kappadokischen Gemeinden entsandte, um deren Einigung zu fördern (ed. COURTONNE I 161,4-15).

Basilius nahm jenen Hinweis dergestalt auf, daß er Athanasius – wohl im Spätsommer oder im Frühherbst 371 – bat, den Kontakt zum Westen durch eine alexandrinische Delegation zu vermitteln.[37] Er schickte seine diesbezügliche Korrespondenz durch den antiochenischen Presbyter Dorotheus, einen Vertrauten des Meletius, nach Alexandria, damit er von dort nach Rom fahren sollte. Doch als dieser im Spätherbst 371 dort eintraf, war der Schiffsverkehr bereits eingestellt, und er mußte bis zum Frühjahr warten. Er sollte zwei Texte überbringen, ein von Basilius verfaßtes Memorandum an den gesamten westlichen Episkopat und einen Begleitbrief an Bischof Damasus von Rom als den Sprecher der Westkirche.[38] Das Memorandum schilderte die bedrängte Lage der östlichen Nizäner angesichts staatlicher Unterdrückung und bat um die Entsendung einer westlichen Delegation. Es setzte offenkundig voraus, daß Kirchengemeinschaft zwischen beiden Gruppierungen bestünde.[39] Der Zweck der Aktion wurde nur angedeutet; man kann annehmen, daß der Westen durch eine Demonstration der Kirchengemeinschaft den östlichen Nizänern einen stärkeren innerkirchlichen und politischen Rückhalt geben sollte. (Das erinnert an die Bedeutung, die die Bekundung der geistlichen Gemeinschaft in vorkonstantinischer Zeit besaß.) Der Brief an Damasus diente wohl dazu, diesen zu bewegen, geeignete Personen für die Delegation auszuwählen. Von einem Primat Roms im Blick auf Jurisdiktion oder Lehre war überhaupt keine Rede; derartiges hätte auch nicht in Basilius' ekklesiologisches Konzept gepaßt. Er wandte sich ja nicht primär an Rom, sondern an die ganze Westkirche, und daß er zusätzlich auch an Damasus schrieb, dürfte die genannten organisatorischen Gründe gehabt haben. Doch das Memorandum und der Begleitbrief erreichten ihre Adressaten gar nicht, weil sie in Alexandria liegenblieben.

Mit der Aktion überkreuzte sich nämlich eine andere, vom Westen ausgehende. In Alexandria traf mit wiedereröffnetem Schiffsverkehr im Frühjahr 372 der Mailänder Diakon Sabinus ein, welcher mit einem für die Nizäner der Diözese Oriens bestimm-

---

[37] An seine einleitende Bemerkung in *Ep.* 66,1 (s. o. Anm. 36) knüpfte Basilius die Bitte: „Entsende einige Männer aus der heiligen, Dir unterstellten Kirche (*sc.* Alexandria) ... zu den Bischöfen im Westen". Diese sollten um eine „Hilfe" bitten, die in *Ep.* 66 nicht näher spezifiziert wird (ed. COURTONNE I 157,32-35). Vermutlich hat Athanasius auf diese Bitte mit der Empfehlung reagiert, Basilius und dessen Gesinnungsfreunde müßten selber die Initiative ergreifen. Das zeigt der spätere Hinweis in *Ep.* 69,1 auf die Gesandtschaft des Dorotheus nach Alexandria und Rom (ed. COURTONNE I 162,20-33 mit der Korrektur bei HAUSCHILD 1990, 205f. Anm. 314).

[38] Den Vorgang bzw. den Plan dazu skizziert BASILIUS, *Ep.* 68 (an Meletius; ed. COURTONNE I 160f.). Das dort erwähnte „Memorandum" dürfte *Ep.* 242 (ed. COURTONNE III 65-67) sein; der Brief an Damasus ist nicht erhalten, wohl aber das Konzept dazu (ed. COURTONNE I 164-166: *Ep.* 70). Vgl. zum Ganzen und zur Datierung HAUSCHILD 1990, 28f. Anm. 69; 204f. Anm. 305-309; 206f. Anm. 320-323, und HAUSCHILD 1993, 212 Anm. 276-281.

[39] Basilius begründete in *Ep.* 242,1 seine Bitte um eine Delegation mit dem Hinweis auf die enge „Verbindung im Geist" (ed. COURTONNE III 66,24f.). Diese Voraussetzung war nur dann sinnvoll, wenn er beanspruchte, daß die im Jahre 366 deklarierte Kirchengemeinschaft (s. o. Anm. 28f.) auch für ihn als Nachfolger des Eusebius von Cäsarea und generell für den neonizänischen Episkopat des Ostens gültig wäre.

ten Schreiben die Beschlüsse einer römischen Synode vom Sommer 371 überbrachte.[40] Da dort 93 Bischöfe aus Italien und Gallien unter Leitung von Damasus von Rom und Valerian von Aquileja aufgrund einer Anordnung des Westkaisers Valentinian zusammengekommen waren, handelte es sich um eine offizielle Reichssynode für den westlichen Teil. Dem politischen Status der Synode entsprach ihr bedeutsames Ziel, die Beschlüsse der (Teil-)Reichssynode von Ariminum 359, also das homöische Dogma, durch eine erneute Bekräftigung des Nizänums rückgängig zu machen. Demgemäß faßte jenes Schreiben den Inhalt des Bekenntnisses von 325 – über den Wortlaut hinausgehend – in der Aussage zusammen, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist wesenseins wären, und es gebrauchte mit dem Wortlaut des Nizänums die problematischen Begriffe *ousía* und *hypóstasis* im Sinne der westlichen Ein-Hypostasen-Lehre als identisch.[41] Es forderte abschließend, diejenigen östlichen Bischöfe, „die sich als katholisch betrachten", auf, zusammen mit dem Westen das in jenem Sinne interpretierte Nizänum anzuerkennen und sich von der Gemeinschaft mit Andersdenkenden zu trennen. Das bedeutete, daß auch der Osten das Dogma von 359 eliminieren sollte, entsprach also generell dem Programm, welches die dortigen Neonizäner ja ohnehin seit 363 verfolgten. Dies wollten die westlichen Bischöfe entweder nicht wahrhaben, oder sie wollten die im Jahre 366 von den Kleinasiaten bekundete Zustimmung zum Nizänum ergänzen lassen durch die abendländische und athanasianische Interpretation.

Nun mußte Basilius seine unerledigte Aktion vom Vorjahr auf die veränderten Umstände einstellen.[42] Insofern traf es sich gut, daß Dorotheus nicht mit dem Memorandum nach Italien abgereist war, sondern daß er im Frühjahr 372 aus Alexandria zurückkehrte und den Mailänder Sabinus nach Cäsarea mitbrachte. Denn dieser konnte Basilius über die Situation im Westen informieren und umgekehrt einen Überblick sowohl über die bedrängte äußere Lage als auch über die theologische Position der östlichen Neonizäner erhalten.[43] Schon im Vorjahr hatte Basilius gegenüber Meletius

---

[40] Die lateinische Abschrift des Originals (mit dem Schlußvermerk „Ich, Sabinus, Mailänder Diakon, Gesandter, habe dies nach dem authentischen Wortlaut gegeben") ist ediert bei SCHWARTZ 1936, 19f. (Vgl. *PL* 13: 347-349.) Eine fast wortgetreue Übersetzung bietet THEODORET, *Historia ecclesiastica* II 22,2-12 (*GCS.NF* 5: 147,1-150,8); eine davon etwas abweichende Übersetzung findet sich bei SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica* VI 23,7-15 (*GCS.NF* 4: 266,3-268,12). Zur Interpretation vgl. SCHWARTZ 1960, 67f., und RICHARD 1949, 179-185.

[41] Im lateinischen Original könnte dies Problem verdeckt sein durch die im Griechischen doppeldeutige Formulierung, daß man Vater, Sohn und Heiligen Geist glauben müßte als von „einer Gottheit, einer Kraft, einer Gestalt (figurae), einer Substanz (unius substantiae)" (ed. SCHWARTZ 1936, 19,24f.). Die Übersetzung bei THEODORET, *Historia ecclesiastica* II 22,7 (*GCS.NF* 5: 148,8f.) stellt letzteren Begriff voran (μιας οὐσίας), bezogen auf Vater und Sohn, und fügt hinzu, daß auch der Heilige Geist τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως sei. Woher diese Abweichung stammt, muß offen bleiben; erst sie bringt einen manifesten Gegensatz gegen die neonizänische Unterscheidung zwischen οὐσία und ὑπόστασις.

[42] Er bezeugt, daß das römische Synodalschreiben an Athanasius ging und von diesem an ihn durch Sabinus weitergeleitet wurde (BASILIUS, *Ep.* 89,1 und 90,1; ed. COURTONNE I 193,15; 194,4; 195,14f.). Basilius nahm am Inhalt keinerlei Anstoß und pries es als „ein Zeugnis gesunden Glaubens", d. h. der Orthodoxie (*Ep.* 90,1; ed. COURTONNE I 194,5f.).

[43] Das geht aus BASILIUS, *Ep.* 90,1 (ed. COURTONNE I 185,15-17) hervor.

angeregt, sie sollten ein von möglichst vielen Bischöfen zu unterzeichnendes Memorandum an den Westen schicken; dieser Text kam jetzt zustande, unterzeichnet von 32 Bischöfen (darunter etlichen Metropoliten), gerade auch solchen, die schon früher Kontakte zum Westen besaßen.[44] Meletius war an einem solchen Vorgehen jetzt besonders interessiert, weil er im Frühjahr 372 aus Antiochia vor dem kaiserlichen Zugriff fliehen mußte und sich ins Exil auf sein armenisches Landgut zurückzog.[45] Er ergänzte Basilius' Konzept um einen entscheidenden Punkt: Der Westen sollte nicht nur seine Solidarität durch eine Delegation bekunden, sondern eine größere Anzahl von Bischöfen schicken, die zusammen mit den östlichen Neonizänern eine förmliche Synode abhalten sollten. Deren Zweck sollte eine „Wiederherstellung der Ordnung" sein, die drei Elemente enthielt: die Bekräftigung des Nizänums, die Ausschaltung der Häresie sowie die Herstellung von Frieden in der Kirche.[46] Das bedeutete konkret nicht nur eine förmliche Außerkraftsetzung des homöischen Reichsdogmas, sondern auch eine Beseitigung des Schismas in Antiochia.[47] Der erste und der zweite Punkt stellten eine Reaktion auf die Forderung der römischen Synode vom Vorjahr dar (demgemäß war ja das Memorandum an die Bischöfe in Italien und Gallien adressiert). Doch der dritte Punkt war eine für den Westen unmögliche Zumutung, weil er die Anerkennung des Meletius als des einzig rechtmäßigen Bischofs von Antiochia sowie eine Distanzierung von der altnizänischen Gemeinde um Paulinus von Antiochia implizierte.

Die Problematik wurde durch einen wesentlichen formalen Aspekt verschärft. Das oben erwähnte römische Synodalschreiben von 371 hatte eine ausdrückliche Bekräftigung des Nizänums samt Verwerfung der Häresie als Zeichen der Katholizität und damit als Vorbedingung der Kirchengemeinschaft gefordert; es hatte die Frage offengelassen, in welcher Form die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft ausgedrückt werden sollte. Die Forderung nach Begründung ihrer Orthodoxie übergingen Meletius und Basilius mit Stillschweigen, indem sie schlicht ihr Nizänertum voraussetzten, welches gegenüber dem Westen bekräftigen zu müssen ein Affront war. Doch ihr Vorschlag, im Osten eine gemeinsame Synode mit Westbischöfen zu veranstalten, mußte ebenfalls als Zumutung wirken, weil er das voraussetzte, was nach Meinung des Westens erst festzustellen war, nämlich die Möglichkeit der Kirchengemeinschaft.

Basilius dürfte diese Problematik erkannt haben. Daraus erklärt sich, warum er jenem Memorandum (welches Sabinus auf seiner Rückreise nach dem Westen mitneh-

---

[44] Dieses seit dem Herbst 371 vorbereitete Memorandum ist BASILIUS, *Ep.* 92 (ed. COURTONNE I 198-203); vgl. dazu und zu der Namensliste der 32 Bischöfe HAUSCHILD 1990, 216f.

[45] Zur Datierung s. HAUSCHILD 1990, 29f.

[46] Zum Stichwort ‚Synode' und zu den drei Elementen s. BASILIUS, *Ep.* 92,3 (ed. COURTONNE I 202,20-23).

[47] Letzteres wird nicht direkt ausgesprochen: Der kirchliche Frieden soll dadurch zustande kommen, daß die Synode „die Gleichgesinnten zur Eintracht zusammenführt" (BASILIUS, *Ep.* 92,3; ed. COURTONNE I 202,22f.). Das deckt sich mit Basilius' Hinweis an Athanasius über die Bereinigung der Situation in Antiochia unter Leitung des Meletius (*Ep.* 67; ed. COURTONNE I 159f.).

men sollte) zwei persönliche Briefe beifügte. Ein Brief ging an den Metropoliten Valerian von Aquileja, der zuvor an Basilius geschrieben und dadurch seine Gemeinschaft mit ihm bekundet hatte.[48] In allgemeinen Worten bat ihn der Cäsareenser darum, „daß von euch das Glaubensbekenntnis dem Osten erneuert wird" (das heißt die Geltung des Nizänums), und zwar als Vergeltung für das, was der Westen vom Osten empfangen hätte (mit Hinweis darauf, daß das Christentum ursprünglich aus dem Osten gekommen wäre, damit so ein westliches Überlegenheitsbewußtsein eingeschränkt werden könnte).[49] Basilius ließ offen, welche Form die Hilfeleistung des Westens haben sollte. Sein zweiter Brief war an die Gesamtheit der westlichen Bischöfe adressiert und könnte faktisch an Damasus von Rom als deren Sprecher gegangen sein.[50] Daß Basilius nicht wie im Vorjahr direkt an diesen schrieb, obwohl er zusammen mit Valerian der Absender jenes westlichen Synodalbriefes war, ist bemerkenswert.

An diesem Brief (*Ep.* 90) fällt das Folgende auf. Wie Basilius schon in seinem persönlichen Memorandum vom Vorjahr (*Ep.* 242) vorausgesetzt hatte, daß im Grunde Kirchengemeinschaft zwischen den Westbischöfen und den östlichen Neonizänern bestünde, so äußerte er sich jetzt genauer darüber: Da beide durch „die Gemeinschaft (κοινωνίᾳ) im Geist geeint" wären, müßten die westlichen Kirchen die östlichen „in den Zusammenklang (συμφωνίαν) des einen Leibes aufnehmen".[51] Basilius statuierte also die dogmatische Übereinstimmung, womit er implizit die Forderung nach Bekundung seiner Orthodoxie zurückwies, und bat um eine Demonstration der also fundierten Kirchengemeinschaft. Wenn er einleitend auf seine Verbindung mit Athanasius hinwies, dann war das eine diplomatisch geschickte Andeutung dahingehend, daß derjenige, der im Osten mit diesem alten Bündnispartner des Westens Gemeinschaft hätte, dies auch im Blick auf den Westen beanspruchen könnte. Doch die Schwierigkeit lag darin, daß eine solche Schlußfolgerung für den Westen nicht zwingend war, weil die Gemeinschaft mit Athanasius wohl für Basilius, nicht aber für Meletius und viele andere Bischöfe galt. Daraus erklärt sich der Umstand, daß Basilius dem gemeinsamen Memorandum zwei persönliche Briefe beifügte. Daß jene Demonstration der Gemeinschaft durch eine Synode erfolgen sollte, sagte er persönlich nicht;

---

[48] Valerian von Aquileja firmierte im römischen Synodalschreiben (s. o. Anm. 40) unter den Absendern als zweiter hinter Damasus von Rom. Daß er von sich aus – aus nicht erkennbaren Gründen – Basilius einen persönlichen Brief durch Sabinus übermitteln ließ, bezeugt Basilius' Antwort *Ep.* 91 (ed. COURTONNE I 197,3f.; 10-14 ebenfalls die Tatsache, daß Valerian ihm seine Fürbitte [s. o. Anm. 25] und Verbundenheit bekundete).

[49] BASILIUS, *Ep.* 91 (ed. COURTONNE I 198,25-27).

[50] BASILIUS, *Ep.* 90 (ed. COURTONNE I 194-196). Basilius unterscheidet in *Ep.* 89,1 (an Meletius) seinen eigenen, durch Sabinus zu übermittelnden Brief an die Bischöfe im Westen (= *Ep.* 90) von einem „zweiten Schreiben", welches Meletius als eine Art Synodalschreiben verfassen soll (= *Ep.* 92; ed. COURTONNE I 193,15-20). *Ep.* 90 nimmt Bezug auf das westliche Synodalschreiben vom Vorjahr (s. o. Anm. 42).

[51] BASILIUS, *Ep.* 90,1 (ed. COURTONNE I 195,30-32). Basilius stimmte ausdrücklich den Beschlüssen der römischen Synode zu (ebd.; ed. COURTONNE I 196,29-32), d. h. der Aufhebung des homöischen Dogmas und der Verurteilung des Auxentius von Mailand.

er ließ ihre Form offen und sprach allgemein davon, der Westen sollte dem bedrängten Osten eine Stärkung zukommen lassen. Hier war er vorsichtiger als Meletius, denn eine rein kirchliche Ost-West-Synode ohne staatlichen Rückhalt war angesichts von Kaiser Valens' Religionspolitik ein riskantes Unternehmen.

Die drei durch Botendienst des Mailänders Sabinus überbrachten Briefe (*Ep.* 90 / 91 und das Memorandum *Ep.* 92) dürften im Frühjahr 372 abgegangen und noch im Sommer desselben Jahres in Rom und Aquileja eingetroffen sein. Der Westen reagierte zunächst nicht; vermutlich fand irgendeine Beratung statt, was einige Zeit beansprucht haben dürfte. Erst ein Jahr später, im Sommer 373, erging die Antwort aus Rom. Damasus schickte das allgemeine Memorandum und Basilius' Brief zurück und forderte eine schriftliche Erklärung im Sinne des Synodalbeschlusses von 371.[52] Schon die Tatsache, daß diese Sendung durch den antiochenischen Presbyter Euagrius zugestellt wurde (der sich längere Zeit in Italien aufgehalten hatte), war ein Ausdruck der Kritik, denn Euagrius gehörte zur Altnizänergemeinde des Paulinus von Antiochia, war also ein strikter Gegner des Meletius. Wenn Basilius die Rücksendung der östlichen Schreiben mit dem Bemerken kommentierte, sie hätten „den penibleren Leuten dort" nicht gefallen, dann dürfte er Damasus' Hinweis auf den oben skizzierten kirchenrechtlichen Sachverhalt der nicht bestehenden Kirchengemeinschaft gemeint haben.[53] Dann gab auch die Wiederholung der römischen Forderung einen Sinn, der Osten sollte sich über seine Stellung zum Nizänum erklären. Aus einer anderweitigen Bemerkung des Basilius kann man weiter schließen, daß Damasus sich weigerte, Meletius als rechtmäßigen Bischof von Antiochia anzuerkennen.[54]

Mit dieser Abfuhr war der – 371/372 durch eine akute Notlage motivierte – Versuch, Hilfe aus dem Westen zu bekommen, im Jahre 373 gescheitert. Basilius unternahm in dieser Richtung einige Zeit lang nichts mehr.

---

[52] Das geht aus BASILIUS, *Ep.* 138,2 (vom Herbst 373) hervor: Der Antiochener Euagrius „ist jetzt aus Rom zurückgekehrt und verlangt von uns einen Brief, der das von jenen" (d. h. Damasus bzw. den westlichen Bischöfen) „Geschriebene wortwörtlich enthält. Die unsrigen (erg.: Schreiben / γράμματα) aber brachte er uns wieder zurück, weil sie angeblich den penibleren Leuten dort nicht gefielen" (ed. COURTONNE II 55,10-56,2). Jenes westliche Diktat einer dogmatischen Erklärung dürfte in dem Fragment *Non nobis* vorliegen (Text bei SCHWARTZ 1936, 22f.). Dieses reagiert kühl auf den Wunsch der Adressaten nach „Trost" – das einleitende Stichwort von *Ep.* 92,1. Es gibt wie das römische Synodalschreiben von 371 eine Interpretation des Nizänums, allerdings inhaltlich etwas anders akzentuiert und für die östlich-neonizänische Position durchaus akzeptabel.

[53] Der von Basilius hier kritisch gebrauchte Begriff ἀκριβέστεροι impliziert die ‚Genauigkeit' (ἀκρίβεια) hinsichtlich der Beachtung rechtlicher und dogmatischer Normen. Basilius spricht in *Ep.* 156,2 von der „Genauigkeit des Mannes", d. h. des Damasus (ed. COURTONNE II 83,19f.).

[54] So in BASILIUS, *Ep.* 156,1f. (ed. COURTONNE I 81,1-83,35).

3. Endgültiges Scheitern der Verständigung mit dem Westen 375

Erst eine kritische Zuspitzung der kirchenpolitischen Lage, die ihn auch persönlich bedrohte, veranlaßte Basilius zu einer neuen Initiative, das heißt zu einer zweiten Aktion. Im Winter 374/375 eröffnete der neue Leiter der Diözese Pontus, der kaiserliche Vicarius Demosthenes, eine systematische Kampagne, um in seinem Hoheitsgebiet die Kircheneinheit im Sinne von Valens' Programm gewaltsam durchzusetzen. Er organisierte die Ausschaltung der renitenten Nizäner vor allem in den Provinzen Kappadokien und Armenien. Mit Hilfe der Homöer und der Pneumatomachen, formal also im kirchenrechtlichen Sinne aufgrund von Synodalbeschlüssen korrekt verfahrend, ließ er einige Nizäner aus ihren Bistümern vertreiben, darunter auch Basilius' Bruder Gregor aus Nyssa.[55] Demosthenes wollte Basilius ebenfalls absetzen, doch dazu bedurfte er der ausdrücklichen Zustimmung des Kaisers, weil Valens dem Cäsareenser Metropoliten aus verschiedenen Gründen wohlgesonnen war. Der Vicarius reiste extra im Januar / Februar 375 an den in Antiochia weilenden Kaiserhof, hatte aber keinen Erfolg. So konnte er nur den Klerus von Cäsarea dadurch schikanieren, daß er ihm die bisherigen Steuerprivilegien entzog.[56] Wenn Basilius verschont blieb, dann lag das wohl nicht allein an Valens' Sympathie für ihn, sondern auch daran, daß einflußreiche Freunde in der engsten Umgebung des Kaisers für ihn eintraten.[57] Dennoch sah es im Frühjahr 375 so aus, als würden die Homöer und Pneumatomachen mit staatlicher Hilfe die gesamte Diözese Pontus in ihre Hand bekommen. In den Diözesen Asia, Oriens und Thracia besaßen sie ohnehin schon die Majorität.

Diese bedrohliche Situation war für Basilius der Grund, warum er sich erneut an den Westen wandte. Folgender Anlaß dürfte ihn dabei motiviert haben: Sein nach Thrakien verbannter Freund Eusebius, Bischof von Samosata, hatte – vermutlich im Winter 374/375 – Besuch von einem westlichen Presbyter namens Sanctissimus bekommen, der anschließend nach Kappadokien weitergereist war.[58] Sanctissimus hatte

---

55 Zur Person des Demosthenes und zu den Bischofsabsetzungen s. die Angaben bei HAUSCHILD 1993, 7-9.

56 Vgl. BASILIUS, *Ep.* 237,2 (ed. COURTONNE III 56,12-15); zur Interpretation s. HAUSCHILD 1993, 8 Anm. 21.

57 So z. B. Sophronius, der *Magister officiorum* (d. h. der ‚Innenminister') und Aburgius, der *Quaestor sacri palatii* (d. h. der Generalminister für die Verwaltungsorganisation). Zu ihnen s. HAUSCHILD 1990, 180 Anm. 167; 181 Anm. 172.

58 Dazu und zum folgenden s. BASILIUS, *Ep.* 120; *Ep.* 121; *Ep.* 129,3; *Ep.* 132; *Ep.* 239,2; *Ep.* 253-256 (ed. COURTONNE II 25f.; 26f.; 27f.; 41f.; III 60f.; 94-98). Sanctissimus war Presbyter in einer Gemeinde des Westens; vgl. HAUSCHILD 1993, 210f. Anm. 261; 222 Anm. 391; POUCHET 1992, 528-532. Sein Auftrag könnte wie eine bloße Dublette zu der in Anm. 52 genannten durch Euagrius übermittelten Botschaft des Damasus von Rom wirken. Er unterschied sich davon jedoch durch Sanctissimus' mündlichen Bericht (s. *Ep.* 120), den Basilius in *Ep.* 253-256 als erfreuliche Mitteilung hinsichtlich der Situation in Antiochia charakterisierte. Wenn er die „Liebe und Einstellung des ganzen Westens" gegenüber den mit Meletius verbundenen antiochenischen Presbytern bekundete (so *Ep.* 253), dann konnte das kaum durch Damasus veranlaßt worden sein, der mit dieser Gruppierung gerade keine Kirchengemeinschaft haben wollte. Darum dürften andere Westbischöfe – vermutlich um Valerian von Aquileja – diese durch Sanctissimus mitgeteilte Initiative veranlaßt haben.

offenbar eine im Westen aufgesetzten ‚Denkschrift' bei sich als Vorlage oder Anregung für ein Memorandum der östlichen Bischöfe an den Westen. In formaler Hinsicht erinnerte das an Damasus' oben skizzierte, durch Euagrius überbrachte Forderung; doch es wirkte atmosphärisch besser, weil Sanctissimus es mit erfreulichen Berichten aus dem Westen verband. Eusebius von Samosata unterstützte dieses Vorhaben gegenüber Basilius, und daraufhin fertigte dieser – trotz grundsätzlicher Abneigung, nach den schlechten Erfahrungen sich nochmals an den Westen zu wenden – einen Entwurf an, den er Meletius zuschickte, damit dieser die endgültige Fassung herstellte, die Basilius bei den verbündeten Bischöfen zwecks Unterzeichnung zirkulieren lassen wollte. Mit dem so zustande gekommenen Memorandum reiste Sanctissimus – ausgerüstet mit einigen Empfehlungsbriefen des Basilius an östliche Kollegen – im Verlauf des Sommers 375 durch Armenien, Mesopotamien und Syrien. Für die Identifikation jenes Textes findet sich in Basilius' Brief an Meletius der Hinweis, man sollte gegenüber dem Westen ein neues Thema ansprechen: daß die dortigen Bischöfe nicht leichtfertig „Gemeinschaft (κοινωνίας) mit Besuchern aus dem Osten aufnehmen ... und sich nicht jeden zum Bundesgenossen machen, der ein Glaubensbekenntnis unterschreibt".[59] Diese Bemerkung zielte auf Eustathius von Sebaste und Theophilus von Castabala, die sich im Jahre 365 bzw. 366 – wie oben ausgeführt – in Rom gegenüber Liberius zum Nizänum bekannt und damit eine Erklärung der Kirchengemeinschaft erlangt hatten. Die beiden Linkshomöusianer waren inzwischen die Führer der sogenannten „Pneumatomachen".[60] Der Westen war also mit Bischöfen offiziell verbunden, die nunmehr (im Jahre 375) das Nizänum stark problematisierten oder sogar direkt ablehnten.[61] Eustathius und die Pneumatomachen dürften mit dieser Westverbindung im kirchenpolitischen Kampf gegen Basilius und die Neonizäner argumentiert haben.[62] Jedenfalls bildete der Sachverhalt, weil er im Zusammenhang mit der akuten Bedrohung durch Demosthenes stand, für Basilius den Ansatzpunkt, sich zusammen mit seinen Freunden erneut an den Westen zu wenden, allerdings mit geänderter Zielsetzung.

Wie im Jahre 372 so verfuhr man auch 375 doppelgleisig: mit einem persönlichen Schreiben des Basilius (*Ep.* 243) und mit dem von längerer Hand vorbereiteten Memorandum aller Bischöfe (*Ep.* 263).[63] Diese Feststellung ergibt sich aus der Rekonstruktion der Umstände, die mit den beiden Briefen zusammenhängen. *Ep.* 263, ein berühmter Text, ist von der Forschung bisher fast einhellig auf das Jahr 377 datiert worden, ohne jedoch sinnvoll in die historischen Zusammenhänge eingeordnet wor-

---

[59] So BASILIUS, *Ep.* 129,3 (ed. COURTONNE II 41,14-18).

[60] Zu Eustathius vgl. HAUSCHILD 1982 und unten bei Anm. 74 sowie Basilius' Bemerkungen in *Ep.* 263. Zu Theophilus vgl. *Ep.* 130,1; *Ep.* 244,2; *Ep.* 245 (ed. COURTONNE II 42,17; III 76,39; 83f.) und HAUSCHILD 1993, 218 Anm. 348.

[61] Vgl. z. B. BASILIUS, *Ep.* 99,3; 130,1 (ed. COURTONNE I 216,7-13; II 42,13-18).

[62] Vgl. Basilius' Anspielung in *Ep.* 263,3 (ed. COURTONNE III 124,31-34).

[63] Texte: ed. COURTONNE III 68-73 und 121-126; vgl. die Übersetzung und Interpretation bei HAUSCHILD 1993, 83-87; 116-118; 212-214; 227-230.

den zu sein. Da dieser Brief wohl von Sanctissimus und Dorotheus zusammen überbracht wurde, ist das ein Indiz für die chronologische Einordnung, weil kurze Zeit vor diesem Akt Dorotheus alleine in Rom gewesen war, um ein Schreiben des Basilius zu überbringen.[64] Daraus läßt sich für die Verhandlungen mit dem Westen folgern: Bevor jenes allgemeine Memorandum (*Ep.* 263) abgeschickt wurde, hatte Basilius im Mai 375 einen persönlichen Brief an die italischen und gallischen Bischöfe (*Ep.* 243) durch den inzwischen zum Presbyter beförderten Dorotheus gesandt und darin seinen allgemeinen Hilferuf von 372 erneuert, diesem aber eine interessante Zuspitzung gegeben, die an die alte Aktion von 365 bzw. 366 anknüpfte: Die Adressaten sollten bei dem Westkaiser Valentinian I. intervenieren und ihm die Situation im Osten mit der Verfolgung der Nizäner und mit dem Anwachsen der Häresie schildern.[65] Basilius hoffte also darauf, daß Valentinian seine Neutralitätspolitik gegenüber der Kirche im trinitarischen Streit bei seinem jüngeren Bruder Valens durchsetzen könnte. Allerdings sah er auch die Schwierigkeiten und schlug für den Fall, daß eine solche Einflußnahme über den Kaiser unmöglich wäre, vor, die Westbischöfe sollten eine Delegation in den Osten schicken, die sich direkt über die desolate Lage informieren könnte. Den Plan einer gemeinsamen Synode oder einer Demonstration der Kirchengemeinschaft nahm Basilius nicht noch einmal auf; das wäre angesichts des Debakels von 373 unklug gewesen.

Seinen Brief überbrachte Dorotheus wohl im Juli 375 dem römischen Bischof Damasus; der Presbyter reiste über Thrakien zurück und kam etwa Anfang September 375 wieder nach Cäsarea. Er brachte ein Schreiben des Damasus mit, über welches Basilius nur soviel bemerkt, es hätte für ihn eine solche Abfuhr enthalten, daß er den hochmütigen Römer besser nicht gebeten hätte.[66] Möglicherweise kann jenes Schreiben mit einem anderweitig überlieferten Damasus-Brief identifiziert werden.[67] Eine schlüssige Erklärung, warum Basilius es als so unerträglich empfand, gibt der überlieferte Text allerdings nicht her, doch er ermöglicht einige begründete Vermutungen. Damasus deklarierte wie schon im Synodalschreiben von 371 als Voraussetzung der Kirchengemeinschaft eine Zustimmung zur nizänischen Trinitätslehre; allerdings erwähnte er diesmal das Nizänum nicht direkt, sondern gab eine kurze Skizze der Lehre von der einen οὐσία (mit dem griechischen Begriff im lateinischen Text!) und den drei *personae*. Die Formulierung bot für Basilius keinerlei inhaltlichen Anstoß, hatte er

---

[64] Vgl. BASILIUS, *Ep.* 239,2 (ed. COURTONNE III 60,1-6) und dazu HAUSCHILD 1993, 210 Anm. 260 (Chronologie der Dorotheus-Reise).

[65] Dazu und zum folgenden s. BASILIUS, *Ep.* 243,1 (ed. COURTONNE III 68,20-69,26).

[66] Vgl. BASILIUS, *Ep.* 239,2 (ed. COURTONNE III 60,9-12) und zur Interpretation HAUSCHILD 1993, 211 Anm. 263. Es muß dabei beachtet werden, daß Basilius seine *Ep.* 243 – wie seinerzeit das Memorandum *Ep.* 92 – nicht nur an die italischen Bischöfe (als deren Vertreter Damasus agieren konnte), sondern auch an die gallischen adressiert hatte, nicht jedoch – wie *Ep.* 90 – zusätzlich an die durch Valerian von Aquileja repräsentierten illyrischen Bischöfe (vgl. dazu *Ep.* 89,1). Es gibt allerdings keinen Hinweis in *Ep.* 239, daß Dorotheus *Ep.* 243 auch den Galliern zugestellt hat. Vielleicht erfolgte solches durch Sanctissimus; s. u. Anm. 72.

[67] Dem Fragment *Ea gratia*, ediert bei SCHWARTZ 1936, 20f. (vgl. auch *PL* 13: 350). Am Schluß wird der Presbyter Dorotheus als Überbringer des Schreibens genannt (ed. SCHWARTZ 1936, 21,31f.).

doch in seinem Brief zwecks Abwehr der Arianer und Pneumatomachen ähnliches geschrieben.[68] Seiner Zustimmung gewiß sein konnten auch die von Damasus hinzufügten Sätze über die ewige Dauer der Eigenexistenz der drei trinitarischen Personen und über die vollkommene Menschheit des inkarnierten Gottessohnes, die sich implizit gegen Marcell von Ancyra und Apollinaris von Laodicea richteten.

Was Basilius so sehr verletzte, muß in dem nicht erhaltenen Eingangsteil von Damasus' Schreiben gestanden haben. Der erhaltene Text bietet einen Hinweis. Denn Damasus nahm das von Basilius in der Einleitung von dessen Brief (*Ep.* 243) programmatisch gebrauchte Bild vom Leib Christi und dessen Gliedern auf (womit der Cäsareenser die von ihm als bestehend vorausgesetzte Gemeinschaft illustrieren wollte), und zwar mit einer abwehrenden Bemerkung: Wer unserem Glauben (das heißt der oben erwähnten trinitätstheologischen Ausführung) folgt, der ist unser Verbündeter; „ein andersfarbiges (bzw. unpassendes) Glied verunstaltet den Leib. Diesen Leuten (his) gewähren wir Gemeinschaft (communionem), weil sie in allem das Urteil (sententiam) billigen. Es darf nicht sein, daß der reine Glaube verschiedenen Farben angenäht wird".[69] Was ist damit gemeint? Wer sind „diese Leute"? Der Kontext gibt dafür ein Indiz, wenn Damasus unmittelbar im Anschluß an die zitierte Passage davor warnt, die kanonische Ordnung bei Ordinationen zu mißachten. Denn das ist mit dem zusammen zu sehen, was Basilius in einem späteren Brief vom Herbst 376 über die Situation in Antiochia schreibt.[70] Dort beriefen sich die Anhänger des Paulinus auf ein westliches Schreiben, welches ihnen die legitime Bischofsgewalt über die antiochenische Kirche einräumte; darin wurde eine Trinitätslehre vorgetragen mit ausdrücklicher Verwendung des griechischen Begriffs οὐσία und betont, Vater, Sohn und Geist seien eins dem Subjekt nach, aber drei vollkommene Personen. Das war die altnizänische Ein-Hypostasen-Lehre, wie sie der Westen vertrat.

Von diesem Sachverhalt her dürften die oben zitierten Bemerkungen in Damasus' Schreiben an Basilius zu verstehen sein. Da Rom 376 den antiochenischen Altnizänern die Kirchengemeinschaft förmlich erklärte, dürfte diese Allianz ein Jahr zuvor bereits durch Verhandlungen angebahnt gewesen sein. Man kann also begründet vermuten, daß Damasus darauf Basilius hingewiesen hat mit der Bemerkung über diejenigen, die sein Urteil (*sententia*) akzeptieren, und daß er deshalb – und wegen der unkanonischen Bischofsweihe – Meletius abgelehnt hat. Damasus dürfte auf die Gemeinsamkeit des Bekenntnisses mit der Paulinusgemeinde hingewiesen und Basilius eine Abweichung von der nizänischen Lehre (mit dem Bild der unpassenden Farbe) vorgeworfen haben. Im Klartext hieß das Ganze: Aus kirchenrechtlichen und dogmatischen Gründen erklärte der Bischof von Rom eine Kirchengemeinschaft mit den Neonizänern um

---

[68] Vgl. DAMASUS, Fragm. *Ea gratia* (ed. SCHWARTZ 1936, 20,25-21,1): „unius divinitatis, unius usiae dicimus trinitatem ..., tres tamen adseramus esse personas"; zur ähnlich formulierten Gottheit des Heiligen Geistes ed. SCHWARTZ 1936, 21,16f. Dazu s. BASILIUS, *Ep.* 243,4 (ed. COURTONNE III 72,16-25).

[69] DAMASUS, Fragm. *Ea gratia* (ed. SCHWARTZ 1936, 21,23-26).

[70] DAMASUS, Fragm. *Ea gratia* (ed. SCHWARTZ 1936, 21,26-29). Vgl. BASILIUS, *Ep.* 214,1 und 3-4 (ed. COURTONNE II 202,3-11 und 204,17f.; 205,1-6); ferner *Ep.* 216 (ed. COURTONNE II 207f.).

Basilius und Meletius für unmöglich. Dies bezeichnete Damasus ausdrücklich als *iudicium*, das heißt als richterliche Entscheidung, worin für ihn ein Anspruch auf den Jurisdiktionsprimat mitgesetzt gewesen sein mochte. Angesichts dessen mußte seine Schlußbemerkung über die Bemühungen zur Beseitigung des von Dorotheus geschilderten Unrechts wie Hohn klingen.

Zur Interpretation von Damasus' Antwort auf Basilius' *Ep.* 243 paßt die Notiz, jener habe zusammen mit dem nach Rom geflüchteten Petrus von Alexandria, dem Nachfolger des Athanasius, in einer Unterredung mit Dorotheus die beiden Neonizänerführer Meletius von Antiochia und Eusebius von Samosata als Arianer bezeichnet.[71] Dieser Affront zeigte, daß für Rom die alte Situation der dogmatischen Konfrontation (mit dem westlichen Unverständnis für die origenistisch-eusebianische Lehrtradition) fortbestand. Daß die von ihm als Häretiker Deklarierten zusammen mit Basilius und ihren anderen neonizänischen Freunden immer wieder bekräftigt hatten, auf dem Boden des Nizänums zu stehen, spielte für Damasus offenkundig keine Rolle. Er hatte dekretiert, daß zwischen Rom und den Neonizänern keine Gemeinschaft bestehen könnte.

Damit war im Sommer 375 auch der zweite Versuch des Basilius, Hilfe aus dem Westen zu bekommen, gescheitert. Dieser Versuch war ja gegenüber Damasus insofern grundsätzlich gerechtfertigt, als Basilius für seine Person als Metropolit von Kappadokien in der Nachfolge des Eusebius von Cäsarea die durch Liberius von Rom 366 diesem bekundete Kirchengemeinschaft auch für sich beanspruchen konnte. Es blieb aber noch das von Sanctissimus angeregte, von vielen Bischöfen des Ostens während des Sommers 375 unterzeichnete Memorandum, welches mit *Ep.* 263 zu identifizieren ist. In einer Weise, die nach der zweiten Abweisung durch Damasus von Rom völlig unangebracht war, reagierte dieser Text positiv auf ein von den Adressaten „durch die geliebtesten Mitpresbyter"[72] übersandtes Schreiben, welches sich in tröstlichen Worten über die Lage im Osten geäußert hatte. Ebensowenig paßte der Inhalt zu Damasus' Haltung. Denn der von Basilius konzipierte Text forderte nicht weniger als einen förmlichen Synodalbeschluß der Westkirche allein zu dem Zweck, diejenigen östlichen Theologen als Häretiker zu verurteilen, mit denen Rom bisher offiziell Kirchengemeinschaft hatte, nämlich Eustathius von Sebaste als Pneumatomachen, Apollinaris von Laodicea wegen seiner Christologie und Paulinus von Antiochia als Anhänger der Lehre Marcells von Ancyra. Dies sollte den Kirchen im Osten öffentlich bekannt gegeben werden, wohl deswegen, weil die Verurteilung des Eustathius

---

[71] Das schrieb Basilius in *Ep.* 266,2 (ed. COURTONNE III 135,1-12) an Petrus, der in Rom war, als Dorotheus ein entsprechendes östliches Schreiben überbrachte. Eine solche Abfuhr paßte zu Damasus' Reaktion auf *Ep.* 243: Kirchengemeinschaft mit „Ariomaniten" wie Meletius und Eusebius war schlechterdings ausgeschlossen.

[72] Wenn man diese nicht für ansonsten unbekannte westliche Kleriker halten will, bleibt eigentlich nur die Identifizierung mit Dorotheus und Sanctissimus. Das bedeutet, daß beide im Sommer 375 in den Westen reisten (ersterer nach Rom, letzterer vielleicht nach Gallien) und von dort ein grundsätzlich zur Kirchengemeinschaft tendierendes Schreiben an Basilius und dessen Freunde mitbrachten.

für Basilius eine Hilfe in seinem Kampf gegen die Pneumatomachen bedeutete und weil die Absage an die Altnizäner um Paulinus und Apollinaris für Meletius bei der Beseitigung des antiochenischen Schismas nützlich war.[73] Diese Attacke gegen Damasus' bisherige Politik in der Frage der Kirchengemeinschaft bedeutete für die übrigen Westbischöfe eine schwere Zumutung, die freilich in Basilius' Optik dadurch gerechtfertigt gewesen sein dürfte, daß der von Sanctissimus repräsentierte Episkopat sich zuvor mindestens im Blick auf Antiochia entgegenkommend geäußert hatte.[74]

Es gibt bei Basilius keinerlei Zeugnis dafür, daß jenes Memorandum irgendeine Reaktion oder gar ein positives Echo fand. Eine Strategie zur Herstellung der Kircheneinheit im Osten und der Kirchengemeinschaft der dortigen Neonizäner mit dem Westen konnte wohl kaum gegen die Politik Roms verwirklicht werden. Basilius' zwei Unionsversuche von 372 und 375 waren somit gescheitert. Sie resultierten nicht, wie oft angenommen worden ist, aus einer grundsätzlich-allgemeinen Bemühung um Kircheneinheit seinerseits, sondern aus spezifisch-konkreten kirchenpolitischen Bedrängnissen in Kappadokien und Antiochia. Sie scheiterten, weil in Rom die Bereitschaft fehlte, auf die veränderte dogmatische Situation im Osten positiv zu reagieren.

Auch in der letzten Phase des trinitarischen Streits wurde also manifest, daß die zwar postulierte, aber kaum in praktischer Gemeinsamkeit realisierte Kircheneinheit faktisch nicht bestand. Roms Verweigerung der Kirchengemeinschaft mit Basilius und Meletius illustrierte das, und die politische Aufteilung des Reiches förderte die kirchliche Auseinanderentwicklung, die im übrigen durch theologische und kulturelle Differenzen bedingt war. Die Kirchenspaltung war auch eine Folge der staatlichen Religionspolitik seit Konstantius II., weil das Kaiseramt sich als ungeeignet zur Gewährleistung der Kircheneinheit erwies. Die kirchenpolitische Divergenz zwischen Valentinian I. und Valens verschärfte die Gegensätze zwischen den dogmatischen Parteiungen und förderte die unterschiedliche Entwicklung in Ost und West. Eine neue staatlich geförderte Reichssynode, welche die Einheit hätte dekretieren sollen, war illusorisch und wurde daher von niemandem betrieben. Basilius' und Meletius' Versuch, stattdessen eine Demonstration der Kirchengemeinschaft seitens aller Nizäner zu bewerkstelligen (womöglich mit einer rein kirchlichen Gesamtsynode), blieb erfolglos. Erst durch Theodosius' I. Kirchenpolitik kam es mit den beiden von Meletius geleiteten Synoden – der kirchlichen Zusammenkunft in Antiochia 379 und dem Reichskonzil in Konstantinopel 381 – zu einem Neubeginn.[75]

---

[73] Vgl. dazu oben Anm. 58.

[74] Basilius, *Ep.* 263,2 propagiert eine öffentliche Kundgebung, möglichst durch eine Synode vorbereitet; in *Ep.* 263,3-5 werden unterschiedliche Attacken vorgetragen, am schärfsten gegen Eustathius, relativ milde gegen Apollinaris und ambivalent im Blick auf Paulinus wegen dessen Duldung von Marcell-Anhängern.

[75] Vgl. dazu die Zusammenfassung bei Hauschild 2000, 47-49, und Ritter 1999, 206-214.

Bibliographie

Quellen

BASILIUS VON CAESAREA, *Epistulae*

SAINT BASILE, *Lettres*. Texte établi et traduit par Y. COURTONNE, 3 tomes, Paris 1957 / 1961 / 1966.

BASILIUS VON CÄSAREA, *Briefe*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von W.-D. HAUSCHILD, 3 Bde. [I.-III. Teil] [= *BGL* 3; 32; 37], Stuttgart 1973-1993.

EUSEBIUS, *De ecclesiastica theologia*

EUSEBIUS, *Über die kirchliche Theologie*. Herausgegeben von E. KLOSTERMANN, durchgesehen von G.C. HANSEN, in: *Eusebius Werke* IV [= *GCS* Eusebius IV], 3., erg. Auflage, Berlin 1991, 61-182.

EUSEBIUS, *De vita Constantini*

EUSEBIUS, *Über das Leben des Kaisers Konstantin*. Herausgegeben von F. WINKELMANN [= *GCS* Eusebius I/1], Berlin ²1991.

SOKRATES, *Historia ecclesiastica*

SOKRATES, *Kirchengeschichte*. Herausgegeben von G.C. HANSEN. Mit Beiträgen von M. ŠIRINJAN [= *GCS.NF* 1], Berlin 1995.

SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica*

SOZOMENUS, *Kirchengeschichte*. Herausgegeben von J. BIDEZ. Eingeleitet, zum Druck besorgt und mit Registern versehen von G.C. HANSEN [= *GCS.NF* 4], 2., durchgesehene Aufl., Berlin 1995.

THEODORET, *Historia ecclesiastica*

THEODORET, *Kirchengeschichte*. Herausgegeben von L. PARMENTIER. Dritte, durchgesehene Auflage von G.C. HANSEN [= *GCS.NF* 5], Berlin 1998.

Studien

AMAND DE MENDIETA 1963

E. AMAND DE MENDIETA, Basile de Césarée et Damase de Rome, in: J.N. BIRDSALL / R.W. THOMSON (ed.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of R.P. Casey*, Freiburg 1963, 122-166.

ANDRESEN 1971

C. ANDRESEN, *Die Kirchen der alten Christenheit* [= *Die Religionen der Menschheit* 29/1-2], Stuttgart u. a. 1971.

BRENNECKE 1988

H.-CH. BRENNECKE, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche* [= *Beiträge zur Historischen Theologie* 73], Tübingen 1988.

BROX 1985

N. BROX, Das Papsttum in den ersten drei Jahrhunderten, in: M. GRESCHAT (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte* XI, Stuttgart 1985, 25-42.

CASPAR 1930

E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* I, Tübingen 1930.

CORNEANU 1969

E. CORNEANU, Les efforts de saint Basile pour l'unité de l'église, in: *Verbum Caro* 23 / Nr. 90 (1969), 43-67.

COURTONNE 1973

Y. COURTONNE, *Un témoin du IVe siècle oriental. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris 1973.

DRECOLL 1996

V.H. DRECOLL, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner* [= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 66], Göttingen 1996.

ERNST 1896

V. ERNST, Basilius' des Großen Verkehr mit den Occidentalen, in: *ZKG* 16 (1896), 626-664.

FEDWICK 1979

P.J. FEDWICK, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea* [= *Studies and Texts* 45], Toronto 1979.

FORLIN PATRUCCO 1988

M. FORLIN PATRUCCO, Basilio di Cesarea e Atanasio di Alessandria: ecclesiologia e politica nelle lettere episcopali, in: *Mémorial Dom Jean Gribomont* [= *Studia ephemeridis ‚Augustinianum'* 27], Roma 1988, 253-270.

GRIBOMONT 1975

J. GRIBOMONT, Rome et l'Orient. Invitations et reproches de S. Basile, in: *Seminarium* 15 (1975), 336-354.

HAUSCHILD 1980

W.-D. HAUSCHILD, Basilius von Caesarea, in: *TRE* 5 (1980), 301-313.

HAUSCHILD 1982

W.-D. HAUSCHILD, Eustathius von Sebaste, in: *TRE* 10 (1982), 547-550.

HAUSCHILD 1986

W.-D. HAUSCHILD, Die theologische Begründung der Kircheneinheit im frühen Christentum, in: W.-D. HAUSCHILD / C. NICOLAISEN / D. WENDEBOURG (Hg.), *Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit. FS G. Kretschmar*, Stuttgart 1986, 9-42.

HAUSCHILD 1990

W.-D. HAUSCHILD, Einleitung, in: BASILIUS VON CÄSAREA, *Briefe* I [= *BGL* 32], Stuttgart 1990, 1-31.

HAUSCHILD 1993

W.-D. HAUSCHILD, Einleitung, in: BASILIUS VON CÄSAREA, *Briefe* III [= *BGL* 37], Stuttgart 1993, 1-29.

HAUSCHILD 2000

W.-D. HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Gütersloh ²2000.

JOANNOU 1972
P.P. JOANNOU, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert* [= *Päpste und Papsttum* 3], Stuttgart 1972.

KOSCHORKE 1991
K. KOSCHORKE, *Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea* [= *Paradosis* 32], Freiburg/Schweiz 1991.

LÖHR 1986
W. LÖHR, *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts*, Witterschlick/Bonn 1986.

LOOFS 1898
F. LOOFS, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe*, Halle 1898.

LOOFS 1903
F. LOOFS, Meletius von Antiochien, in: *RE* 12 (1903), 552-558.

MARTIN 1996
A. MARTIN, Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV[e] siècle (328-373) [= *Collection de l'École Française de Rome* 216], Roma 1996.

NAGL 1948a
A. NAGL, Valens 3, in: *Paulys Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* II 7/2 (1948), 2097-2137.

NAGL 1948b
A. NAGL, Valentinian I., in: *Paulys Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* II 7/2 (1948), 2158-2204.

PIÉTRI / PIÉTRI 1996
CH. und L. PIÉTRI (Hg.), *Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*. Dt. Ausgabe bearbeitet von TH. BÖHM [= *Die Geschichte des Christentums* 2], Freiburg/Basel/Wien 1996.

POUCHET 1992
R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance* [= *Studia ephemeridis ‚Augustinianum'* 36], Rom 1992.

RICHARD 1949
M. RICHARD, Saint Basile et la mission du diacre Sabinus, in: *AnBoll* 67 (1949), 178-202.

RITTER 1999
A.M. RITTER, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: C. ANDRESEN / A.M. RITTER (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* I, Göttingen [2]1999, 99-283.

ROUSSEAU 1994
P. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea* [= *The Transformation of the Classical Heritage* 20], Berkeley/Los Angeles/Oxford 1994.

SCHÄFER 1909
J. SCHÄFER, *Basilius' des Großen Beziehungen zum Abendlande*, Münster 1909.

SCHWARTZ 1959
E. SCHWARTZ, Die Sammlung des Theodosius Diaconus, in: E. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* III: *Zur Geschichte des Athanasius*, Berlin 1959, 30-72.

SCHWARTZ 1936
E. SCHWARTZ, Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX, in: *ZNW* 35 (1936), 1-23.

SCHWARTZ 1960
E. SCHWARTZ, Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts, in: E. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* IV: *Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts*, Berlin 1960, 1-110.

SIEBEN 1979
H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* [= *Konziliengeschichte*, B 1], Paderborn 1979.

TAYLOR 1973
J. TAYLOR, St. Basil the Great and Pope St. Damasus, in: *DR* 91 (1973), 186-203.

TETZ 1975
M. TETZ, Über nikäische Orthodoxie. Der sogenannte Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien, in: *ZNW* 66 (1975), 194-222.

ULRICH 1994
J. ULRICH, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums* [= *PTS* 39], Berlin/New York 1994.

DE VRIES 1974
W. DE VRIES, Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert, in: *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974), 114-144.

DE VRIES 1981
W. DE VRIES, Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus, in: *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981), 55-86 (auch gedruckt in: A. RAUCH / P. IMHOF [Hg.], *Basilius, Heiliger der Einen Kirche*, München 1981, 29-56).

WITTIG 1912
J. WITTIG, *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I. und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten* [= *KGA* 10], Breslau 1912.

WOJTOWYTSCH 1981
M. WOJTOWYTSCH, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461) [= *Päpste und Papsttum* 17], Stuttgart 1981.

JOANNOU 1972
P.-P. JOANNOU, [illegible]
Papsttum 3), Stuttgart 1972.

[illegible]
[illegible]
nes (= *Paradosis* 32), Freiburg/Schweiz 1991.

LÖHR [illegible]
W. LÖHR, *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte* [illegible]

LOOFS 1898
[illegible]

LOOFS 1903
F. LOOFS, Meletius von Antiochien, in: *RE* 12 (1903), 552-558.

MARTIN 1996
A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle* [illegible] *de l'École française de Rome* 216), Rome 1996.

NAGL [illegible]
A. NAGL, [illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible] 1996
[illegible]

[illegible]
[illegible] *ephemerides „Augustinianum"* 56), Rom 1996.

RICHARD 1949
M. RICHARD, Saint Basile et la mission du diacre Sabinus, in: *AnBoll* 67 (1949), 178-202.

RITTER 1989
A.M. RITTER, Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: C. ANDRESEN/A.M. RITTER (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* I, Göttingen ²1989, 99-283.

ROUSSEAU 1994
P. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea* (= *The Transformation of the Classical Heritage* 20), Berkeley/Los Angeles/Oxford 1994.

SCHÄFER 1909
J. SCHÄFER, *Basilius' des Großen Beziehungen zum Abendlande*, Münster 1909.

SCHWARTZ 1959
E. SCHWARTZ, Die Sammlung des Theodosius Diaconus, in: E. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* III: *Zur Geschichte des Athanasius*, Berlin 1959, 30-72.

Aus einem Funken das himmlische Licht
Gedanken zur Ekklesiologie Gregors von Nazianz

Christoph Hartmann

1. *Sentire ecclesiam*

Die Festschrift zum 60. Geburtstag Hugo Rahners fragte seinerzeit (1961) weniger nach der „theoretischen Ekklesiologie" in der Lehre der Väter als nach ihrer existentiellen Aneignung im „Daseinsvollzug", nicht was Kirche sei, sondern wie sie erlebt sei, war als Thema gestellt. Es sollten, so Vorgrimler in der Einführung, vor allem „Menschen zu Wort kommen", die „als individualistisch" gälten; die an „neuralgischen Punkten" der Kirchengeschichte für die „Fülle der Möglichkeiten" einstanden, „kirchlich zu sein".[1] So war, was die Patristik betrifft, von Pachomius die Rede und selbstverständlich von Augustinus;[2] der größte Individualist unter den Vätern – derjenige, der Kirche zwar denken, aber nicht erleben konnte, ohne den heftigsten Schmerz zu empfinden, blieb, nur am Rande berührt, stumm.[3] Daran hat sich wenig geändert: auch im folgenden war Gregor von Nazianz ein undankbares Objekt für die ekklesiologische Forschung, für die Erbauung erst recht. Camelots Überblick im Handbuch der Dogmengeschichte findet in der griechischen Theologie des 4. und 5. Jahrhunderts insgesamt nur die „traditionellen Bilder" der Kirchenmetaphorik, bei Gregor großenteils nicht einmal die;[4] die protestantische Forschung stimmt damit überein: „Im Osten wird die Ekklesiologie über den im 3. Jh. erreichten Stand hinaus kaum systematisch weiterentwickelt", es fehle „die äußere Nötigung, eine umfassende Lehre von der Kirche zu entwerfen";[5] als Muster gilt, wie üblich, die 18. *Katechese* des Cyrill von Jerusalem, dazu einiges von Gregor von Nyssa, Basilius, Chrysostomus – der Nazianzener wird nicht eigens erwähnt, genausowenig wie im Kirchenartikel des Katechismus der Katholischen Kirche, der mit vielen Väterzitaten geschmückt ist, und, mit einer Ausnahme, in der vatikanischen Konstitution *Lumen Gentium*.[6] Das

---

1 Daniélou / Vorgrimler 1961, 7f.

2 Vgl. Bacht 1961; Ratzinger 1961.

3 Vgl. Bouyer 1961; von Gregor heißt es knapp, er stelle ins Zentrum der Kirche das Mönchtum (Bouyer 1961, 112).

4 Vgl. Camelot 1970. Auf der Liste der Kirchenmetaphern des 4. Jahrhunderts ist Gregor ganz selten genannt (33f.).

5 May 1989, 223f.

6 Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche* 1993, Credo, Artikel 9 (§§ 748-975); in der *Constitutio dogmatica de ecclesia ‚Lumen gentium'* ist Gregor, wie es scheint, nur einmal zitiert (*Or.* 2,22 in Art. 28 zum Priestertum des Neuen Bundes).

Werk, welches beide Texte wesentlich inspiriert hat, Rahners *Symbole der Kirche*,[7] zitiert ihn zwar, aber selten, und als Hauptzeugen nie; in der schönen Anthologie *Mater Ecclesia*,[8] welche den „Lobpreis der Kirche aus dem ersten christlichen Jahrtausend" (Untertitel) versammelt, fehlt Gregor ganz. Nicht verwunderlich daher, daß, nach einigen älteren Aufsätzen,[9] bisher nur Bellini eine Monographie zur Nazianzenischen Ekklesiologie geschrieben hat;[10] Sigurd Bergmanns Gregor-Buch von 1995 bespricht sie auf wenigen Seiten, die freilich zum Besten gehören, was zum Thema gesagt ist.[11]

2. Chimäre und Dompteur

Vielleicht geht aber das ekklesiologische Desinteresse auf Gregor selber zurück? In den *Definitiones minus exactae*, einem virtuosen Versuch, die ganze Natur- und Heilsgeschichte in 267 Trimetern und rund 220 Begriffen zu komprimieren (und zwar vom ‚Gott' der Weltschöpfung bis zum ‚Wurm' des Jüngsten Gerichts),[12] kommen nach der zentralen ‚Menschwerdung'[13] zwar Volk – Tempel – Opfer – Tisch – Priestertum – Mysterium – Charisma – Prophetie und Evangelium zur Sprache, nicht aber, als *ekklesía*, die Kirche – und das, obwohl zuvor selbst für ‚Rausch' neben ‚Kater' und ‚Trunkenheit' Platz war.[14] Ekstatische Kirchenmystik aber, wie sie Rahner im Gefolge von Methodius und Ambrosius entwickelt, trifft Gregors nüchternen Geschmack auch im übrigen Werk nicht. Von ganz wenigen Andeutungen abgesehen (die allerdings zeigen, daß er mit den Topoi, die er *nicht* verwendet, vertraut ist), spielen bei ihm die ‚vier Grundbilder' der ekklesialen Symboltheologie[15] kaum eine Rolle: er ist, auf der einen Seite, zu sehr praktischer Philosoph, um Allegoriker zu sein, auf der anderen Seite zu

---

[7] RAHNER 1964.

[8] RAHNER 1944.

[9] MICHAUD 1904; KARMIRIS 1958; MURAILLE 1968; ferner zu Gregor: MERSCH 1951, I 440-452 („il cherche dans le christianisme l'endroit qui touche la vie personelle": 442), BODIN 1966, 116 u. ö.; vgl. auch die Arbeiten zum Kirchenbegriff des Basilius, vor allem KOSCHORKE 1991, passim, s. Index 396; SCAZZOSO 1975, 222f. mit Anm. 236; FEDWICK 1979, XVI.

[10] BELLINI 1970; vgl. TRISOGLIO 1996, 295-297 („Ecclesiologia") und 297-304 („Sacerdozio").

[11] BERGMANN 1995, 217-224 (zum „Geist der Vergemeinschaftung" und der „Harmonie der Geist-Gemeinschaft").

[12] Gregors *Definitiones minus exactae*, griechisch Ὅροι παχυμερεῖς, erscheinen als *Carmen morale* 34 in *PG* 37: 946-964.

[13] Die Wendung καὶ τἀπὶ τούτοις (Menschwerdung, Auferstehung, Himmelfahrt) δεῦρό μοι σκεψώμεθα (*PG* 37: 961, Vers 222) markiert die Zäsur deutlich.

[14] *PG* 37: 953 findet man die Definition von μέθη (Trunkenheit), παροινία (Hybris im Rausch), κραιπάλη (Kater).

[15] Vgl. RAHNER 1964, 8: (1) der Mutterschoß des Christuslebens, (2) die Kirche als Jungfrau auf dem Mond in ihrer bräutlichen Beziehung zur Sonne Christus, (3) der Quell des lebendigen Wassers, (4) das Schiff des Heils. Zur Lunar- und Sonnentheologie bei Gregor vgl. auch KERTSCH 1980, besonders 173 und 211-213.

sehr Biblizist.[16] Er spricht von der Kirche als Mutter und, im Gefolge des Paulus, von der Kirche als Braut;[17] aber gegen die Versuchung, die *Sponsa-Verbi*-Allegorie in allzu zölibatären Farben auszumalen, ist er, anders als mancher moderne ‚Kirchenvater', gefeit.[18] Er spricht, wiederum mit Paulus, von der „Fülle der Kirche" und von der Kirche als „Leib"; was sich aber meistens daran knüpft, ist nicht kosmologische Spekulation, sondern die Sorge, daß der Leib Christi in den antihäretischen Kämpfen zerreißt.[19] Das praktische Interesse bestätigt, *cum grano salis*, der statistische Befund: *ekklesia-*, insgesamt 232mal bei Gregor, wird ganz überwiegend in kirchen*politischem* Kontext verwendet, vor allem in den Briefen (meist im Sinn von ‚Gemeinde') und den Lobreden auf die großen Praktiker seiner Zeit; in den liturgischen Festreden fast nie: die Weihnachtspredigt, ein prägnantes Kompendium der Heilsgeschichte (*Oratio* 38), erwähnt die Kirche genausowenig wie die *Definitionen*.[20] Der Kirchenleib selbst gleicht aber einem „Tier, das aus vielen Tieren zusammengesetzt ist, vielfältig und polymorph", eine „anomale und befremdliche Natur" – er ist gleichsam die Inkorporation der platonischen Seele in ihrer vielfachen Zerrissenheit, die nur der Philosophenkönig, das heißt: der Priester, in einer ständischen Ordnung zähmen und bändigen kann (*Oratio* 2,44). In diesem Sinn ist Kirche, ist der Leib Christi, als politische Größe für den nicht allegorisierenden, aber platonisierenden Praktiker Gregor nichts als eine „Chimäre"; wer sie zu dressieren (τιθασσεύειν) vermag, ein kluger – Dompteur.[21]

---

[16] Zu einzelnen Topoi bei Gregor vgl. RAHNER 1964, 41f. (Gottgeburt); 49 (Quell der Güte); 117 (Vollmond).

[17] Etwa GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 43,31 (*SC* 384: 196,28): Basilius steht seiner Mutter, der Kirche, bei; vgl. *Or.* 21,14 (*SC* 270: 138,20) oder *Or.* 37,7 (*SC* 318: 286,12-20): Auslegung von Gen 2,24 auf Christus und die Kirche, freilich streng paulinisch nach Eph 5,22-32.

[18] Vgl. VON BALTHASAR 1961, darin 148-202: „Wer ist die Kirche?" Den pneumatischen Biologismus des Traktats (besonders 193-202) hätte Gregor wenig goutiert; Balthasar als ‚Kirchenvater' bei Henri de Lubac, zitiert in: *Wer ist die Kirche? Symposium* 1999, 14.

[19] Das καλὸν τῆς Ἐκκλησίας πλήρωμα (nach Eph 1,23) in GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 2,4 (*SC* 247: 92,11); *Or.* 19,16 (*PG* 35: 1064,8f.); *De vita sua* 1492f. (ed. JUNGCK 126) und sonst noch etwa ein Dutzend Mal; der zerrissene Christusleib etwa *Or.* 43,29 (*SC* 384: 190,3f.): διασπᾶν τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας und *Or.* 36,5 (*SC* 318: 252,19f.): τὸ καλὸν τῆς Ἐκκλησίας σῶμα κατέτεμεν. Vgl. auch *Or.* 32,10 (*SC* 318: 106,9-27); *Or.* 6,1 (*SC* 405: 120,5f.).

[20] Der Befund (nach *Thesaurus Linguae Graecae* 1998 + Suchprogramm *Musaios*): ἐκκλησία (meist ‚Gemeinde') 72mal in den Briefen, 22mal im Testament; unter den Biographien 22mal in *Or.* 43 (auf Basilius), 9mal in *Or.* 21 (auf Athanasius), 7mal in *Or.* 18 (Gregor der Ältere), 15mal in der Autobiographie; 9mal in *Or.* 2 (Priestertum); Gegenprobe: 2mal in *Or.* 40, je 1mal in *Or.* 39, 41, 44, nie, neben *Or.* 38, in *Or.* 45, nie in den *Theologischen Reden* (27-31), nie in den dogmatischen Gedichten.

[21] GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 2,44 (*SC* 247: 146,1-6): Ὥσπερ οὖν εἴ τις θηρίον ἐκ πολλῶν θηρίων συγκείμενον, πολυειδὲς καὶ πολύμορφον, μειζόνων τε καὶ μικροτέρων, ἡμερωτέρων τε καὶ ἀγριωτέρων, ἄγειν ἐπιχειροίη καὶ τιθασσεύειν, πάντως ἂν ἦν ἔργον αὐτῷ, καὶ οὐ μικρὸν τὸ ἀγώνισμα, οὕτως ἀνωμάλου καὶ ἀλλοκότου προστατεῖν φύσεως – und etwas später (*Or.* 2,44; *SC* 247: 148,14-16): καθάπερ ἑνὸς ζῴου συνθέτου καὶ ἀνομοίου, τοῦ κοινοῦ τούτου τῆς Ἐκκλησίας συγκειμένου σώματος. – Das Platonische Tier in *Politeia* 588 c 6: Πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλὰς κύκλῳ καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὐτοῦ πάντα ταῦτα. – Zugrunde liegt die Idee der Chimäre in Homers *Ilias* VI 181 und Hesiods *Theogonie* 319-325.

3. Bienenstock und Militär

Gregors Vorschläge für die politische Organisation des Körpers der Kirche sind, das sollte nicht verschwiegen werden, durchaus zeitgebunden und für aktuelle Diskussionen kaum fruchtbar zu machen. Daß der Mann oder gar die Frau ‚aus dem Volk' in theologischen Fragen das Wort ergreifen sollte, ist ihm, nachdem das Wesen Gottes im selben Atemzug mit Zirkusparteien und Rennpferden erörtert wurde, eine widerwärtige Vorstellung. Er wird, vom ersten Auftritt bis zum Ende, nicht müde, dem Laien zum einen das Tun abzufordern und zum andern das Wort zu verbieten: „Glaubt immer, daß es sicherer ist, das Wort nur zu hören: so werdet ihr lieber lernen als lehren; ... seid nicht in Worten fromm, seid fromm in der Tat", heißt es gleich in der zweiten Predigt des jungen Priesters in Nazianz,[22] auch in Konstantinopel schärft er es ein, immer wieder, vorzüglich am traditionellen Beispiel von Moses' Aufstieg zu Gott, den nur die 70 Ältesten ein Stück weit begleiten; das Volk bleibt am Fuß des Berges zurück.[23] Oder: „Mein sei der Kampf, doch euer – der Sieg!"[24] So gefährlich der theologisierende Laie für die Kirche ist – ein anderes ist noch viel schlimmer: die Versammlung der Bischöfe selbst. Daß von einem Konzil prinzipiell nur das Entsetzlichste zu erwarten sei, ist dem Individualisten Gregor eine bittere Lektion:

> Hab' auch keine Lust mehr auf den Thron der Synoden, wo die Gänse kämpfen und die Kraniche; Streit gibt es dort und tosende Schlachten, und alle Schande, die zuvor noch bedeckt war, kommt im Kampfgewühl ans Licht.[25]

Das Bedrohliche am entfesselten Laientum wie am verwirrten Konzil ist freilich ein und dasselbe: es ist die Gefahr der Anarchie. Wie Basilius, so kann auch Gregor den Leib Christi nur als *arché*, als Herrschaftssystem, denken, das aus „Herrschern und

---

[22] Gregor von Nazianz, *Or.* 3,7 (*SC* 247: 252,16-20). Die Übersetzungen, wie auch im Folgenden, stammen vom Verfasser.

[23] Ex 24,2 und 12-18, der *locus classicus* für die Rangordnung von Bischof, Presbyterium und Laie, z. B. in Gregor von Nazianz, *Or.* 20,2 (*SC* 270: 60,6-8): οἱ μὲν λοιποὶ πάντες προσκυνῆσαι πόρρωθεν ἐκελεύσθησαν, ἐγγίσαι δὲ Μωϋσῆς μόνος, οὐ συναναβῆναι δὲ ὁ λαός, ferner *Or.* 28,2 (*SC* 250: 102,1-15); *Or.* 2,92 (*SC* 247: 208,3-210,19).

[24] Gregor von Nazianz, *Or.* 40,43 (*SC* 358: 300,20). Das Thema vor allem in *Or.* 20 (*SC* 270: 56-84); *Or.* 27 (*SC* 250: 70-98) und *Or.* 32 (32,27; *SC* 318: 142,1: Τί πρὸς οὐρανὸν ἀνίπτασαι, πεζὸς ὤν). Vgl. *Or.* 8,11 (*SC* 405: 268,13-18): Gregor lobt die Vernunft seiner Schwester Gorgonia, da sie in theologischen Fragen – schweigt; *De vita sua* 1225-1239 (ed. Jungck 112-114).

[25] Gregor von Nazianz, *Carmen de seipso* 17, VV. 91-94 (*PG* 37: 1268,9-12):
Οὐδέ τί που συνόδοισιν ὁμόθρονος ἔσσομ' ἔγωγε
Χηνῶν ἢ γεράνων ἄκριτα μαρναμένων·
Ἔνθ' ἔρις, ἔνθα μόθος τε καὶ αἴσχεα κρυπτὰ πάροιθεν
Εἰς ἕνα δυσμενέων χῶρον ἀγειρόμενα.
(die Gänse und Kraniche nach Homers *Ilias* II 460; III 3; XV 692); vgl. Gregor von Nazianz, *Ep.* 130 und *Ep.* 131 (*GCS* 53: 95f. und 96); *De vita sua* 1733-1744 (ed. Jungck 138); vgl. Sieben 1979, 201: „Doch Gregors Mißtrauen den Konzilien gegenüber ist eine einzelne Stimme; man wird ihr nicht ungebührlich viel Gewicht beizumessen brauchen."

Untertanen" besteht;[26] typische Leitbilder für seine Organisation sind daher, neben dem Königtum im Reich der Bienen, die Dienstgrade, die *táxis*, auf dem Schiff und im römischen Heer.[27] Sowohl Verfechter von Laien- wie von Konzilstheologie können daher Gregor guten Gewissens kaum in Anspruch nehmen. Allerdings genausowenig, trotz Bienenstock und Militär, Vertreter eines Papalismus jeglicher Art. Deren mögliche Ansprüche auf den Nazianzener hat bereits Michaud auf ganzer Linie ausgeräumt.[28] Gregors Vorstellung von kirchlicher Herrschaft ist zwar in bezug auf den einzelnen Bischof autoritär, nicht aber totalitär in bezug auf den Einen.[29] Jeder Bischof ist Moses und leitet, nur an Christus gebunden, sein Volk.

4. Häßlich oder unsichtbar

Ekklesiologie, nach der politischen Emanzipation im 4. Jahrhundert, verfolgt, wo sie ‚systematische' Formen annimmt, ein doppeltes Ziel. Sie legitimiert Kirche, gegen die ‚häretischen' Tendenzen der Zeit, als autoritäre; sie legitimiert sie, auf Erden, als sündhafte gegen die *superbia* des ‚Donatismus': nur die wahre Kirche, die wir nicht sehen, ist rein; wer Reinheit in der sichtbaren sucht, gehört der wahren nicht an, da er die Augen verschließt vor der eigenen Sünde.[30] Gregors Versuch, die Chimäre zu bändigen – sein Bemühen, die Anarchie in Laientum, Episkopat und Konzilien durch militärische *táxis* zu überwinden, um die Kirche zum Dominat des *Lógos autokrátor* zu machen und das Priestertum zum geistlichen Amt: dies alles entspricht der ersten Zielrichtung vollkommen. In diesem Sinn sind Gregor und Basilius vielleicht die wichtigsten Vordenker der kirchlichen Hierarchie. Mit dem zweiten Ziel, repräsentiert durch Augustins antidonatistisches Schrifttum, steht es aber ganz anders. Gregor, als Kir-

---

26 GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 2,3 (*SC* 247: 88,3-17).

27 Bienenstock: *Or.* 44,11 (*PG* 36: 620,16) (ἡμεῖς ὁ Χριστοῦ μελισσών > Fleißtopos); Marine: *Or.* 2,5 (*SC* 247: 92,4-6); *Or.* 43,26 (*SC* 384: 184,3-8); Infanterie: *Or.* 2,5 (*SC* 247: 92,6-8); τάξις: *Or.* 32 (*SC* 318: 82-154) *passim*. Bienenstock und Militär: BASILIUS, *De iudicio Dei* 2 (*PG* 31: 656,20-27): Ἑώρων γὰρ πᾶσαν μὲν πλήθους εὐταξίαν τε καὶ συμφωνίαν ἄχρι τότε κατορθουμένην, ἄχρις ἂν ἡ πρὸς ἕνα τινὰ τὸν ἄρχοντα σῴζεται κοινὴ τῶν ἄλλων εὐπείθεια· πᾶσαν δὲ διαφωνίαν καὶ διάστασιν, ἔτι τε πολυαρχίαν, ἐξ ἀναρχίας ὁδοποιουμένην. Ἐγὼ δὲ εἶδόν ποτε καὶ μελισσῶν πλῆθος νόμῳ φύσεως στρατηγούμενον, καὶ κατακολουθοῦν εὐτάκτως τῷ ἰδίῳ βασιλεῖ.

28 Vgl. MICHAUD 1904, besonders 570: „Quant à l'évêque de Rome comme successeur de Pierre dans le gouvernement général de l'Église, *il n'en est nulle part question.* Grégoire n'en a pas l'idée."

29 Wie sehr Gregor die totale Machtausübung durch den *einen* (Metropolitan-)Bischof prinzipiell verurteilt, zeigen seine bitteren Stellungnahmen zur papalistischen Amtsauffassung seines eigenen Freundes Basilius, vgl. nur GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 11,3 (*SC* 405: 332,1-336,33): Vorwurf an Gregor von Nyssa, Basilius' Machtpolitik zu unterstützen; *Or.* 13,2 (*PG* 35: 853,19-42): Kränkung durch den Bischof der „glänzenden Stadt" Caesarea; *De vita sua*, VV. 386-462 (ed. JUNGK 72-76), speziell V. 460: Vorwurf der φιλαρχία; *Ep.* 59 (an Basilius; *GCS* 53: 54,16-28).

30 Vgl. OPTATUS VON MILEVE II 1 (*CSEL* 26: 32,7-9): „ecclesia una est, cuius sanctitas de sacramentis colligitur, non de personarum superbia ponderatur." Legitimiert wird natürlich nicht die Sünde der Kirche, sondern deren sakramentale Funktionabilität, der Sünde zum Trotz.

chenkritiker, nicht -mystiker,[31] diagnostiziert seine Kirche und ihre Priester als sündige, ohne sie, grob gesagt, als solche zu legitimieren. Die bis hin zu Luther fundamentale (und bequeme) Unterscheidung zwischen der sichtbaren Kirche und der wahren ist ihm, wie jedem pädagogisch orientierten Humanisten,[32] fremd und zuwider. Nicht daß man die wahre Kirche auf Erden nicht sehen könne, sondern daß die wahre Kirche auf Erden einen durchaus unerfreulichen Anblick bietet, ist Gregors Problem. Seine ganze Kraft richtet sich daher, nicht anti-, aber voraugustinisch, auf ihre Heiligung. Anders gesagt: die kirchliche Hierarchie hat für ihn nur dann das Recht, autoritär zu sein, wenn sie zugleich, nach Menschenmaß, sündlos und rein ist. Rein wird sie, indem sie sich zugleich entweltlicht und vergeistlicht: die Spiritualisierung der kirchlichen Ämter ist daher im kappadokischen Reformprogamm die notwendige Ergänzung zur Installation der kirchlichen Autorität.[33] Die Amtsperson darf nicht Sünder sein, um die Gnade leuchten zu lassen, sondern soll selber strahlen im Lichte der Tugend: erst durch die *areté* ihrer Archegeten wird das Antlitz der Kirche schön. Hängt derart die Schönheit des Leibes Christi von der Tugend seiner Glieder ab, ist der neuralgische Punkt in Gregors Diagnose berührt: hier und jetzt ist der wahre Christusleib häßlich und schmerzhaft entstellt. Die Therapie verlangt daher vom Priester, ähnlich schmerzhaft, die spirituelle Lebensweise des Engels und Mönchs. Diesen übersteigerten Anspruch hat die zweite ekklesiologische Tendenz der Epoche bald korrigiert, der Schmerz wird gewissermaßen betäubt: indem man die Häßlichkeit der wahren Kirche in ihre Unsichtbarkeit wandelt, fällt vom Priester die Last, für die Entstellung Gottes verantwortlich zu sein, ab. Daß die abendländische Theologie diesen Gedanken weiterverfolgt hat und nicht den ‚hellenisch' orientierten Appell, den Christusleib zu verschönern, mag ein Grund dafür sein, daß Gregor als Ekklesiologe nicht sehr prominent ist.[34] Aber es gibt einen weiteren Grund, der uns, freilich über einige Stationen, zum Kern von Gregors Ekklesiologie führen wird, die, kaum direkt

---

[31] Die Stellen sind versammelt bei MICHAUD 1904, 563 und 567.

[32] Bezeichnenderweise hat Melanchthon sich später von Luthers *Ecclesia invisibilis* distanziert: „Jedesmal wenn wir an die Kirche denken, sollen wir schauen auf die Versammlung der Berufenen, welche ist die sichtbare Kirche, und sollen nicht davon träumen, daß irgendwelche Erwählten anderswo seien außer in eben dieser sichtbaren Versammlung ... Und wir sollen nicht erdichten eine andere unsichtbare und stumme Kirche"; zitiert in HIRSCH 1964, 208 (= *CR* 21: 825f.).

[33] Dies einzuschärfen, ist das Ziel der *Oratio apologetica* insgesamt, besonders GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 2,14 (*SC* 247: 106,1-108,18); *Or.* 2,94-99 (*SC* 247: 212-218).

[34] ‚Hellenisch' meint, in diesem Zusammenhang, jene Eigenart der griechischen Philosophie, die das Gute nicht anders denken will als im Gleichnis des Schönen, genauso wie nach dem Bildnis des Schönsten (des Menschen) das Beste (den Gott). Gregors Entwurf des reinen und vollkommenen Priesters in *Or.* 2 (*SC* 247: 84-240) faßt daher, unter diesem Aspekt betrachtet, all das zusammen, was griechische Ethik dem Menschen als καλὸς καὶ ἀγαθός zugetraut (und zugemutet) hat. Es ist letztlich das, was man als ‚anthropologischen Gottesbeweis' bezeichnen könnte: den Schluß auf Gottes Güte aus der Fähigkeit des *Menschen*, ‚schön und gut' zu sein. „Edel sei der Mensch" lautet daher der erste Satz noch in Goethes Versen über das – Göttliche; entsprechend steht der Appell „rein sei der Priester" am Anfang von Gregors Ekklesiologie.

ausgesprochen, aufs engste mit seinen Gedanken zu Gottes *oikonomía* zusammenhängt.

5. *Nihil plus*

Der genannte Grund folgt aus Gregors ganz eigener Spiritualität, seiner Liebe zum ‚Mönchtum', zur *philosophía*, wie er es beharrlich, mit forcierter Zweideutigkeit, nennt.[35] *Philosopheîn*, das heißt

> die Augen, die Sinne zu schließen vor allem, was wahrnehmbar ist; entrückt aus dem Fleisch, aus der Welt, sich ganz in sich selbst zu versenken, ohne Kontakt mit den Sorgen der Menschen (τὰ ἀνθρώπινα), es sei denn im Falle der äußersten Not, nur im Gespräch mit sich selbst und mit Gott.[36]

Philosopheîn als christliche Theorie gerät daher immer wieder in Gegensatz zur christlichen Praxis, zur Politik in der Welt: geradezu symbolisch steht die gefährdete Liebe zwischen Basilius und Gregor für die jeweils scheiternde Notwendigkeit ihrer Versöhnung. *Philosopheîn*, so könnte man, auf Gregor gemünzt, denken, heißt geradezu ‚unkirchlich sein' – wenn die Kirche (wie oben gesehen) die Summe aus Laien, Konzilien und Bischöfen ist:

> Da stahl ich meinen Fuß aus ihrer Mitte. Deutlich war's: ich wechselte den Wohnsitz und zog mich aus dem Abgrund, aus dem Sumpf der Kirche (ἐκ βυθῶν ἐκκλησίας), fern von Kongressen und Geschwätz,

sagt er in der Lebensbeschreibung[37] und:

> Ich zieh' mich ganz zurück auf Gott; ich such' mir eine Einsamkeit, die frei vom Jammer ist, da forsche ich nach Gott, allein mit meinem Geist; der Kirche aber – der Kirche will ich meine Tränen schenken.[38]

Der Rückzug auf Gott (συσταλήσομαι Θεῷ) – damit ist das pagane Milieu benannt, das eine christliche Ekklesiologie im Keim zu ersticken droht: die rein individualistische, auf die Person des gottähnlichen Philosophen, des Weisen *(sapiens)* und ‚Vollkommenen' (κατορθῶν), ausgelegte Eudaimonologie.[39] Sich von der Masse zu

---

[35] Zur Entwicklung des Begriffs vgl. MALINGREY 1961 (besonders 207-261).

[36] GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 2,7 (*SC* 247: 96,1-4).

[37] GREGOR VON NAZIANZ, *De vita sua* 1777-1780 (ed. JUNGK 140).

[38] GREGOR VON NAZIANZ, *De vita sua* 1936-1943, gekürzt (ed. JUNGK 148-150).

[39] Belegstellen zum ‚Weisen' und zum ‚Vollkommenen' der stoischen Philosophie verzeichnet der Index der *Stoicorum veterum fragmenta* IV, s. v. σοφός (128-133) und s. v. κατορθόω (81).

separieren, sich abzuschneiden vom Gesellschaftsleib, ist der Königsweg zum Glück.[40] Christliche *sotería*, in dieser Tradition, entspricht der Eudaimonie der Philosophen: sie ist ein Geschäft, das die menschliche Seele mit Gott ausmacht, ‚weit entfernt' von Körper und Welt und meist auf ihre Kosten. *Deus et anima*, das sind am Anfang von Augustins *Selbstgesprächen* die beiden ausschließlichen Interessen der erlösungsbedürftigen Seele: „Nichts anderes? – Nein, etwas anderes auf gar keinen Fall."[41] In diesem Sinn entwerfen die Gregorianischen *Definitionen*, vor der ‚Menschwerdung', eine christliche Anthropologie in den Termini stoischer Psychologie, in diesem Sinn erzählt die Weihnachtspredigt (*Oratio* 38) nicht die Geschichte der (präexistenten) Kirche, sondern der Seele. ‚Seelsorge' (ἐπιμέλεια ψυχῆς), das meint seit Sokrates[42] die Sorge um die Seele des Philosophen selbst und allenfalls seiner Schüler. Ihre Ausweitung auf die Seelen der Menschen insgesamt ist ein weiterer Schritt, der spätestens in Gregors Priestertumsrede (*Oratio* 2) angemahnt und in Basilius' Regelwerk praktiziert wird. Daß nicht nur für den Philosophen zu sorgen ist, sondern zugleich für die Welt, von der er sich separiert; daß mit der Seele auch der Körper, mit dem Geist auch der Leib erlöst werden soll, ist ein Gedanke, der aus der Meditation über Gottes Ökonomie folgt[43] und daher, wie angedeutet, ins Zentrum von Gregors impliziter Ekklesiologie führt. Denn genau diese ist es, das ist im folgenden zu zeigen, die ihn die unversöhnliche Spannung zwischen Individualseele und Weltkörper überwinden läßt und ihm erlaubt, den soteriologischen Egoismus der hellenistischen Philosophie zu überführen in die prophetische Vision von der Erlösung der Welt.

6. Meßschnur und Erbe

Nicht die *ekklesía*, sondern das Volk, der *laós*, wurde in den *Definitiones minus exactae* definiert, und zwar als „Gesellschaft zur Verehrung Gottes" (σύνταγμα εἰς θεοῦ σέβας).[44] Das entspricht, abgesehen vom teils profanen, teils militärischen Gehalt der

---

[40] Vgl. SENECA, *Ep. moralis* 7,1: „Quid tibi vitandum praecipue existimes quaeris? Turbam." 8: „Utrumque autem devitandum est: neve similis malis fias, quia multi sunt, neve inimicus multis, quia dissimiles sunt. Recede in te ipse quantum potes" – diesem philosophischen Rat folgt Gregors συστολή: Διὰ τοῦτο εἰς ἐμαυτὸν συνεστάλην καὶ μόνην ἀσφάλειαν ψυχῆς τὴν ἡσυχίαν ἐνόμισα (*Ep.* 130,3; *GCS* 53: 96,1f.), folgte schon Origenes' Auslegung des „Sancti estote" in Lev 20,7 (*Homilia in Leviticum* 11,1; *GCS* 29: 446-449, hier 447,14-27): „Si quis separatus est et segregatus a reliquis hominibus carnaliter viventibus ... non quaerens ea, quae super terram, sed quae in coelis sunt, iste merito sanctus appellatur. (...) Hoc est enim quod dicitur tibi: Separa te ab omni non solum homine, sed et fratre inquiete ambulante."

[41] AUGUSTINUS, *Soliloquia* I 2,7 (*CSEL* 89: 11,16f.).

[42] Vgl. PLATON, *Apologia* 29 e; *Laches* 185 e; *Charmides* 157 a; *Protagoras* 312 c (Psychotherapie des Sophisten); in den *Gesetzen* erhält die Idee der Seelsorge kirchenväterliche Züge (ψυχῆς σωτηρία 909 a 4); vgl. BONHOEFFER 1990.

[43] Vgl. GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 2,17 (*SC* 247: 112,1-16).

[44] GREGOR VON NAZIANZ, *Definitiones minus exactae*, Vers 223 (*PG* 37: 961,9).

Definition,[45] der Art, in der Gregor auch sonst Kirche benennt. Verwendet er, wenn es um die Gefahr seiner Zerreißung geht, vorrangig die Metapher vom Leib Christi,[46] so spricht er im soteriologischen Kontext vom Volk.[47] Von den 96 „Bildern der Gemeinde", die Paul S. Minear aus dem Neuen Testament versammelt hat,[48] ist in Gregors Reden keine Gruppe (mit einer Ausnahme: dem Licht) so präsent wie die vom Volk Gottes. Zwei Dinge sind gleich vorweg zu betonen: Gregor, wenn er von Christen und christlicher Kirche spricht, umschreibt den Begriff zumeist in einer Fülle von Epiklesen, er umschreibt ihn mehr, als daß er ihn nennt, ganz wie der Hymnus den kostbaren Gottesnamen weniger ausspricht als paraphrasiert; zum andern: die Paraphrase wählt fast ausschließlich die alttestamentliche Metaphorik von der erwählten Gemeinschaft des Kults, freilich gespiegelt in der messianischen Interpretation des Neuen Testaments. So sind die Christen, ist die Kirche, um die prominentesten Epiklesen zu nennen, das „heilige Volk" (τὸ ἅγιον ἔθνος), das „königliche Volk von Priestern" (βασίλειον ἱεράτευμα), der „Weinstock, der aus Ägypten umgepflanzt ward" (ἄμπελος ἐξ Αἰγύπτου μεταπεφυτευμένη), das „Land, auf das die Meßschnur des Herrn fiel" (σχοίνισμα Κυρίου), sein „Anteil" (μερίς), sein „gewaltiges Erbe" (ἡ μεγάλη κληρονομία, ὁ μέγας κλῆρος), das er „sich erworben hat durch seine Worte, seine Gesetze und Leiden" (τοῖς ἑαυτοῦ λόγοις καὶ νόμοις καὶ πάθεσι περιποιηθείς).[49] „Wie konntest du", heißt es in der ersten Invektive gegen Julian,[50] „das große Erbe und des Vaters Kleinod[51] – ich meine aber diejenigen, welche sich nach

---

[45] Σύνταγμα ist zunächst (vgl. τάξις) eine Truppeneinheit, z. B. τὸ σύνταγμα τῶν πεζῶν = lat. *cohors* (vgl. LIDDELL / SCOTT / JONES 1996, s. v. 1), dann (aaO. 2) die politische Organisation, z. B. σύνταγμα πολιτείας. Das Gottesvolk Gregors ist also zu gleichen Teilen Heilsarmee und Gottesstaat; die ‚Heilsarmee' ausdrücklich als Definition des Mönchtums in den *Definitiones*, Verse 177f. (*PG* 37: 958,6f.):

Οὗτος μοναστής, ὃς Θεῷ ζῇ καὶ μόνῳ.
Μονὴ δέ μοι, σύνταγμα πρὸς σωτηρίαν.

Man beachte, daß der Eremit zum (eigenen) Heil abkommandiert wird, das Gottesvolk zur Ehrfurcht vor Gott (σέβας im politischen Sinn prominent in AISCHYLOS, *Eumeniden* 690).

[46] Vgl. Anm. 19.

[47] Vgl. EHRHARDT 1959-1969, II 201f., zum Gottesvolk bei Clemens von Alexandria. Zur Theologie des Gottesvolks: *Lumen Gentium* II, §§ 9-17 (*LThK*[2] 12 [1966], 176-209). In letzter Zeit ist sie durchaus umstritten, vgl. zum einen LOHFINK 1998 – zum andern die Polemik der Balthasar-Stiftung: *Wer ist die Kirche? Symposium* 1999, vor allem 12 (Gottesvolk = Soziologismus) und 28 (Kirche als Mysterium statt als Gottesvolk). Gregors Gedanken zum Thema am ausführlichsten in *Or.* 42 (*SC* 384: 48-114).

[48] Vgl. MINEAR 1964.

[49] Heiliges Volk: *Or.* 5,26 (*SC* 309: 344,29); *Or.* 12,4 (*SC* 405: 356,16f.); *Or.* 13,4 (*PG* 35: 856,38); *Or.* 14,15 (*PG* 35: 876,26); *Or.* 43,41 (*SC* 384: 214,12) nach Ex 19,6. – Königreich von Priestern: *Or.* 4,35 (*SC* 309: 134,5f.); *Or.* 5,26 (*SC* 309: 344,29); *Or.* 6,17 (*SC* 405: 162,5f.) (Israel); *Or.* 12,4 (*SC* 405: 356,17); *Or.* 13,4 (*PG* 35: 856,38); *Or.* 14,15 (*PG* 35: 876,26) nach 1 Petr 2,9 und Ex 19,6. – Weinstock: *Or.* 21,24 (*SC* 270: 158,2); (*Or.* 35,3; *SC* 318: 232,17 – die Authentizität der Rede ist umstritten;) *Or.* 43,41 (*SC* 384: 214,15) nach Jes 5 (und 1 Kön 21). – Meßschnur, Anteil und Erbe: *Or.* 6,17 (*SC* 405: 162,5) (Israel); *Or.* 21,24 (*SC* 270: 158,3); *Or.* 42,9 (*SC* 384: 70,17); *Or.* 43,41 und 43,72 (*SC* 384: 214,11 und 288,28-35) nach Dtn 32,9; σχοίνισμα κληρονομίας häufig bei den Vätern (LAMPE 1961, s. v. σχοίνισμα).

[50] GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 4,35 (*SC* 309: 134,3-8). Angesprochen ist Kaiser Constantius.

[51] τὸ πατρῷον καλλώπισμα: ein rhetorisch-paganes Prachtwort, weder biblisch noch bei den Vätern prominent (LAMPE 1961, s. v.); bei Gregor, zusammen mit καλλωπίζεσθαι, etwa 50mal.

Christus nennen (τοὺς ἐπωνύμους λέγω Χριστοῦ) – das Königreich von Priestern, das Volk, das überall auf der Welt aufleuchtet (τὸ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐκλάμψαν ἔθνος), das mit solcher Mühe und so viel Schweiß vermehrt ward (τὸ πολλῷ πόνῳ καὶ πολλοῖς ἱδρῶσι συναυξηθέν), derart plötzlich dem allgemeinen Verderben überlassen?" – „Das erworbene Erbe" (κλῆρος περιποιηθείς) und „das vermehrte Volk" (ἔθνος συναυξηθέν):[52] die beiden Wendungen zitieren Paulus' Ansprache an die *epískopoi* von Milet (Apg 20,28), wo die *ekklesía*, anders als bei Gregor, deutlich genannt ist: „Gebt acht auf euch und die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, damit ihr die Kirche Gottes weidet, die er durch sein eigen Blut sich erworben hat" (ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου). Der hier seinerseits zitierte Gedanke von Gottes ‚Eigentumsvolk' (λαὸς περιούσιος) ist für Gregors Theologie von der Kirche als Volk Gottes zentral und soll daher, neben dem Gedanken des Wachstums und des Lichtes im Kontext seiner Erlösungslehre näher betrachtet werden.

7. *Oikeíosis* und Eigentumsvolk

Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein Königreich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören. Das sind die Worte, die du den Israeliten mitteilen sollst.[53]

Seit ältester Zeit verstehen die Christen, unterstützt durch die Verheißung der Propheten,[54] unter den ‚Israeliten', die „vor allen Völkern" (παρὰ πάντα τὰ ἔθνη) erwählt sind, sich selbst. Das wahre Israel, das ist die Kirche als Gottes Eigentumsvolk; der Titusbrief stellt die Verbindung explizit her: Christus hat sich für uns hingegeben, „um uns von allem Frevel loszukaufen und sich ein reines Volk zu schaffen, das ihm ganz zugehört und danach strebt, das Gute zu tun".[55] Schon in der Alten Kirche ist die rätselhafte Wendung vom ‚Eigentumsvolk', *laòs perioúsios*, ähnlich dem *epioúsios* im Vaterunser, erklärungsbedürftig: Symmachus hat sie mit ‚erwählt' (ἐξαίρετος) wiedergegeben, Chrysostomus, in seinem Kommentar zur genannten Stelle im Titusbrief,

---

[52] Vgl. noch GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 21,24 (*SC* 270: 158,2-6): Ποιμένες πολλοὶ διέφθειραν τὸν ἀμπελῶνά μου, ἤσχυναν μερίδα ἐπιθυμητήν, τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ λέγω, πολλοῖς ἱδρῶσι καὶ σφαγίοις συνειλεγμένην, τοῖς πρὸ Χριστοῦ τε καὶ μετὰ Χριστόν, καὶ αὐτοῖς τοῖς μεγάλοις τοῦ Θεοῦ περὶ ἡμῶν πάθεσι, und *Or.* 5,27 (*SC* 309: 346,30 und 347,34-40).

[53] Ex 19,5 (LXX): ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν· ἐμὴ γάρ ἐστιν πᾶσα ἡ γῆ· ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον. ταῦτα τὰ ῥήματα ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ισραηλ – vgl. Ex 23,22; Dtn 7,6; 14,2; 26,18; Ps 134,4 (LXX).

[54] Jes 43,21: λαόν μου, ὃν περιεποιησάμην τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσθαι; Jes 61,6; Mal 3,17 (LXX): καὶ ἔσονταί μοι ... εἰς ἡμέραν, ἣν ἐγὼ ποιῶ, εἰς περιποίησιν.

[55] Tit 2,14: ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων. Vgl. auch CLEMENS VON ROM, *Ep. ad Corinthios* 64 (ed. FISCHER 106,2f.): ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον.

mit ‚außerordentlich' oder ‚unverwechselbar, nichts gemein habend mit den anderen'.[56] Gregor – das legt seine Vorliebe für dieses Epitheton[57] nahe – dürfte es im Sinne des Origenes verstanden haben, der es, wie *epioúsios*, platonisierend, von *ousía* ableitet, indem er sich die doppelte Bedeutung des Wortes (‚Eigentum' / als philosophischer Terminus: ‚Wesen') zunutze macht. *Laòs perioúsios*, übrigens ein „Begriff, den Gott selbst ausgesprochen und Mose nur aufgeschrieben hat" (eben in Exodus 19,6), meint dann „das Volk, das zum Bereich des Seins gehört und an ihm teilhat".[58] Die Kirche – „die sich nach Christus nennen" – Gottes eigenes Volk: das ist das erwählte Volk, dessen Eigenschaft die Teilhabe, ja das Eigentum am Sein ist. Es ist das Volk, das, trotz seiner Entfremdung, Gott zugehört, hier in der Welt, wo es seinerseits unter all den Scheinvölkern fremd ist, „da es nichts gemein hat mit den andern".[59] Es muß also Gott erst wieder ‚zugeeignet' und ‚zugeführt' werden, wie das Volk Israel einst aus der Knechtschaft Ägyptens. Kirche, als Eigentumsvolk betrachtet, ist daher nichts anderes als der Exodus der Menschheit aus der ägyptischen Scheinwelt ins Gelobte Land des Seins; nichts anderes als die Heimkehr der verlorenen Kinder in die ‚Familie Gottes', den *oíkos Theoû*. *Oikeíosis* ist, neben *prosagogé*, der Begriff, mit dem Gregor diese Heimführung und Resozialisierung, besser: die Rekonziliarisierung der Menschheit umschreibt. So war der Apostel „in die Mitte gestellt zwischen Gott und die Menschen, um für deren Heil den Kampf zu wagen und jenem sein auserwähltes Volk zuzuführen und zueigen zu machen", heißt es im Paulushymnus der Priestertumsrede (ὑπὲρ μὲν τῶν ἀγωνιζόμενος, τῷ δὲ προσάγων καὶ οἰκειῶν λαὸν περιούσιον).[60] Die mangelnde Biblizität des Begriffs inmitten Paulinischer Zitate, beim Biblizisten Gregor besonders signifikant, weist auf seine Bedeutung für dessen eigene Theologie.[61] Seine Wurzel ist vielleicht in einer (zeittypischen) platonisieren-

---

[56] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Hom. in Titum* 5,2 (*PG* 62: 690,58): ἐξηλλαγμένος, οὐδὲν ἔχων κοινὸν πρὸς τοὺς λοιπούς, zitiert bei LAMPE 1961, s. v. περιούσιος.

[57] Vgl. GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 2,53 (*SC* 247: 160,13); *Or.* 12,4 (*SC* 405: 356,16); *Or.* 13,4 (*PG* 35: 856,37f.); *Or.* 14,15 (*PG* 35: 876,26f.); *Or.* 26,1 (*SC* 284: 224,6); *Or.* 38,14 (*SC* 358: 136,20); *Or.* 42,9 (*SC* 384: 70,16); *Or.* 43,72 (*SC* 384: 286,20); *Or.* 45,26 (*PG* 36: 660,13).

[58] ORIGENES, *De oratione* 27,7 (*GCS* 3: 367,7-12): ἰσομοία τῇ ἐπιούσιον προσηγορίᾳ ἐστὶ παρὰ Μωϋσεῖ γεγραμμένη, ὑπὸ θεοῦ εἰρημένη· *ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος*. καὶ δοκεῖ μοι ἑκατέρα λέξις παρὰ τὴν οὐσίαν πεποιῆσθαι, ἡ μὲν τὸν εἰς τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον ἄρτον δηλοῦσα, ἡ δὲ τὸν περὶ τὴν οὐσίαν καταγινόμενον λαὸν καὶ κοινωνοῦντα αὐτῇ σημαίνουσα.

[59] Vgl. Anm. 56.

[60] GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 2,53 (*SC* 247: 160,11-13).

[61] Die zentrale Stelle ist GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 2,17 (*SC* 247: 112,13-16: Zueignung, *oikeíosis*, des Körpers an Gott vermittels der Seele): ἵν', ὅπερ ἐστὶ Θεὸς ψυχῇ, τοῦτο ψυχὴ σώματι γένηται παιδαγωγήσασα δι' ἑαυτῆς τὴν ὑπηρέτιν ὕλην, καὶ οἰκειώσασα Θεῷ τὸ ὁμόδουλον.

den Umformung der stoischen Oikeiosislehre zu suchen:[62] „Du weißt, was das Beste ist“, schreibt Gregor dem jungen Sacerdos: „erwirb Dir Gott, so wirst Du Gottes Besitz: eigne Dich ihm zu und steige empor“ (ἀεὶ Θεὸν κτᾶσθαι καὶ γίνεσθαι κτῆμα Θεοῦ διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν οἰκειώσεώς τε καὶ ἀναβάσεως).[63] Statt *oikeíosis* könnte genauso gut *homoíosis* stehen. *Oikeíosis*, das ist, wie beim Weisen der Stoa, der Sinn für das Eigne im Fremden, für unsere innerste Verwandtschaft mit allem, was Gott ist. Was der stoische Philosoph für sich selber erstrebt: die vollkommene Aneignung der göttlichen Welt; was der platonische für sich selber zu leisten versucht, die Ähnlichwerdung mit Gott soweit möglich,[64] das leistet zuerst für sich selbst, aber danach für das Eigentumsvolk, nach dem Ideal des Apostels, der christliche Priester. Er überwindet die Entfremdung, den häßlichen Riß zwischen Menschheit und Gott, indem er Gott zu den Menschen bewegt und die Menschen zu Gott: genau das ist die Definition des Priestertums (der ἱερωσύνη) in den *Definitiones minus exactae*. Es ist, heißt es dort (nach dem Altar, der „gottempfangenden Tafel“), „des Sinnes Reinheit, zu Gott den Menschen bringend, zu den Menschen Gott“.[65] Die „Menschen zu führen“ (ἀνθρώπους ἄγειν), das ist der profane, der königliche Teil der priesterlichen Herrschaftskunst;[66] die „Menschen zu Gott zu führen“ (φέρειν, προσάγειν, παραστῆσαι Θεῷ) ist der sakrale. „Die vollkommenere Rüstung wirst Du von den höheren Offizieren erhalten“, heißt es im Schlußgebet zur Investitur des Eulalios, „mit denen Du die glühenden Pfeile des Bösen auslöschen und das Eigentumsvolk vor des Herrn Angesicht führen kannst (παραστῆσαι Θεῷ), das heilige Volk, das Königreich der Priester.“[67]

Der Priester, als Überbringer und Übermittler des Kirchenvolks, führt die Waffen des Himmels: so entspricht der Volkwerdung, das heißt aber der Laisierung der Kirche,[68] die Sazerdotalisierung des Klerus, die im kappadokischen Reformprogramm

---

[62] Nach den stoischen Anfängen (*Stoicorum veterum fragmenta* IV Indices, 102, s. v. οἰκειόω, οἰκείωσις) macht der Begriff in der Spätantike in vielfacher Bedeutung Karriere; zur *familiaritas* zwischen Gott und Menschen vgl. LAMPE 1961, s. v. οἰκειόω A 4 a (von Mensch zu Gott) und b (von Gott zu Mensch), entsprechend s. v. οἰκείωσις 6 b. Familiarisierung mit Gott auch in der mystischen Theologie des Iamblich, s. *De vita pythagorica* 24,106 (ed. DEUBNER / KLEIN 61,20-22: Speisevorschriften): καθόλου δὲ ἀπεδοκίμαζε καὶ τὰ τοῖς θεοῖς ἀλλότρια ὡς ἀπάγοντα ἡμᾶς τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς οἰκειώσεως. Gregor kann genauso sprechen: den Priester zeichnet aus ἀρετὴ καὶ πρὸς τὸν Θεὸν οἰκείωσις (*Or.* 2,3; *SC* 247: 90,11f.). Theoretische οἰκείωσις als Vorstufe zur *unio* bei PLOTIN, *Enneades* 3,8 (*Über die Natur, die Schau und das Eine*), § 8 (ed. FAGGIN 518).

[63] GREGOR VON NAZIANZ, *Ep.* 212,2 (*GCS* 53: 153,17-19).

[64] Der *locus classicus* zur ‚Ähnlichwerdung‘ ist PLATON, *Theaitet* 176 b 1.

[65] ἁγνισμὸς φρενῶν, Θεῷ φέρων ἄνθρωπον, ἀνθρώπῳ Θεόν: GREGOR VON NAZIANZ, *Definitiones minus exactae* VV. 227f. (*PG* 37: 962,1f.).

[66] GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 2,16 (*SC* 247: 110,5).

[67] GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 13,4 (*PG* 35: 856,33-37); vgl. noch *Ep.* 41 (*GCS* 53: 36,9f.): Περὶ γὰρ Ἐκκλησίας ὑμῖν ὁ λόγος, ὑπὲρ ἧς Χριστὸς ἔπαθεν, καὶ τοῦ ταύτην Θεῷ παραστήσοντος καὶ προσάξοντος (den Bischof).

[68] Vgl. GREGOR VON NAZIANZ, *De vita sua* 29f. (ed. JUNGCK 54): ὅσοι καθήμεθ' οὐ καλῶς ὑψίθρονοι, λαοῦ πρόεδροι und *Or.* 37,23 (*SC* 318: 316,1f.): Ταῦτα καὶ λαϊκοῖς νομοθετῶ, ταῦτα καὶ πρεσβυτέροις ἐντέλλομαι, ταῦτα καὶ τοῖς ἄρχειν πεπιστευμένοις.

ebenfalls nach alttestamentlichem Vorbild modelliert wird.[69] Die Heiligkeit des Priesters (durch die Sinnesreinheit, ἁγνισμὸς φρενῶν, ist er definiert, nicht wie bei Augustin durch die Heiligkeit des Sakraments), seine besondere Verwandtschaft, οἰκείωσις, mit Gott[70] ist die Voraussetzung für die eigentliche Leistung der sazerdotalen Prosagogik: die Heiligung seines Volks.[71] Es vor Gott zu führen heißt es zu rüsten (κατασκευάζειν).[72] Die Zurüstung selbst wird in dreifacher Weise gefaßt, als Reinigung (κάθαρσις),[73] als Weihe (καθαγνισμός),[74] vor allem aber, nach dem biblischen Ausdruck, als ‚Vervollkommnung' (καταρτισμός).[75] Aber wie wird das Volk, wird der Mensch vollendet und geheiligt? Durch die Reinigung der göttlichen Ikone, des Gottes *in ihm*: erst wenn Gottes Ebenbild strahlt, findet der Mensch als Gottes Geschöpf in sein eigentümliches Wesen zurück. Er ist nichts als „Gottes Schöpfung und Bild" (πλάσμα καὶ εἰκὼν Θεοῦ);[76] erst wenn er, mit Gott verwandt, Gott wird, gehört er, zueigen geworden, zum *oîkos Theoû*. Das Eigentumsvolk (die Kirche), das ist die Menschheit, deren Gottesebenbildlichkeit in einer neuen Schöpfung restituiert ist: über den Begriff des Bildes (εἰκών) hat, im Rahmen von Gregors Anthropologie, der *laòs perioúsios* an Gottes *ousía* teil – zuerst im Priester, dann, über dessen Mittlerschaft, auch im Volk.

> Denn der Geist will mich mitten hinein führen in die Welt, will, daß ich Frucht trage für die Gemeinschaft; daß ich selbst Nutzen habe, indem ich anderen nütze; daß ich die Erleuchtung ins Volk trage (δημοσιεύειν τὴν ἔλλαμψιν) und vor Gott sein Eigentum (λαὸν περιούσιον) führe, das heilige Volk, das Königreich von Priestern – das Bild, in vielen Menschen gereinigt![77]

„Das Bild, in vielen Menschen gereinigt" (ἐν πλείοσι εἰκόνα κεκαθαρμένην): indem die Heiligkeit des Priesters ins Volk dringt, indem der Priester das Volk hinführt auf Gott, ist in dieser impliziten Ekklesiologie (implizit: denn das Wort ‚Kirche' fällt nie) der soteriologische Egoismus für die ganze Welt fruchtbar gemacht. Denn der Begriff des *laòs perioúsios*, ontologisch verstanden, schließt, anders als der vom *erwählten* Volk, niemanden aus. In jedem Menschen funkelt das Bild, und alle gehören zu Gott: die Kirche muß wachsen zur Unendlichkeit.

---

[69] Gregor von Nazianz, *Or.* 2,48 (*SC* 247: 152,1-14); *Or.* 2,94 (*SC* 247: 212,1-13).

[70] Gregor von Nazianz, *Or.* 2,3 (*SC* 247: 90,11f.).

[71] Genauso kann Gregor von der besonderen ‚Nähe' der Priester zu Gott sprechen, z. B. *De vita sua* 1494 (ed. Jungck 126): ὅσον λειτουργόν, ἐγγίζον θεῷ.

[72] Gregor von Nazianz, *Or.* 26,1 (*SC* 284: 224,6): ἵνα κατασκευάσωμεν Κυρίῳ λαὸν περιούσιον. *Or.* 38,14 (*SC* 358: 136,20) von Johannes dem Täufer.

[73] Vgl. Tit 2,14.

[74] Gregor von Nazianz, *Carmen de se ipso* 20,4f. (*PG* 37: 1279,14-1280,1): ποθῶ ... σωτηρίας κῆρυξ γενέσθαι, καὶ λαὸν καθαγνίσαι.

[75] Etwa Gregor von Nazianz, *Or.* 2,3 (*SC* 247: 88,9-90,12): τοὺς δὲ εἶναι ποιμένας καὶ διδασκάλους, πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῆς Ἐκκλησίας, ὅσοι τῶν πολλῶν εἰσιν ἀνωτέρω κατ' ἀρετὴν καὶ τὴν πρὸς τὸν Θεὸν οἰκείωσιν. Vgl. *Or.* 2,39 (*SC* 247: 140,10f.); *Or.* 4,67 (*SC* 309: 176,17); *Or.* 12,4 (*SC* 405: 356,22).

[76] Gregor von Nazianz, *Definitiones minus exactae*, V. 20 (*PG* 37: 947,6).

[77] Gregor von Nazianz, *Or.* 12,4 (*SC* 405: 354,13-356,18).

8. Weltkörper und Wachstum

Sieh, wie sich die Lehre des Erlösers allerorten vermehrt! Wie jeder Götzendienst und alles, was sich dem Christusglauben entgegensetzt, schwindet und fällt![78]

Wessen Lehre – um nur seine Taten *nach* der Auferstehung zu nennen – wessen Lehre wäre je derart, vom einen Ende der Erde zum andern, auf der ganzen Welt ein und dieselbe, erstarkt? So sehr, daß ihre Heiligkeit die ganze Erde durchfliegt![79]

Welcher Mensch hätte jemals solche Distanzen überwunden, zu Skythen, Äthiopiern, Persern, Armeniern, Goten und all jenen, die man jenseits des Ozeans vermutet, zu denen, die noch hinter Hyrkanien liegen, zu Ägyptern und zu Chaldäern![80]

Das triumphale Wachstum der Kirche, insgesamt ein faktischer Beweis für die Göttlichkeit Jesu (es ist ein Wunder nach der Himmelfahrt!) versetzt Athanasius in denselben geographischen Rausch, der uns aus der imperialen Poesie des augusteischen Zeitalters vertraut ist: so sprechen Menschen, die die Welt erobert haben und es selbst kaum fassen. Auch Gregors Metaphorik ist diese Sprache nicht fremd: Gottes Erbe, das heilige Volk, aus Ägypten umgepflanzt ins Heilige Land,

wächst aus der gottlos-finsteren Unwissenheit zu unendlicher Schönheit und Größe heran, derart, daß der Weinstock die ganze Erde bedeckt und sich weit über die Berge und Zedern erhebt.[81]

„Du Tor, Du Frevler, Du unerzogener Mensch in bezug auf das Große", fährt er Julian an,

Du wolltest Dich gegen dieses gewaltige Erbe stellen? Gegen die weltweite Ernte, die alle Grenzen der Erde umfaßt, durch die Schlichtheit des Worts, wie ihr sagen werdet, und die Torheit unserer Verkündigung, die die Weisen besiegt hat, die Dämonen beruhigt und die Zeit übertroffen ...; manches skizziert sie im Umriß, doch anderes teilt sie, zu rechter Zeit, in der Vollendung des Mysteriums aus. Du trittst gegen diese Erbschaft Christi an – Du Nichts, Du Winzling, Du Nirgendwoher? Gegen diese Erbschaft, die so gewaltig ist und niemals endet, selbst wenn andre noch schlimmer wüten als Du! Die vielmehr immer weiter unentwegt fortschreiten und aufwärts steigen wird – ich traue nämlich auf die Verheißungen und das, was ich sehe mit eigenen Augen; die er, Christus, als Gott gemacht hat, als Mensch aber geerbt; die das Gesetz vorgeprägt, die Gnade erfüllt und Christus neu gemacht hat; die die Propheten erbauten, die Apostel verbanden, die Evangelisten vollendeten (κατηρτίσαντο)?[82]

---

[78] ATHANASIUS, *De incarnatione* 55 (ed. THOMSON 270,8-11).
[79] ATHANASIUS, *De incarnatione* 49 (ed. THOMSON 258,19-23).
[80] ATHANASIUS, *De incarnatione* 51 (ed. THOMSON 262,6-10).
[81] GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 43,43 (*SC* 384: 214,14-18).
[82] GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 4,67 (*SC* 309: 176,2-17).

Der Hymnus, im Triumph des ewigen Wachstums, des unendlichen Fortschritts und Aufstiegs, ist Gregors deutlichste Stellungnahme zum Thema. Die Kirche wächst (τῆς πάντα διαλαβούσης τὰ πέρατα) – sie schreitet voran (ἐπὶ πλεῖον ἀεὶ βαδιουμένης) – sie steigt in die Höhe empor (καὶ ἀρθησομένης): drei Konzepte von Evolution, die, im Zug profanierter Ekklesiologie, die Geschichte der Philosophie je einzeln terrorisierten (der Fortschritt ohne den Aufstieg, das Wachstum ohne den Fortschritt, der Aufstieg, der sich weder nach vorne bewegt noch kommuniziert), drei heilsgeschichtliche Konzepte sind in Gregors Ökonomie in *einer* Kirche vereint. Die eine Kirche wächst unendlich: das heißt nichts anderes, als daß die gesamte Menschheit, ja daß der ganze Körper der Welt mit dem Christusleib identifiziert wird. Die Kirche, präexistent (ἦν ὡς θεὸς ἐποίησε ...), schreitet unendlich voran, das heißt: sie hat einen Anfang, aber kein Ende, sie ist, inmitten von Geschichte (... καὶ ὡς ἄνθρωπος ἐκληρονόμησεν), das Prinzip, das Geschichte verneint. Die Kirche steigt unendlich empor, ja sie steigt nicht, sie schwebt (ἀρθησομένη): denn sie ist die Gegenbewegung zum Fall. Kirche, das ist, in dieser ökonomischen Sicht, die prolongierte Menschwerdung Christi und, wenn man so sagen darf, die antizipierte, aber in der Schöpfung schon präformierte Gottwerdung der Welt (zumindest der Menschen). Menschwerdung, das heißt: Gott nimmt in Christus den Leib der Menschheit an, den Körper der Welt, die Materie, den Stoff.[83] Wachstum der Kirche, das heißt: im Verlauf der Geschichte nehmen die Menschen den Christusleib an und wachsen über Geschichte hinaus. Vielleicht ist dann am Zielpunkt des Fortschritts, am Ende der Zeit, die Welt, nicht nur der Geist, nicht nur die Seele, sondern die Welt mitsamt ihrem Stoff der Leib Gottes, wie jetzt die Kirche der Leib Christi; sie sammelt, was fiel, und führt es, weiter steigend, mit magnetischer Kraft zum Haus Gottes zurück, genauso wie, in Gregors metaplatonischer Psychologie, die Seele ihren schwerfälligen Bruder und ‚Mitsklaven', den Körper – genauso wie, eine Stufe höher, der Priester seine Gemeinde.[84] Seele, Priester und Kirche stehen daher jeweils im analogen Verhältnis zu Körper, Kirchenvolk, Welt: nicht mehr die Befreiung der Seele vom Körper ist das Ziel, sondern die Erlösung der Welt und die Restituierung der Schöpfung. Auch von dieser Seite her ist das philosophische Seelenheil als höchstes Gut überwunden: die Seele steht im Verbund mit der Schöpfung, und nur die Kirche ist zwischen beiden das Band – die Kirche, die ewig fortschreitet und wächst. Sie ist die Keimzelle der totalen *oikeíosis*, der restlosen Zueignung der Schöpfung an den, der sie schuf. In diese kosmischen Bezüge mündet, jenseits des imperialen Triumphalismus, die Rede vom Wachstum der Kirche, das in der Verheißung eines Volks, das „so zahlreich ist wie die Sterne", vorgeprägt ist und im Gleichnis vom Senfkorn präsent.[85] Gregor faßt die Gedanken in einer biblischen Epiklesenkette zusammen. Hinter dem numerischen

---

[83] Denn auch der Stoff wird erlöst, vgl. den berühmten Leitsatz Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἥνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σῴζεται: GREGOR VON NAZIANZ, *Ep.* 101,32 (*SC* 208: 50,2f.).

[84] Vgl. GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 2,15 (*SC* 247: 110,7-9) und 17 (*SC* 247: 112,1-16).

[85] Vgl. Gen 15,5 und Mt 13,31f.

Wachstum seiner einst so winzigen Auferstehungsgemeinde in Konstantinopel sieht er, wie es in seiner Abschiedsrede heißt, das Wachstum der Keimzelle des Heils: „So zieht nun durch meine Tore und breitet euch aus (πλατύνεσθε) ...“[86] Und, etwas später:

> Heilige ihr, die berufen sind! Gottes Eigentumsvolk, ein Königreich von Priestern, das beste Landlos des Herrn! Ein ganzer Fluß aus dem Tropfen – aus einem Funken das himmlische Licht – aus dem Senfkorn ein ganzer Baum, darin die Vögel ihr Nest baun.[87]

9. Funke und Licht

„Die Erleuchtung ins Volk tragen“ – „das Volk, das aufleuchtet überall auf der Welt“ – „aus einem Funken das himmlische Licht“:[88] wiederum weisen gerade die unbiblischen Formulierungen den Weg. Das eschatologische Wachstum der Kirche ist vor allem ein Wachstum von Licht und Erleuchtung. In dieser Metaphernfolge, welche die einschlägigen neutestamentlichen Bilder vom Licht unterm Scheffel, der Stadt auf dem Berg und den Leuchtern der Welt mit den Augen platonischer Lichtmetaphysik sieht,[89] wird aus der metaphorischen Keimzelle der Funke (σπινθήρ). Seine Entzündung (ἀνάπτεσθαι), seine rasende Ausbreitung zum übermächtigen Brand (πυρσός) ist (nicht nur) bei Gregor ein beliebtes Bild für eine grandiose Gewalt, welche die Widerstandskraft des Individuums weit übersteigt, im Bösen (z. B. die ‚wilde Flamme‘ des Arianismus oder der Bosheit überhaupt) wie im Guten (z. B. der Funke der Freundschaft, der Gregor und Basilius schließlich als ‚himmelshohes‘ Liebesfeuer unwiderstehlich dahinreißt).[90] Im ekklesiologischen Kontext ist, was sich zum Feuersturm auswächst, der Funke des Glaubens – der Wahrheit – des Worts.[91] Denn Feuer, so die *Definitiones*, das ist „ein brennender Stoff, der nach oben fließt“, die Gegennatur zu allem, was fällt; Licht aber ist, „was aus dem Feuer leuchtet – und für die Seele ist es

---

[86] Gregor von Nazianz, *Or.* 42,9 (*SC* 384: 70,5). Vgl. Jes 62,10: πορεύεσθε διὰ τῶν πυλῶν μου καὶ ὁδοποιήσατε τῷ λαῷ μου. Gregor überträgt den Vers auf den λαός selbst und fügt das πληθύνεσθε aus Gen 1,28 und 9,7 ein!

[87] Gregor von Nazianz, *Or.* 42,9 (*SC* 384: 70,15-19): Ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς, κλητοὶ ἅγιοι, λαὸς περιούσιος, βασίλειον ἱεράτευμα, σχοίνισμα Κυρίου τὸ κράτιστον, ἀπὸ σταγόνος ποταμὸς ὅλος, ἀπὸ σπινθῆρος λαμπὰς οὐράνιος, ἀπὸ κόκκου σινάπεως δένδρον, πτηνῶν ἀνάπαυμα.

[88] Δημοσιεύειν τὴν ἔλλαμψιν (Gregor von Nazianz, *Or.* 12,4; *SC* 405: 356,15f.) – τὸ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐκλάμψαν ἔθνος (*Or.* 4,35; SC 309: 134,5) – ἀπὸ σπινθῆρος λαμπὰς οὐράνιος (*Or.* 42,9; *SC* 384: 70,18).

[89] Licht und Stadt: Mt 5,14-16; φωστῆρες ἐν κόσμῳ: Phil 2,16; Gregors Lichtmetaphysik: vgl. C. Moreschini in der Einleitung zu *SC* 358 (*Orationes* 38-41), 62-81 (VI. „Lumière et purification“; VII. „Le platonisme chrétien“).

[90] Gregor von Nazianz, *Or.* 25,8 (*SC* 284: 176,23f.) und (κακία) *Or.* 2,12 (*SC* 247: 106,1-5); Liebe zwischen Gregor und Basilius: *Or.* 43,17 (*SC* 384: 156,1f. und 160,32-34), vgl. *Or.* 10,2 (*SC* 405: 318,1-320,28).

[91] Glaube: *Or.* 21,34 (*SC* 270: 182,5-184,7). – Wahrheit: *Or.* 2,40 (*SC* 247: 144,18); *Or.* 28,28 (*SC* 250: 164,68). – Wort: *Or.* 19,3 (*PG* 35: 1045,36) und s. u.

der *lógos*, das Wort".[92] Platons Erläuterung philosophischer Erkenntnis als eines dialektischen Funkensprungs vom Lehrer zum Schüler (sie erklärt aber, warum man das Licht der Philosophie *nicht* allgemein publizieren kann)[93] begründet, in genau umgekehrter Zielrichtung, bei Gregor, dem großen Diener des Logos, nicht esoterische Dialektik, sondern die Homiletik der Kirche. Der Funke des christlichen Worts springt nicht vom ersten zum zweiten; er steckt, wenn zwei oder drei entzündet sind, Tausende an. Er zielt auf die allumfassende Publikation der Erkenntnis des Glaubens, auf die totale Kommunikation der Erleuchtung (mit Gregors Worten: auf die δημοσίευσις τῆς ἐλλάμψεως).

> Des Glaubens Funke, verborgen liegt er in den Menschen, wie in manchem Stein die Kraft des Feuers ruht. Funken aber jagt das Eisen, wenn es zuschlägt, aus dem Stein empor: So treibt den Glauben, im Verborgnen lauernd, aus den Sterblichen das Wort![94]

Gregors Kunst, mit dem Hammer des Wortes die Funken des Glaubens zu schlagen, hat er, wie nirgendwo sonst, in der Anastasiakirche gezeigt, seine *lógoi* haben die kleine Gemeinde gezeugt – „und daraus entsprang, wie ein Funke, mein Wort und überströmte alle Gemeinden (der Erde) mit Licht".[95] Und an anderer Stelle: „Der Funke des Worts, er wuchs zum Feuersturm auf und lief wie ein Brand um die Welt."[96] „Und Paulus lief bis nach Illyrien, überall streute er aus die Funken des Glaubens, die der Geist empfing, entfachte und unverlöschlich bewahrt" – so sieht noch Asterius der Homilet die christliche Mission als unwiderstehlichen Funkenflug des Geistes;[97] ähnlich die 43. *Geistliche Predigt* des ‚Macarius':

> Wie von einem Feuer viele Leuchter, viele Fackeln angezündet werden, wie alle Fackeln, alle Leuchter aus *einem* Stoff entzündet sind und scheinen: so entzünden sich und schei-

[92] GREGOR VON NAZIANZ, *Definitiones minus exactae*, V. 12 (*PG* 37: 946,11): Φῶς δ' ἔστι λάμψις ἐκ πυρὸς, ψυχῇ λόγος und V. 17 (947,3): Πῦρ δὲ, φλέγουσα καὶ ῥέουσ' ἄνω φύσις.

[93] PLATON, *Ep.* 7, 341 c-d: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει. In diesem Sinn wendet sich der Areopagite am Ende der *Kirchlichen Hierarchie* an seinen Schüler: Θαρρῶ γάρ, ὅτι τοῖς εἰρημένοις ἐγὼ τοὺς ἐναποκειμένους ἐν σοὶ τοῦ θείου πυρὸς ἀνασκαλεύσω σπινθῆρας (letztes Wort; *PTS* 36: 132,4-6).

[94] GREGOR VON NAZIANZ, *De virginitate* (*Carmen morale* 1), VV. 511-513 (*PG* 37: 560,13-561,1):
Σπινθὴρ εὐσεβίης γὰρ ἐν ἀνθρώποισι κέκρυπται,
ὥς τισιν ἐν λάεσσι πυρὸς μένος. Ὡς δὲ σίδηρος
κρούμασιν ἐκ λιθάκων ἧκε(ν) σέλας, ὣς ἀπὸ θνητῶν
εὐσεβίην λοχόωσαν ἄγει λόγος.

[95] GREGOR VON NAZIANZ, *Carmen de se ipso* 5, *Ad plebem Anastasiae* (ein Liebesgedicht an die Anastasiagemeinde) V. 6f. (*PG* 37: 1022,11f.):
Ὅθεν προελθὼν οὑμὸς, ὡς σπινθὴρ, λόγος,
Πάσας κατέσχε φωτὶ τὰς Ἐκκλησίας.

[96] GREGOR VON NAZIANZ, *Carmen de se ipso* 13, *Ad episcopos* VV. 48f. (*PG* 37: 1231,5f.).

[97] ASTERIUS VON AMASEA, *Homilia* 8: 28,1 (ed. DATEMA 103,1-3) nach Röm 15,19 – wo nicht von Funken die Rede ist, wie überhaupt nie im NT.

> nen auch die Christen nur aus *einem* Stoff, dem Feuer Gottes ...; sie tragen die brennenden Fackeln im Herzen, sie leuchten der Welt ...[98]

Die wahre Kirche ist nicht unsichtbar: sie ist, auf dunklem Weg, das Licht, das wächst – die Sichtbarkeit des Worts: mit jeder Taufe wird es, bis zum Ziel, um eine Seele heller in der Welt. Erst wenn alles Gott zugehört, wenn alle Welt Licht ist, wird kein Auge die Kirche mehr erkennen, denn Kirche, das ist die progressive Helligkeit im Dunkel – ist, mit Cyrill von Alexandria zu sprechen, die unendliche Vervielfachung, die ‚Multiplikation' des Lichts.[99] Gregor selbst hat die Dynamik dieses Prozesses im Vergleich zum einzelnen Lichtlein erkannt.

> Mehr und besser als die Pflanze ist der Garten (παράδεισος), mehr und besser als der Stern die ganze Pracht des Himmels, besser als das Glied der Körper: so ist auch mehr als Ein Vollkommener vor Gott (Θεῷ κατορθοῦντος ἑνός) die Vollkommenheit der ganzen Kirche (ὅλην Ἐκκλησίαν κατηρτισμένην)

– so rät ihm der funkensprühende Geist.[100] Der einzelne ‚Vollkommene' (κατορθῶν), der stoische Philosoph, der die Laterne seiner Vernunft anzündet, gegenüber der ‚Vervollkommnung' (καταρτισμός), dem Lichtermeer der Welt: in dieser Antithese ist endgültig die private Eudaimonie der antiken und christlichen ‚Philosophie' überholt. Gut ist es, hell zu sein durch das Feuer des Wortes, zu brennen im Glauben, zu glühen im Geist. Aber besser als Hellsein ist, andern zu leuchten, besser als Brennen, den Brand zu entzünden, besser als Glühen das Entfachen der Glut. So führt der Weg von der individuellen Autarkie zur universalen *oikeíosis*, vom Mönch zum Priester, vom Funken – zum himmlischen Licht. Daß er diesen Weg beschritten hat, macht Gregor, trotz seinem Haß auf die Bischöfe und ihre Konzilien, bei all seiner Liebe zum Mönchtum, zum Vater der Kirche.

Bibliographie

Quellen

ASTERIUS VON AMASEA, *Homiliae*

ASTERIUS OF AMASEA, *Homilies I-XIV*. Text, introduction and notes by C. DATEMA, Leiden 1970.

---

[98] MACARIUS, *Homilia spiritualis* 43,1 (*PTS* 4: 283,2-7).

[99] CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Fragmenta in Matthaeum*, zu Mt 13,12 (fr. 165 col. 2; *TU* 61: 206,10-15): τοῦτο δὲ Ἰουδαῖοι πεπόνθασι λαβόντες φῶς ἐκ τοῦ νόμου καὶ μὴ πολυπλασιάσαντες, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀληθείας ἐλθούσης ἀμβλυωπήσαντες πρὸς αὐτὴν ἀφῃρέθησαν, ὃ ἐκέκτηντο.

[100] GREGOR VON NAZIANZ, *Or.* 12,4 (*SC* 405: 356,19-22).

ATHANASIUS, *De incarnatione*
ATHANASIUS, *Contra gentes and De incarnatione*. Edited and translated by R.M. THOMSON, Oxford 1971, 134-276.

AUGUSTINUS, *Soliloquia*
AUGUSTINUS, *Soliloquiorum libri duo*, recensuit W. HÖRMANN, in: *Sancti Augustini opera* I/4 [= *CSEL* 89], Wien 1986, 3-98.

BASILIUS, *De iudicio Dei*
Basilii ... De iudicio Dei, in: S. P. N. Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi opera omnia quae exstant III, *accurante et recognoscente* J.-P. MIGNE [= *PG* 31], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1977), 653-676.

CLEMENS VON ROM, *Epistola ad Corinthios*
Der Klemens-Brief, in: *Die Apostolischen Väter*. Eingeleitet, herausgegeben und erläutert von J.A. FISCHER [= *Schriften des Urchristentums* 1], Darmstadt [9]1986, 24-107.

CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Fragmenta in Matthaeum*
CYRILL VON ALEXANDRIA, *Fragmente*, in: *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von J. REUSS [= *TU* 61], Berlin 1957, 153-269.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*
PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, hg. v. G. HEIL, in: *Corpus Dionysiacum* II [= *PTS* 36], Berlin/New York 1991, 63-132.

GREGOR VON NAZIANZ, *Carmina de se ipso*
Gregorii Theologi ... Carmina de se ipso, in: *S. P. N. Gregorii Theologi vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani opera quae exstant omnia* III, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 37], Paris 1860 (Reprint Turnhout 1979), 969-1452.

GREGOR VON NAZIANZ, *De virginitate*
Gregorii Theologi ... De virginitate (*Carmen morale* 1), in: *S. P. N. Gregorii Theologi vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani opera quae exstant omnia* III, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 37], Paris 1860 (Reprint Turnhout 1979), 521-578.

GREGOR VON NAZIANZ, *De vita sua*
GREGOR VON NAZIANZ, *De vita sua*. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar. Herausgegeben und erklärt von C. JUNGK, Heidelberg 1974.

GREGOR VON NAZIANZ, *Definitiones minus exactae*
Gregorii Theologi ... Definitiones minus exactae / Ὅροι παχυμερεῖς (*Carmen morale* 34), in: S. *P. N. Gregorii Theologi vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani opera quae exstant omnia* III, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 37], Paris 1860 (Reprint Turnhout 1979), 945-964.

GREGOR VON NAZIANZ, *Epistulae*
GREGOR VON NAZIANZ, *Briefe*, herausgegeben von P. GALLAY [= *GCS* 53], Berlin 1969.
GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres théologiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. GALLAY [= *SC* 208], Paris 1974.

GREGOR VON NAZIANZ, *Orationes*

Gregorii Theologi ... Orationes I-XXVI, in: *S. P. N. Gregorii Theologi vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani opera quae exstant omnia* I, accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 35], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1982), 395-1252.

Gregorii Theologi ... Orationes XXVII-XLV, in: *S. P. N. Gregorii Theologi vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani opera quae exstant omnia* II, accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 36], Paris 1858 (Reprint Turnhout 1979), 9-664.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 1-3. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. BERNARDI [= *SC* 247], Paris 1978.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 4-5 contre Julien.* Introduction, texte critique, traduction et notes par J. BERNARDI [= *SC* 309], Paris 1983.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 6-12. Introduction, texte critique, traduction et notes par M.-A. CALVET-SEBASTI [= *SC* 405], Paris 1995.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 20-23. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. MOSSAY avec la collaboration de G. LAFONTAINE [= *SC* 270], Paris 1980.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 24-26.* Introduction, texte critique, traduction et notes par J. MOSSAY avec la collaboration de G. LAFONTAINE [= *SC* 284], Paris 1981.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 27-31 (*discours théologiques*). Introduction, texte critique, traduction et notes par P. GALLAY avec la collaboration de M. JOURJON [= *SC* 250], Paris 1978.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 32-37. Introduction, texte critique et notes par C. MORESCHINI, traduction par P. GALLAY [= *SC* 318], Paris 1985.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 38-41. Introduction, texte critique et notes par C. MORESCHINI, traduction par P. GALLAY [= *SC* 358], Paris 1990.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 42-43. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. BERNARDI [= *SC* 384], Paris 1992.

GREGOR VON NAZIANZ, *Orationes theologicae. Theologische Reden*, übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN [= *FC* 22], Freiburg u. a. 1996.

GREGOR VON NAZIANZ, *Poemata arcana*

ST. GREGORY OF NAZIANZUS, *Poemata arcana*, ed. with a textual introduction by C. MORESCHINI. Introduction, translation, and commentary by D.A. SYKES, Oxford 1997.

IAMBLICHUS, *De vita Pythagorica liber*

Iamblichi de vita Pythagorica liber, edidit L. DEUBNER (1937), editionem addendis et corrigendis adiunctis curavit U. KLEIN, Stuttgart 1975.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Titum*

Joannis Chrysostomi homiliae VI in Epistolam ad Titum, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur* XI, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 62], Paris 1860 (Reprint Turnhout 1980), 663-700.

Lumen gentium

Constitutio dogmatica de ecclesia ‚Lumen gentium', in: *LThK*^{2} 12 (1966), 137-347.

MAKARIOS, *Homiliae spirituales*

Die 50 geistlichen Homilien des Macarius, herausgegeben und erläutert von H. DÖRRIES / E. KLOSTERMANN / M. KROEGER [= *PTS* 4], Berlin 1964.

OPTATUS VON MILEVE, *Libri I-VII*

S. Optati Milevitani libri VII, recensuit et commentario critico indicibusque instruxit C. ZISWA [= *CSEL* 26], Prag/Wien/Leipzig 1893.

ORIGENES, *De oratione*

ORIGENES, *Buch V-VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet*, hg. v. P. KOETSCHAU [= *GCS* 3], Leipzig 1899, 295-403.

ORIGENES, *Homiliae in Leviticum*

ORIGENES, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung* 1. *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, hg. v. W.A. BAEHRENS [= *GCS* 29], Leipzig 1920, 280-507.

PLOTIN, *Enneades*

PLOTINO, *Enneadi.* Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografia di G. FAGGIN, Milano [5]1999.

Septuaginta

Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. RAHLFS, Stuttgart 1935 (1979).

Stoicorum veterum fragmenta

Stoicorum veterum fragmenta I-IV, ed. H. VON ARNIM / M. ADLER, Leipzig 1905-1924.

Studien und Hilfsmittel

BACHT 1961

H. BACHT, Mönchtum und Kirche. Eine Studie zur Spiritualität des Pachomius, in: DANIÉLOU / VORGRIMLER 1961, 13-33.

VON BALTHASAR 1961

H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie* II, Einsiedeln 1961.

BELLINI 1970

E. BELLINI, *La Chiesa nel mistero della salvezza in San Gregorio Nazianzeno* [= Diss. Milano 1970], Venegono Inferiore 1970.

BERGMANN 1995

S. BERGMANN, *Geist, der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*, Mainz 1995.

BODIN 1966

Y. BODIN, *Saint Jérôme et l'Église*, Paris 1966.

BONHOEFFER 1990

T. BONHOEFFER, Zur Entstehung des Begriffs Seelsorge, in: *ABG 33 (1990), 7-21.*

BOUYER 1961

L. BOUYER, Zur Kirchenfrömmigkeit der griechischen Väter, in: DANIÉLOU / VORGRIMLER 1961, 105-112.

CAMELOT 1970
P.-T. CAMELOT, *Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus* [= *HDG* III/3b], Freiburg 1970.

DANIÉLOU / VORGRIMLER 1961
J. DANIÉLOU / H. VORGRIMLER (Hg.), *Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit. FS Hugo Rahner*, Freiburg 1961.

EHRHARDT 1959-1969
A.A.T. EHRHARDT, *Politische Metaphysik*, 3 Bde., Tübingen 1959-1969.

FEDWICK 1979
P.J. FEDWICK, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Toronto 1979.

HIRSCH 1964
E. HIRSCH, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, Berlin 1964.

KARMIRIS 1958
I. KARMIRIS, ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, in: *Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὶς τῆς θεολογικῆς σχολῆς*, Athen 1958, 167-216.

Katechismus der Katholischen Kirche 1993
Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a. 1993.

KERTSCH 1980
M. KERTSCH, *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie*, Graz 1980.

KOSCHORKE 1991
K. KOSCHORKE, *Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea*, Fribourg 1991.

LAMPE 1961
G.W.H. LAMPE (ed.), *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford 1961.

LIDDELL / SCOTT / JONES 1996
A Greek-English Lexicon compiled by H.G. LIDDELL and R. SCOTT, revised and augmented throughout by Sir H. JONES with the assistance of R. MCKENZIE, Oxford 1996.

LOHFINK 1998
G. LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg 1998.

MALINGREY 1961
A.-M. MALINGREY, *‚Philosophia'. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au quatrième siècle*, Paris 1961.

MAY 1989
G. MAY, Kirche III. Alte Kirche, in: *TRE* 18 (1989), 218-227.

MERSCH 1951
É. MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 vols, Paris/ Bruxelles 1951.

MICHAUD 1904
E. MICHAUD, Ecclésiologie de Saint Grégoire de Nazianze, in: *Revue internationale de Théologie* 12 (1904), 557-573.

MINEAR 1964
P.S. MINEAR, *Bilder der Gemeinde. Eine Studie über das Selbstverständnis der Gemeinde anhand von 96 Bildbegriffen des NT*, Kassel 1964.

MURAILLE 1968
P. MURAILLE, L'Église, peuple de l',oikouménè' d'après Saint Grégoire de Nazianze, in: *EThL* 44 (1968), 154-178.

RAHNER 1944
H. RAHNER, *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln 1944.

RAHNER 1964
H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.

RATZINGER 1961
J. RATZINGER, Die Kirche in der Frömmigkeit des Heiligen Augustinus, in: DANIÉLOU / VORGRIMLER 1961, 152-175.

SCAZZOSO 1975
P. SCAZZOSO, *Introduzione alla ecclesiologia di San Basilio*, Milano 1975.

SIEBEN 1979
H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee in der Alten Kirche* [= *Konziliengeschichte* B 1], Paderborn 1979.

SIEBEN 2002
H.J. SIEBEN, Gregor von Nazianz, in: W. GEERLINGS (Hg.), *Theologen der christlichen Antike*, Darmstadt 2002, 82-97.

Thesaurus Linguae Graecae 1998
Thesaurus Linguae Graecae, CD Rom E, Berkeley 1998.

TRISOGLIO 1996
F. TRISOGLIO, San Gregorio Nazianzeno 1966-1993, in: *Lustrum* 38 (1996), 7-361.

Wer ist die Kirche? Symposium 1999
Wer ist die Kirche? Symposium zum 10. Todestag von Hans Urs von Balthasar, hg. von der HANS URS VON BALTHASAR-STIFTUNG, Freiburg 1999.

Michaud 1904
CE. Michaud, L'ecclésiologie [illegible] Théologie 12 (1904), 557-57[illegible]

Minear 1964
P.S. Minear, Bilder der Gemeinde [illegible] anhand von 96 Bildbegriffen [illegible] 1964.

Mouralle 1968
P. Mouralle, L'Église, peuple [illegible]
ETAL 44 (1968), 154-172.

Rahner 1944
H. Rahner, Mater Ecclesia [illegible] Literatur, Einsiedeln 1944.

Rahner 1964
H. Rahner, Symbole der Kirche. [illegible] 1964.

Ratzinger 1961
J. Ratzinger, Die Kirche in der [illegible] des Heiligen Augustinus [illegible]
Volk [illegible] 1961, 152-175.

Scazzoso 1975
P. Scazzoso, Introduzione alla ecclesiologia [illegible] 1975.

Sieben 1979
H.J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche [illegible]
1979.

Sieben 2002
H.J. Sieben, [illegible]
tale, Darmstadt 2002, 82-97.

Thesaurus Linguae Graecae 1999
Thesaurus Linguae Graecae, CD ROM [illegible] 1999.

Taroncelli 1996
F. [illegible], San Gregorio Nisseno [illegible] (1996) [illegible]

Wer ist die Kirche? Symphonie [illegible]
Wer ist die Kirche? Symphonie [illegible]
Hans Urs von Balthasar [illegible] 1981.

Das Kirchenverständnis bei Gregor von Nyssa

Eine protreptische und anagogische Ekklesiologie?

Thomas Böhm

1. Einleitung

> Wenn ... die Kirche Christi Leib ist, das Haupt des Leibes aber Christus, der mit dem eigenen Merkmal das Antlitz der Kirche gestaltet, wurden die Freunde des Bräutigams im Blick auf sie ‚beherzt', weil sie in ihr den Unsichtbaren deutlicher erblicken.[1]

In diesem kurzen Textausschnitt aus der achten *Homilie zum Hohenlied* sind die wesentlichen Eckpunkte genannt, innerhalb derer Gregor von Nyssa sein Kirchenverständnis entwickelt. Die Freunde des Bräutigams, die Gregor zuvor als den Chor der Engel interpretiert hatte,[2] können in der Kirche den Unsichtbaren, nämlich Gott, deutlicher erblicken oder erkennen. Denn die Kirche ist für Gregor ein Kosmos, aus dem heraus die Schönheit Gottes erschlossen werden kann.[3] Den Grund dafür, daß eine solche bedingte Erkenntnis Gottes über diesen Kosmos der Kirche möglich ist, sieht Gregor in dem paulinischen Gedanken, daß Christus das Haupt der Kirche ist, die Kirche aber sein Leib (vgl. Kol 1,18). Durch die Herrlichkeit, die im fleischgewordenen Logos aufscheint,[4] ist nach Gregor diese Form der Gotteserkenntnis ermöglicht. Die Aussagen Gregors zum Verhältnis von Haupt (Christus) und Leib (Kirche) legen die Vermutung nahe, daß er die Vorstellung von der Inkarnation auf die Kirche als den Leib des Bräutigams ausdehnt[5] und hier die Einheit von Christus und Kirche sucht.[6]

Diese zunächst sehr einfach anmutende Sicht einer Grundlegung der Ekklesiologie ist jedoch bei Gregor von Nyssa in mehrfacher Hinsicht problematisch.[7] Denn wie

---

[1] Gregor von Nyssa, *In Canticum* 8 (*GNO* 6: 256,17-257,1). Die Werke Gregors sind nach *Gregorii Nysseni Opera* (*GNO*) und, falls sie dort noch nicht kritisch editiert sind, nach *Patrologia Graeca* (*PG*) zitiert. Die Angaben zu den kritischen Editionen finden sich in Altenburger / Mann 1988 sowie in der Bibliographie im Anhang.

[2] Vgl. Gregor von Nyssa, *In Canticum* 8 (*GNO* 6: 253,18-254,1).

[3] Vgl. Gregor von Nyssa, *In Canticum* 13 (*GNO* 6: 386,4-17).

[4] Vgl. Gregor von Nyssa, *In Canticum* 13 (*GNO* 6: 381,1-10).

[5] Vgl. Dünzl 1993, 314.

[6] Vgl. Shea 1968, 154f.; vgl. auch Lenz 1925, 80f.; von Balthasar 1942, 118f.; de Boer 1968, 266-271; Capboscq 2000, 280f.; 290.

[7] Die folgenden Problematisierungen im einleitenden Teil stehen im Kontext der Frageintention Gregors selbst, ohne daß die jeweils gestellte Anfrage aus Gregors Texten belegt wird. Dies geschieht unten eingehend in den weiteren Überlegungen. – Zu den unterschiedlichen Nuancen des *Begriffs* ‚Kirche' bei Gregor von Nyssa vgl. *Lexicon Gregorianum* III (2001), 108-117.

wird konkret die Ausdehnung von der Inkarnation auf den Leib Christi, das heißt die Kirche, gedacht? Wenn im Sinne Gregors die Inkarnation die Annahme einer menschlichen Natur (φύσις) ist, stellt sich konsequent die Frage, wie die angenommene menschliche Natur bei Christus soteriologisch so erweitert werden kann, daß dadurch alle Glieder der Kirche erlöst werden. Kann man dies denkerisch dadurch erreichen, daß man – wie Gregor – diese Erweiterung durch einen physischen Kontakt bestimmt, näherhin durch den angenommenen Erstling aus dem Brei der Menschheit (so das Bild, das Gregor im Rückgriff auf Römerbrief 11,16 verwendet)? Genügt es, aus dem physischen Kontakt in der Inkarnation eine Konstituierung der Kirche abzuleiten? Wie läßt sich ein solches Konstrukt mit dem besonders in den Spätschriften Gregors entwickelten Gedanken eines unendlichen Aufstiegs des (einzelnen) Menschen zum unendlichen Gott durch Glaube und Tugend verbinden? Daraus ergeben sich auch weitere Probleme: wie nämlich bei der Betrachtung des Kosmos der Kirche eine – wenn auch bedingte – Erkenntnis des unendlichen Gottes entstehen soll oder wie bei einem glaubenden und tugendhaften Leben des einzelnen, das wiederum als nie zu einem Ende kommendes Streben zu Gott verstanden wird, ein Verhältnis der einzelnen Glieder des Leibes Christi zustande kommen soll, das es gestattet, von einem organischen Zusammenhalt der Kirche zu sprechen. Wird dies eingebunden in eine pädagogische Funktion der Kirche in der Gestalt des Lehrers, der die einzelnen Gläubigen anleitet und unterstützt?

Im folgenden sollen zunächst die die Kirche konstituierenden Momente und die damit verbundenen Probleme herausgestellt werden. Aus den gewonnenen Einsichten wird in einem weiteren Abschnitt versucht, eine Verhältnisbestimmung von Christologie und Ekklesiologie über ein Modell zu finden, das sich an den Begriffen ‚Abstieg' und ‚Aufstieg' oder ‚Protreptik' und ἀναγωγή orientiert, um von hier aus die Frage einer pädagogischen Struktur zu erörtern.[8]

2. Glaube und Tugend als Bedingung der Möglichkeit von Kirche

Gregor zufolge wird der gesamte Leib Christi – so versteht Gregor die Kirche primär – von dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe bestimmt, die er mit Hilfe des Ersten Timotheusbriefes (1,5.19) als ‚Glaube' und ‚reines Gewissen' interpretiert:[9]

> Mit dem Glauben bezeichnete er (*sc.* Paulus) die Liebe zu Gott, die aus ganzem Herzen, ganzer Seele und Kraft aufgebracht wird, mit dem guten Gewissen wiederum die liebevolle Gesinnung dem Nächsten gegenüber.[10]

---

[8] Folgende Überlegungen sollen die Grundstruktur des Kirchenverständnisses bei Gregor herausarbeiten. Einzelne Probleme wie das der Sakramente können hier nicht erörtert werden; vgl. dazu z. B. HÜBNER 1974, 170-183, oder CORTESI 2000, der die Homilien zum Hohenlied von der Taufe her interpretiert und in einen größeren theologischen Zusammenhang stellt.

[9] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *In Canticum* 14 (*GNO* 6: 417,17-419,18); dazu HÜBNER 1974, 185.

[10] GREGOR VON NYSSA, *In Canticum* 14 (*GNO* 6: 419,4-7); Übersetzung nach DÜNZL (*FC* 16/3: 747).

Diese Auslegung erweckt auf den ersten Blick den Eindruck eines Harmonisierungsbestrebens, die Gottes- und Nächstenliebe mit dem Ersten Timotheusbrief in Einklang zu bringen, wobei Gregor die Gottesliebe als Glauben auslegt, die Nächstenliebe als reines Gewissen, worunter er einerseits ein Festhalten an der Wahrheit, andererseits ein Leben in der Tugend versteht.[11] Während der vernünftige Teil der Seele eine fromme Auffassung von Gott bewirken kann und das geistige Vermögen besitzt, Gutes und Böses zu unterscheiden, besteht die Aufgabe des begehrenden Seelenteils darin, das Verlangen auf das wahrhaft Begehrenswerte und Schöne zu lenken.[12] Wenn Gregor die Gottes- und Nächstenliebe jedoch in den vernünftigen und willentlichen Teil der Seele verlagert und beides so interpretiert, daß die Glieder des Leibes Christi je einzeln nach dem Höchsten streben, verläßt er allem Anschein nach den zunächst gewählten systematischen Ort der Ekklesiologie, da Gregor doch offensichtlich in dem inkarnatorischen Geschehen eine physische Erlösungslehre zugrundelegt, diese als Einheit der Menschennatur bestimmt, um von hier aus zu zeigen, wie eine Erweiterung auf den Leib Christi im Sinne der Kirche stattfinden kann. Dies erreicht er jedoch dadurch, daß er sozusagen den physischen Kontakt Christi mit der Menschheit in einem ganz spezifischen Sinn erweitert, nämlich durch ein doppeltes Strebevermögen des Menschen, das durch die Vernunft und den Willen gewährleistet wird. Darin zeigt sich eine gegenläufige Bewegung, nämlich die Inkarnation auf der einen Seite, die sich auf die Menschheit bezieht, und die Antwort des einzelnen Menschen (Vernunft und Wille) auf der anderen Seite.

Gegen Ende der 14. *Homilie zum Canticum* faßt Gregor von Nyssa seinen Ansatz noch einmal zusammen, indem er das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) interpretiert und mit der Frage beginnt, wer der Nächste ist. Der Logos selbst legt den gesamten Heilsplan in der Form einer Erzählung dar, so betont Gregor. Es ist der Weg des Menschen von oben herab zum Hinterhalt der Räuber, der Weg von der Wegnahme des unvergänglichen Gewandes bis zur Sünde und zum Tod, der unsere Natur nur zur Hälfte betraf, da die Seele unsterblich blieb. Der aber, der die ganze menschliche Natur (wie eine Hülle) um sich legte durch die Erstlingsgabe des Teiges (vgl. Röm 11,16), trat mit seinem Leib an den Ort der Mißhandlung des Menschen. Wer sich in ihm (nämlich dem, der sich die menschliche Natur umlegte) einfindet, beherbergt in sich den Unfaßbaren.[13] Dies geschieht durch die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst, verstanden als Glaube an das Göttliche und das gute Gewissen den Mitmenschen gegenüber.[14]

Was Gregor hier als Heilsplan herausstellt, trifft sich mit dem, was er auch in anderen Texten entwirft: Der Mensch entsprach der von Gott intendierten Bestimmung

---

[11] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *In Canticum* 14 (*GNO* 6: 417,6.8.13); dazu HÜBNER 1974, 185.

[12] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *Epistola canonica ad S. Letoium* (*PG* 45: 224C-225A) mit den Ausführungen von HÜBNER 1974, 186.

[13] Zitiert wird Joh 15,5: „wer in mir bleibt, und ich in ihm ..."

[14] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *In Canticum* 14 (*GNO* 6: 427,8-429,5); dazu die Übersetzung DÜNZL (*FC* 16/3: 761-763).

nicht (sogenannte erste Schöpfung), so daß ihm die Leiblichkeit hinzuerschaffen wurde (sogenannte zweite Schöpfung).[15] Der Tod und andere Bestimmungen wie zum Beispiel Übel betreffen gerade nicht die Seele des Menschen.[16] Um die ursprüngliche Bestimmung wieder zu erreichen, muß der Mensch nach dem Ursprung streben, indem er durch die Herrschaft des Geistes sich freimacht von all dem Fremden der ‚zweiten Schöpfung',[17] das heißt indem der Mensch von den leiblichen Bedingtheiten und den sinnlichen Regungen abläßt[18] und sich sozusagen durch eine Wendung in das Innere oder auf das Selbst (die Seele) in einem Akt der Selbsterkenntnis[19] dem diesen Akt bedingenden Ursprung (Gott) ähnlich macht und so zu seiner ursprünglichen Bestimmung zurückkehrt.[20] Diese Form der Anähnlichung (ὁμοίωσις)[21] an das Göttliche ist jedoch keine Selbstvervollkommnung, sondern ist trotz der freien Entscheidung[22] gebunden an die Inkarnation des Logos und von dieser her bestimmt.[23]

Der zuvor zitierte Text, der die Auslegung des barmherzigen Samariters betrifft, spricht davon, daß es sich hier um den Glauben an das Göttliche handelt und um das gute Gewissen dem Mitmenschen gegenüber. Das Verhältnis zum Mitmenschen, das mit den Stichworten ‚Nächstenliebe' oder ‚gutes Gewissen' ausgedrückt wird, ist dabei eindeutig gebunden an den einzelnen, der mit Glaube und Tugend, mit Vernunft und Willen der unsterblichen Seele die Konditionen der Leiblichkeit zu überwinden sucht und sich damit der Bestimmung des Menschen annähert. Es ergibt sich hier durchaus eine Ambivalenz: Denn der einzelne Mensch versucht in diesem von Vernunft und Wille, Glaube und Tugend bestimmten Leben, trotz seiner Vereinzelung der Bestimmung *des Menschen* zu entsprechen. Strukturell kommt dies mit dem inkarnatorischen Geschehen überein, und zwar auch hinsichtlich der Dynamik der Bewegung: Der Logos umgibt sich mit der ganzen menschlichen Natur und kehrt sozusagen zum Göttlichen zurück. Trotz dieser zunächst physisch gedachten Verbindung von Erstling und Menschheitsbrei, um hier im von Gregor gewählten Bild zu bleiben, ist jedoch der Übergang von der physisch bestimmten Erlösung, die die menschliche Natur oder die Menschheit betrifft, zum unendlichen Streben des *einzelnen* Menschen in der Konzeption Gregors nicht klar erkennbar; anders formuliert stellt sich die Frage: muß die Verhältnisbestimmung von Inkarnation, physischer Erlösungslehre und dem Streben des Menschen systematisch auf einer anderen Ebene

---

[15] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *De opificio hominis* 16; 17; 22 (*PG* 44: 185A; 189C; 205A); dazu MERKI 1952, 102, und vor allem KEES 1995, 220-236.

[16] Zur Unsterblichkeitsvorstellung vgl. besonders MEISSNER 1991 und PEROLI 1993; auf die Einzelheiten und unterschiedlichen Deutungen kann hier nicht eingegangen werden.

[17] Vgl. dazu MERKI 1952, 99.

[18] Zum Terminus ‚ablassen' vgl. besonders BEIERWALTES 1985, 129-131, und BEIERWALTES 1991, 250-253.

[19] Zu diesem Modell bei Gregor von Nyssa vgl. BÖHM 1996, 52; 64; 82; 84; 94; 224f.; 228; 231; 235.

[20] Vgl. BÖHM 1996, 199-211, mit den entsprechenden Nachweisen aus Gregors Texten und weiterer Literatur.

[21] Zur Übersetzung und zum Kontext dieser Begrifflichkeit vgl. die Angabe in der letzten Anm.

[22] Dazu BÖHM 1999, hier besonders 464-467.

[23] Vgl. hierzu mit den entsprechenden Nachweisen BÖHM 1996, 207-209.

gesucht werden? Denn Gregor von Nyssa spricht in der Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter in der 14. *Homilie zum Canticum* davon, daß der, der dem Unfaßbaren (dem Logos) in sich selbst einen Fassungsraum verschafft, diesen Unfaßbaren in sich beherbergt.[24] Dies kann jedoch nur bedeuten, daß der einzelne Mensch in sich eine Disposition schafft zur Aufnahme des Unfaßbaren und daß dieser einzelne Mensch sich durch Glaube und Tugend dem Göttlichen annähert.[25] So endet auch die Auslegung des Gleichnisses bei Gregor damit, daß die Eingangsfrage, wer denn der Nächste sei, damit beantwortet wird, daß er – nämlich der Logos – durch die Menschenfreundlichkeit unser Nächster geworden sei.[26] Folglich geht es nicht mehr vorrangig darum, den Mitmenschen als das primäre Handlungsfeld der Nächstenliebe anzusehen, sondern alle Motivation für das Handeln an anderen Menschen ist an *dem* Nächsten auszurichten, das heißt am Logos, der sich mit der Menschheit umgeben hat (im Sinne Gregors: die Inkarnation). Dies bedeutet: *Indem* ich mich dem Nächsten zuwende, wende ich mich dem Logos zu. Spiegelbildlich und unter negativen Vorzeichen entspricht dann der Entfremdung des Menschen von der ursprünglichen, von Gott geplanten Intention (erste Schöpfung des Menschen) die protreptische Hinwendung des Logos zum Menschen durch die bei Gregor physisch bestimmte Erlösung als Bedingung der Möglichkeit dessen, daß der einzelne Mensch durch Glaube und Tugend in einem unendlichen Streben seiner schöpfungsmäßigen Bestimmung wieder entspricht. Der Leib Christi bzw. die Kirche, wie sie Gregor hier konzipiert, ist somit in einen individuellen Kontext gestellt, der durch protreptische und anagogische Momente bestimmt ist. Durch tugendhaftes Bemühen und Streben ahmt der einzelne Mensch den ‚Erstling', das heißt den Mittler zwischen Gott und den Menschen, nach und schafft so eine geistige Konsubstantialität:

> Wie nun also der Erstling des Breies durch die Reinheit und Leidenschaftslosigkeit mit dem wahren Vater und Gott verbunden wurde, so werden auch wir, der Brei, auf denselben Wegen mit dem Vater der Unvergänglichkeit verbunden, indem wir so viel als möglich die Leidenschaftslosigkeit und Unveränderlichkeit des Mittlers nachahmen.[27]

Von hier aus stellt sich nicht nur das Problem, wie die physische Erlösungslehre mit dem unendlichen Streben des Menschen entsprechend dem Vorbild des Mittlers überhaupt adäquat verbunden werden kann, sondern darüber hinaus auch, wie die Nächstenliebe, die bei Gregor von Nyssa vom reinen Gewissen und der Tugend her interpretiert wurde, ein Verstehen des anderen Menschen und ein Handeln an ihm ermöglicht. Hier fragt sich: Kann eine Beziehung der einzelnen Menschen untereinander im Leib Christi, der Kirche, nur über das Absolute begründet werden? Auffällig

---

[24] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *In Canticum* 14 (*GNO* 6: 428,9f.).
[25] Vergleichbar ist hierzu GREGOR VON NYSSA, *De vita Moysis* II 81 (*GNO* 7/1: 56,27-57,8); dazu BÖHM 1996, 249.
[26] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *In Canticum* 14 (*GNO* 6: 429,f.).
[27] GREGOR VON NYSSA, *De perfectione* (*GNO* 8/1: 206,9-14); Übersetzung HÜBNER 1974, 199; vgl. auch die weiterführenden Ausführungen von HÜBNER 1974, 199-202.

ist nämlich an Gregors Deutung zumindest in seinen Spätwerken wie *De vita Moysis*[28] und *In Canticum Canticorum*, daß er die Restitution der menschlichen Bestimmung mit dem unendlichen Streben zum unendlichen Gott verbindet[29] und, wie zuvor gezeigt, eine Verhältnisbestimmung zu anderen Menschen unter dem Stichwort ‚Nächstenliebe' auf die Nachahmung des Vorbildes zurückführt, nämlich auf den Mittler zwischen Gottheit und Menschheit (Christus). Dies ergab sich nicht allein aus den Bemerkungen Gregors in *De perfectione*, sondern auch aus der Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter in der 14. *Homilie zum Canticum*. Diese Struktur läßt sich bei Gregor von Nyssa aber nicht nur in seinen Spätschriften nachweisen und ist auch nicht notwendig mit dem Gedanken eines *unendlichen* Aufstiegs verbunden. Denn die Deutung der Barmherzigkeit in der Schrift *De Beatitudinibus* zeigt exakt dieselben, hier angeführten, Momente, ohne jedoch einen *unendlichen* Aufstieg zu Gott vorauszusetzen. Offensichtlich stammt der Gedanke der Unendlichkeit in diesem Zusammenhang aus der eunomianischen Kontroverse.[30]

3. Das Streben zu Gott und das Verhältnis zum Nächsten: Eine anagogische Protreptik

Bisher hat sich ergeben, daß der Leib Christi, also die Kirche, wie Gregor stets betont, durch die Momente der Gottes- und Nächstenliebe konstituiert wird, die Gregor jedoch als durch Vernunft und Wille bestimmtes Streben des einzelnen Menschen versteht (Glaube und Tugend). Dies wiederum ordnet Gregor in den gesamten Heilsplan ein: Weil der Mensch seiner ursprünglich von Gott intendierten Bestimmung willentlich und frei nicht entsprochen hat, wurde dem Menschen die Materialität hinzuerschaffen mit all den daraus resultierenden Konsequenzen wie Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit, Tod und so weiter. Da die materiellen Bestimmungen *hinzuerschaffen* und folglich sekundär sind, ergibt sich, wie Gregor auch in der 14. Homilie des *Canticum-Kommentars* hervorhebt, daß es im Menschen einen Teil gibt, der dieser Materialität nicht unterworfen ist, nämlich die Seele. Und ferner läßt sich aus diesem Ansatz ableiten, daß die Vereinzelung des Menschen ein Resultat der Einbindung in die Materialität ist. Dann bedeutet dies jedoch, daß der Idealzustand einer seelischen Existenz (sogenannte erste Schöpfung), der gerade nicht die konkrete Daseinsweise des einzelnen Menschen entspricht, systematisch als Bedingung der Möglichkeit zu einer Transformation aufgefaßt werden kann. Dadurch ist es möglich, vom Selbst des einzelnen Menschen zu sprechen. Das ideale Selbst – auch Menschheit genannt – könnte als das bestimmt werden, das auch der sogenannten physischen Erlösungslehre zugrundeliegt, indem sich der Logos mit der Menschheit umgibt und – inkarnatorisch betrachtet – so einen physischen Kontakt herstellt. Indem nun der einzelne

---

[28] Zur Datierung vgl. BÖHM 1996, 144-147, gegen HEINE 1975, 143-158.

[29] Zur Problematik seit der Schrift *Contra Eunomium* vgl. BÖHM 1996, 107-149.

[30] Zur Frage des unendlichen Aufstiegs in *De beatitudinibus* vgl. BÖHM 2000a, 165-183.

Mensch die vernünftigen und willentlichen ‚Aspekte' der *Seele* aktiviert – als Streben zu Gott verstanden –, überwindet er die Bindungen materieller Existenz und kehrt – bildlich gesprochen – in das ‚Vaterland', die ‚Heimat' zurück, das heißt er strebt in der noëtischen Transformation der Vereinzelung Schritt für Schritt dem entgegen, was die Bestimmung *des* Menschen ist. In diesem Sinne könnte die Bedingung der Möglichkeit einer *reductio in seipsum* in der unter den Vorzeichen einer physischen Erlösungslehre stehenden Christologie gesehen werden. Aus dieser sich hier ergebenden Sichtweise wird auch ein weiterer Schritt bei Gregor von Nyssa verständlich, der meist mit dem Begriff ‚Heilsindividualismus' umschrieben wird.[31] Bei Gregors Ausführungen ist nämlich auffällig, daß der Mitmensch (der Nächste) fast völlig aus dem Blickwinkel verloren ist. Dies wurde in der bisherigen Forschung durchaus bemerkt. Die Gründe hierfür blieben meines Erachtens jedoch im Dunkeln.

Bei der oben dargestellten Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter durch Gregor von Nyssa in der 14. Homilie des *Canticum-Kommentars* war vor allem auffällig, daß die Nächstenliebe als Tugend und der Nächste vorrangig als Christus bestimmt worden war. Dieses Phänomen, daß der Mitmensch oder Mitchrist nicht der primäre Adressat ist, zeigt sich darin, was Gregor von Nyssa unter dem Begriff ‚Barmherzigkeit' versteht. So endet die vierte *Oratio* von *De beatitudinibus* damit, daß Christus in Paulus lebe (vgl. Gal 2,20) und dieser so gesättigt wurde. Dennoch habe er (nämlich Paulus) Hunger und strecke sich nach dem aus, was vor ihm liege (vgl. Phil 3,12-13).[32] Paulus befindet sich somit wie jeder andere einzelne Mensch in der von Materialität bestimmten Existenzform, in der er versuchen muß, sich mit den seelischen Vermögen der Vernunft und des freien Willens in das eigene Selbst zu erheben und von allem abzulassen, das diesem Streben entgegensteht. Gregor von Nyssa wendet sich dann in der fünften *Oratio* der Auslegung der Seligpreisungen dem Thema der Barmherzigkeit zu. Dabei geht Gregor davon aus, daß eigentlich nur Gott barmherzig ist[33] und der Mensch nur insofern barmherzig genannt werden kann, als er der göttlichen Seligkeit für würdig befunden wird.[34] Bereits hier vollzieht Gregor einen wesentlichen Schritt: Menschliche Barmherzigkeit ist nicht etwa ein wie auch immer gearteter Affekt, über den dann ein Urteil gefällt wird, ob er gut oder schlecht ist, wie dies Aristoteles bestimmt hatte,[35] sondern sie muß auf die göttliche Barmherzigkeit selbst zurückgeführt werden, die wiederum die Bedingung darstellt, überhaupt von der menschlichen Barmherzigkeit sprechen zu können. Dabei geht Gregor durchaus von dem phänomenalen Bestand aus, wenn er fragt, was eigentlich Mitleid oder Barmherzigkeit seien: Sie sind bezogen auf Ungleichheiten oder Gegensätze in den Lebensverhältnissen;[36] das Ziel besteht in der Überwindung dieser Ungleich-

---

[31] Vgl. DÜNZL 1993, 234.
[32] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *De beatitudinibus* 4 (*GNO* 7/2: 122,25-123,3).
[33] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *De beatitudinibus* 5 (*GNO* 7/2: 124,21).
[34] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *De beatitudinibus* 5 (*GNO* 7/2: 125,1-3).
[35] Vgl. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* 2,4 (1105 b 20-28 BYWATER).
[36] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *De beatitudinibus* 5 (*GNO* 7/2: 126,5f.).

heiten.[37] Dementsprechend ist Barmherzigkeit ein liebevolles Verhalten gegenüber dem, der leidet.[38] Gregor kennt also durchaus ein Bemühen um den Nächsten, dem man sich zum Beispiel aufgrund der Barmherzigkeit zuwendet. Aber Gregor sucht nach dem Grund dafür, warum wir uns als Christen so verhalten. Offensichtlich reicht es nicht aus, ein solches Verhalten darin zu suchen, daß man affektiv ein Leid abschaffen will, sondern in dem von Barmherzigkeit bestimmten Handeln wird eine Struktur sichtbar: Der Mensch, der barmherzig ist, strebt Gregor zufolge nach dem Höchsten (nämlich nach einer Anähnlichung an die Barmherzigkeit Gottes selbst), indem er sich dem Geringeren oder Bedürftigen zuwendet – der Aufstieg erfolgt somit durch eine protreptische Wendung zum Mitmenschen, die *als* eine solche Protreptik entsprechend der Aufstiegsmetapher als ‚Abstieg' bestimmt werden kann.[39] Die Überwindung des Gefälles von dem, der barmherzig ist, zu dem, der Barmherzigkeit erfährt, setzt in sich selbst eine Wendung auf Gott und dessen Barmherzigkeit voraus. Damit ist jede Form von Nächstenliebe – allgemein gesprochen – so zu interpretieren, daß man sich von dem Materiellen oder Kontingenten abwendet und in einer Form der *Selbst*-Erkenntnis auf das Einigere hinstrebt, um so überhaupt erst zu ermöglichen, daß man sich dem Nächsten zuwendet. Die Hinwendung zum Nächsten (Abstieg) setzt in sich selbst eine diese bedingende und vorausgehende ‚Abwendung' als Hinwendung zum Höheren voraus. Auch jede Verminderung von Ungleichheiten in den Lebensverhältnissen muß also auf einen dafür entscheidenden willentlichen Akt zurückgeführt werden.[40] Die Protreptik erfordert von seiten des Menschen sozusagen den anagogischen Aspekt.

Genau diesen Schritt vollzieht Gregor von Nyssa auch in der fünften *Oratio* zu den Seligpreisungen, indem er zunächst auf die sogenannte doppelte Schöpfung hinweist[41] und in diesem Kontext besonders hervorhebt, daß der Mensch mit seiner ursprünglichen Bestimmung auch die Keime alles Guten erhalten habe, die nicht so bestimmt werden können, als wären sie in einem zusätzlichen Akt von außen her hinzugefügt worden.[42] Auf *dieser* Ebene der ursprünglichen ‚Schöpfung' ist es nur konsequent, daß sich der Mensch dann das Gute auch selbst spendet[43] und alles an unserer (das heißt des Menschen) Wahlfreiheit hängt. Daraus ergibt sich für Gregor, daß der Mensch selbst aufgrund seiner eigenen Entscheidung und seiner Freiheit sich selbst nicht entspricht und folglich in einer Anähnlichung (ὁμοίωσις) die ursprüngliche

---

[37] Vgl. GREGOR VON NYSSA, ***De beatitudinibus*** 5 (*GNO* 7/2: 126,7-14).

[38] Vgl. GREGOR VON NYSSA, ***De beatitudinibus*** 5 (*GNO* 7/2: 126,25-27); vgl. dazu auch KONSTANTINOU 1966, 176; bei Konstantinou ist allerdings nur der Inhalt referiert, ohne daß eine systematische Auswertung erkennbar wird.

[39] Dies entspricht genau dem *Aufstieg* des Mose zu Gott und dem Abstieg vom Gottesberg herab zum Volk Israel; vgl. Böhm 1996, 225-227.

[40] Vgl. dazu die Bemerkung bei GREGOR VON NYSSA, *De beatitudinibus* 5 (*GNO* 7/2: 127,10-16).

[41] Vgl. GREGOR VON NYSSA, ***De beatitudinibus*** 5 (*GNO* 7/2: 129,3-130,15).

[42] Vgl. GREGOR VON NYSSA, ***De beatitudinibus*** 5 (*GNO* 7/2: 129,3-8).

[43] Vgl. GREGOR VON NYSSA, ***De beatitudinibus*** 5 (*GNO* 7/2: 129,8-10).

Bildhaftigkeit (εἰκών) wieder herstellen muß.[44] Hier korrespondiert wie auch sonst bei Gregor von Nyssa die faktische Nichtentsprechung der sogenannten ersten Schöpfung mit dem dynamischen Aspekt einer Anähnlichung an die Bildhaftigkeit des Menschen. Folglich besteht der Sinn der Barmherzigkeit nicht darin, Mitleid gegenüber anderen zu empfinden, sondern es ist angemessener, daß in uns, das heißt im einzelnen Menschen, eine schmerzhafte Stimmung entsteht,[45] folglich ἔλεος uns selbst gegenüber, weil jeder einzelne in der Faktizität der Entfremdung von seiner eigenen Bestimmung lebt. Wir empfinden jedoch gegen uns selbst so wenig Mitleid, weil wir die *eigenen* Übel, nämlich diese Form der Entfremdung, so wenig wahrnehmen.[46] Somit stellt die Selbsterkenntnis die Bedingung dar, sich dem Nächsten (dem Mitmenschen) zuzuwenden. Erst wenn der einzelne Mensch erkennt, in welcher Situation er sich selbst befindet, nämlich der Vielgeschäftigkeit (πολυπραγμοσύνη), in der er sich an das Kontingente verschwendet und *sich selbst* verliert,[47] kann er sich auch ‚ausstrecken' nach seiner Bestimmung (dem Menschsein), wenn er in das Beste seiner selbst, die Seele, blickt und dort die Bestheit (Tugend) sieht.[48] Genau dies entspricht einer Theoria im Sinne Gregors.[49] In der Überwindung der Vielgeschäftigkeit durch die *Selbst*-Erkenntnis und Selbst-*Erkenntnis* realisiert sich Tugend in einer Form, die Gregor von Nyssa ‚Aufstieg' nennt. Dieser Aufstieg wiederum, der deutlich macht, was dem einzelnen Menschen eigentlich entspricht (die Nachahmung Gottes bzw. die Anähnlichung an Gott), läßt nicht nur erkennen, wie es um den einzelnen Menschen steht, sondern zugleich auch, unter welchen Bedingungen der andere Mensch (der Nächste) lebt. Vernunft und Wille, von denen Gregor bei der Bestimmung der Gottes- und Nächstenliebe ausgegangen war und die er mit Glaube und Tugend in Zusammenhang gebracht hatte, stellen von hier aus betrachtet die notwendige Bedingung der Möglichkeit dar, wie sich ein Mensch dem anderen gegenüber verhalten kann (zum Beispiel in der Barmherzigkeit). Nächstenliebe im Sinne einer Liebe zu einem anderen Menschen ist unter den Bedingtheiten menschlicher Existenz ein Pendant der Liebe zu *sich selbst* oder genauer gefaßt: Glaube und Tugend sind die Voraussetzungen der *Nächsten*liebe. Die paradoxe Form einer anagogischen Protreptik, also von Aufstieg und Abstieg zugleich, ist wiederum soteriologisch bedingt – wenn auch spiegelbildlich – in der protreptischen Hinwendung Gottes zum Menschen, die Gregor auf der einen Ebene – sozusagen als Bedingung der Möglichkeit – als physische Erlösung beschreibt, indem der Logos sich mit der Menschheit umgibt, die jedoch auf

---

[44] Zu dieser Ansicht, die hier nicht weiter entfaltet werden kann, vgl. BÖHM 1996, 199-211, mit den entsprechenden Nachweisen aus den Texten Gregors.

[45] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *De beatitudinibus* 5 (*GNO* 7/2: 131,19-132,2).

[46] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *De beatitudinibus* 5 (*GNO* 7/2: 133,5f.).

[47] Zu dieser Konzeption vgl. GREGOR VON NYSSA, *In Canticum* 11 (*GNO* 6: 334,18); *De beatitudinibus* 3 (*GNO* 7/2: 105,1f.); *De vita Moysis* II 163 (*GNO* 7/1: 87,1-6); dazu KOBUSCH 1988, 261, und BÖHM 1996, 195.

[48] Zur Frage der Tugend im Sinne einer Bestheit, ausgehend vom platonischen Augengleichnis im *Alcibiades maior*, vgl. BÖHM 1996, 82-84, mit den entsprechenden Nachweisen.

[49] Vgl. BÖHM 1996, 70-79.

der anderen Ebene, das heißt aus dem Blickwinkel des zu seiner ursprünglich intendierten Bestimmung strebenden Menschen (nämlich der anagogischen Protreptik) so interpretierbar ist, daß der Inkarnierte zum Vorbild wird, dem der einzelne Mensch nachfolgt und in dieser Nachfolge zur ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit gelangt.[50]

Wenn also Glaube und Tugend die beiden konstitutiven Momente des Leibes Christi (der Kirche) sind, ergibt sich folgendes Bild: Wenn der rechte Glaube nicht vorhanden ist, nützt die Tugend nichts,[51] so daß der Glaube gegenüber der Tugend den Vorrang haben muß, wiewohl der Glaube ohne Tugend nicht ausreicht.[52] Glaube und Tugend in ihrer wechselseitigen Bestimmung – trotz des Vorrangs des Glaubens – sind als anagogische Form einer Anähnlichung an die ursprüngliche, von Gott gedachte Intention des Menschen wiederum die Bedingung der Möglichkeit einer Protreptik des Menschen zu seinem Nächsten hin. Nimmt man beide Aspekte zusammen, die nach den bisherigen Überlegungen als Konstitution der Kirche angesehen werden können, also eine anagogische Protreptik des Menschen, ist diese Art, wie sich der einzelne Mensch zu sich und zum anderen verhält, wiederum bedingt durch die sogenannte physische Erlösungslehre, die von seiten des Menschen als Vorbild jeglichen protreptischen Verhaltens in Christus betrachtet werden kann. Die konstitutiven Elemente von Kirche als Leib Christi werden so – um einen modernen Begriff zu gebrauchen – transzendental ineinander verschränkt, indem jeweils nach der Bedingung der Möglichkeit gefragt wird, wie sich der einzelne Mensch zu seinem Gegenüber in einem christlichen Kontext verhalten kann.[53] Erst so werden alle eins werden, wenn sie auf dasselbe Ziel des Verlangens hinblicken, wodurch eine Einheit miteinander in der Gemeinschaft entsteht.[54] Aus dieser Sichtweise ergibt sich dann auch konsequent eine pädagogische Struktur von Kirche.

---

[50] Vgl. MERKI 1952, 111; 113f.; 129; mit den entsprechenden Nachweisen.

[51] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *De vita Moysis* II 177 (*GNO* 7/1: 92,12-14); außerdem *Contra Eunomium* II 93 (*GNO* 1: 254,3-10); *De vita Moysis* II 188 (*GNO* 7/1: 97,12-21); *In Canticum* 3; 6 und 13 (*GNO* 6: 87,5-8; 183,5-10 und 387,1-5); dazu BÖHM 1996, 219, und MEISSNER 1991, 148; 154; HÜBNER 1974, 189f.

[52] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *In Canticum* 13 (*GNO* 6: 393,19-394,6); dazu HÜBNER 1974, 190.

[53] Auch F. Dünzl optiert hier für eine transzendentale Sichtweise. Meines Erachtens vertauscht er jedoch die verschiedenen Ebenen, wenn er davon spricht, daß die physische Erlösungslehre kategorial zu verstehen sei, während der transzendentale Sinn darin bestehe, daß durch das Eins-Werden der Vielen der Logos nach und nach die menschliche Physis als solche heilige (DÜNZL 1993, 342f. Anm. 46; außerdem DÜNZL 1994, hier 178; dazu BÖHM 2000b, hier 59). Gregor von Nyssa scheint vielmehr das gesamte Geschehen sozusagen in eine transzendentale ‚Reduktion' einzubetten, wodurch es ihm möglich wird, die verschiedenen Ebenen aufeinander zu beziehen. Dabei wird bei vorliegender Interpretation der Begriff ‚transzendental' stets im Sinne der Frage nach der ‚Bedingung der Möglichkeit' verwendet, während bei F. Dünzl meines Erachtens nicht klar wird, welche Bestimmung er dem Begriff ‚transzendental' zugrundelegt; zur Problematik vgl. die einzelnen Beiträge von J.A. Aertsen, L. Honnefelder / H. Möhle, U.G. Leinsle, N. Hinske, C. Cesa, G. König, S. Poggi, H.-L. Ollig, K.-H. Lembeck, M. Niquet und T. Trappe zum Lemma ‚transzendental' bzw. ‚Transzendentalphilosophie' im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (10 [1998], 1358-1436).

[54] Zu diesem Schluß gelangt auch F. Dünzl (DÜNZL 1993, 344), allerdings aus einem anderen Blickwinkel; vgl. dazu die letzte Anm.

4. Kirche und protreptische Pädagogik

Betrachtet man die gesamte Anlage der Spätschrift *De vita Moysis* von Gregor von Nyssa, so zeigt sich, daß in der Figur des Moses genau dieser Aufstieg – hier das unendliche Streben zum Unendlichen – thematisiert wird, was jedoch auch in diesem Werk Gregors nicht darin zum Ziel kommt, daß Moses für sich selbst dieses Strebevermögen aktualisiert, indem er den Gottesberg hinaufsteigt. Vielmehr muß der Aufstieg, der exemplarisch in Moses dargestellt wird, in eine Lebensform umgesetzt werden, in der versucht wird, eine Vermittlung dieses Aufstiegs zu gewährleisten, indem Moses wieder vom Berg herabsteigt, um das Volk Israel zu Gott zu führen.[55] Das gesamte Volk Gottes muß zu seiner ursprünglichen Bestimmung zurückkehren.[56] Ein ausgewiesener Lehrer bzw. eine Lehrerin – Gregor weist speziell seinem Bruder Basilius und seiner Schwester Makrina diese Rolle zu[57] – muß in der pädagogisch motivierten Unterweisung zum Beispiel als Exeget bereits Fortschritte gemacht haben,[58] das heißt eine höhere Stufe im Aufstieg erreicht haben. Weil der Lehrer in einer abstraktiven Bewegung im Aufstieg sich über das Sinnliche erhebt – und dies bedeutet nach den vorherigen Überlegungen: weil der Lehrer in der Selbsterkenntnis sich der ursprünglichen Bestimmung des Menschen bereits angenähert hat und er somit in der Doppelfunktion von Glaube und Tugend erkennt, was das Selbst des Menschen ist, ist ihm auch eine Vermittlung an andere möglich, die diesen Schritt noch nicht vollzogen haben. In der Figur des Lehrers spiegelt sich somit, was Gregor als die konstitutiven Momente der Kirche bestimmt hat.

Diese pädagogische Perspektive durchzieht bei Gregor auch die Auslegung des Hohenliedes. So bezieht sich Gregor zum Beispiel auf dessen Vers 2,7, wonach die Braut die Töchter Jerusalems schwören ließ, die Liebe zu wecken und anzufachen bis dahin, wohin er (der Bräutigam) will. Dies versteht Gregor dahingehend, daß die *Seele*, die zu solcher Höhe emporeilte, die Seelen, die unterrichtet werden, im Fortschritt zum Vollkommenen anleitet,[59] das heißt: sie sozusagen an der Hand nimmt (χειραγωγεῖ).[60] Dieses Tugendstreben, das durch die Braut vermittelt wird, die hier als Seele bezeichnet ist und die Funktion einer Lehrerin übernimmt, besteht jedoch in einem Ziel, das Gregor mit Hilfe des Ersten Timotheusbriefs, Vers 2,4, auslegt: Alle sollen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.[61] Rettung wird hier also als Tugendstreben und Erkenntnis verstanden, die durch die Seele gewährleistet

---

[55] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *De vita Moysis* II 291 (*GNO* 7/1: 133,12-15).

[56] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *Refutatio confessionis Eunomii* 143 (*GNO* 2: 374,3-12); *In Canticum* 4 und 7 (*GNO* 6: 131,4-13 und 214,19-215,16); dazu ESPER 1979, 13; MOSSHAMMER 1990, hier 120f.

[57] Vgl. HARL 1984, 71-119, hier 87-103; MEISSNER 1991, 34-42.

[58] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *De opificio hominis* 16 (*PG* 44: 185A); *Contra Eunomium* III.I 42 (*GNO* 2: 18,11-17); *De vita Moysis* II 160-161 (*GNO* 7/1: 85,16-86,10); weitere Belege bei BÖHM 1996, 220 Anm. 47.

[59] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *In Canticum* 4 (*GNO* 6: 131,4-13).

[60] GREGOR VON NYSSA, *In Canticum* 4 (*GNO* 6: 131,10).

[61] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *In Canticum* 4 (*GNO* 6: 131,12f.).

wird und unter der Führung eines Lehrers steht.[62] Dies entspricht exakt der zuvor entwickelten anagogischen Protreptik. Diese erfolgt jedoch nach der Maßgabe des Fassungsvermögens derer, die durch den Lehrer bzw. die Lehrerin (Braut) angeleitet werden, die den Hörern voraus sind.[63] Die Eignung als Lehrer ergibt sich somit dadurch, daß der Lehrer aus dem Umfeld herausgehoben ist und zugleich an dieses Umfeld der Hörer gebunden bleibt.[64] Diese Funktion des Lehrers verbindet Gregor aber nicht nur mit Gestalten wie Moses oder seinen Geschwistern Basilius und Makrina, sondern er selbst ist der Lehrer, der seine Hörer durch die Predigt in der Auslegung des Schrifttextes zum Aufstieg anleitet. Gregor sieht hier in seiner eigenen Situation eine Rückbindung an das Bischofsamt und den Dienst des Presbyters.[65] Der Lehrer übernimmt in der Protreptik der Schriftauslegung die anagogische Funktion.[66] Diese ‚Rolle' stellt jedoch nicht etwa einen Kontrapunkt zum Heilsindividualismus bei Gregor dar,[67] sondern gehört immanent zur Struktur und zur Konstitution von Kirche, wenn der Lehrer in seinem Streben zu Gott bereits Fortschritte gemacht hat und in der Schriftauslegung eine Anleitung für die Gläubigen liefert.

Bibliographie

Quellen

ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*

Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. BYWATER, Oxford [25]2000.

GREGOR VON NYSSA, *Contra Eunomium*

GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium Libri*, ed. W. JAEGER, 2 vol. [= *GNO* 1-2], Leiden 1960.

GREGOR VON NYSSA, *De beatitudinibus*

Gregorii Nysseni de beatitudinibus, in: *Gregorii Nysseni de oratione dominica; de beatitudinibus*, ed. J.F. CALLAHAN [= *GNO* 7/2], Leiden/New York/Köln 1992, 75-170.

---

[62] Weitere Beispiele zu dieser pädagogischen Intention Gregors finden sich bei DÜNZL 1993, 232-238.

[63] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *In Canticum* 13 (*GNO* 6: 381,14-16).

[64] Vgl. DÜNZL 1993, 234.

[65] Vgl. GREGOR VON NYSSA, *In Canticum* 7 (*GNO* 6: 227,6-18); dazu z. B. DÜNZL 1993, 239.

[66] Zur anagogischen und protreptischen Funktion des Bibeltextes in der Auslegung vgl. BÖHM 1996, 212-227.

[67] So die Ansicht von F. Dünzl (DÜNZL 1993, 234).

GREGOR VON NYSSA, *De opificio hominis*
Sancti Gregorii Nysseni de hominis opificio, in: *S. P. N. Gregorii episcopi Nysseni opera quae reperiri potuerant omnia* (ed. E. MORELLUS 1638), nunc denuo correctius et accuratius edita et multis aucta accurante J.-P. MIGNE [= *PG* 44], Paris 1858 (Reprint Turnhout 1959), 123-256.

GREGOR VON NYSSA, *De perfectione*
S. Gregorii de perfectione, ed. W. JAEGER, in: *Gregorii Nysseni opera ascetica*, ed. W. JAEGER et alii [= *GNO* 8/1], Leiden 1963, 143-214.

GREGOR VON NYSSA, *De vita Moysis*
Gregorii Nysseni de vita Moysis, ed. H. MUSURILLO [= *GNO* 7/1], Leiden 1964 (1991).

GREGOR VON NYSSA, *Epistola canonica ad S. Letoium*
S. Gregorii epistola canonica ad S. Letoium Melitines episcopum, in: *S. P. N. Gregorii episcopi Nysseni opera quae reperiri potuerant omnia* (ed. E. MORELLUS 1638), nunc denuo correctius et accuratius edita et multis aucta accurante J.-P. MIGNE [= *PG* 45], Paris 1858 (Reprint Turnhout 1959), 221-236.

GREGOR VON NYSSA, *In Canticum*
Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum, ed. H. LANGERBECK [= *GNO* 6], Leiden 1960.
GREGOR VON NYSSA, *In Canticum Canticorum homiliae* III. *Homilien zum Hohenlied* III, übersetzt und eingeleitet von F. DÜNZL [= *FC* 16/3], Freiburg 1994.

GREGOR VON NYSSA, *Refutatio confessionis Eunomii*
GREGORIUS NYSSENUS, *Refutatio confessionis Eunomii* (*vulgo Contra Eunomium liber* II), ed. W. JAEGER, in: *Contra Eunomium Libri* II [= *GNO* 2], Leiden 1960, 313-410.

Studien

ALTENBURGER / MANN 1988
M. ALTENBURGER / F. MANN, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen – Übersetzungen – Literatur*, Leiden u. a. 1988.

VON BALTHASAR 1942
H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942 (Nachdruck 1988).

BEIERWALTES 1985
W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985.

BEIERWALTES 1991
W. BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3.* Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, Frankfurt 1991.

BÖHM 1996
TH. BÖHM, *Theoria Unendlichkeit Aufstieg. Philosophische Implikationen zu* De Vita Moysis *von Gregor von Nyssa* [= *VigChr Suppl.* 35], Leiden/New York/Köln 1996.

BÖHM 1999
TH. BÖHM, Die Entscheidungsfreiheit in den Werken des Origenes und des Gregor von Nyssa. Zur Bedeutung von ἀκρασία in der Beurteilung der Entscheidungsfreiheit, in: W.A. BIENERT / U. KÜHNEWEG (Hg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* [= *BEThL* 137], Leuven 1999, 459-468.

BÖHM 2000a
TH. BÖHM, Gregor von Nyssa, *De beatitudinibus, Oratio* V: „Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen" (Mt 5,7), in: H.R. DROBNER / A. VICIANO (ed.), *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*, Leiden/Boston/Köln 2000, 165-183.

BÖHM 2000b
TH. BÖHM, Zur Diskussion, in: W. HAUG / W. SCHNEIDER-LASTIN (Hg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, Tübingen 2000, 57-60.

DE BOER 1968
S. DE BOER, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Diss. Assen 1968.

CAPBOSCQ 2000
A. CAPBOSCQ, *Schönheit Gottes und des Menschen. Theologische Untersuchung des Werkes* In Canticum Canticorum *von Gregor von Nyssa aus der Perspektive des Schönen und Guten* [= *Regensburger Studien zur Theologie* 55], Frankfurt u. a. 2000.

CORTESI 2000
A. CORTESI, *Le* Omelie sul cantico dei cantici *di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale* [= *Studia Ephemeridis Augustianum* 70], Roma 2000.

DÜNZL 1993
F. DÜNZL, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* [= *BGBE* 32], Tübingen 1993.

DÜNZL 1994
F. DÜNZL, Formen der Kirchenväter-Rezeption am Beispiel der sogenannten physischen Erlösungslehre des Gregor von Nyssa, in: *ThPh* 69 (1994), 161-181.

ESPER 1979
M.N. ESPER, *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, Bonn 1979.

HARL 1984
M. HARL, Moïse figure de l'évêque dans l'éloge de Basile de Grégoire de Nysse (381). Un plaidoyer pour l'autorité épiscopale, in: A. SPIRA / CH. KLOCK (Hg.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa*, Cambridge (Mass.) 1984, 71-119.

HEINE 1975
R.E. HEINE, *Perfection in the Virtuous Life. A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's* De Vita Moysis, Philadelphia 1975.

HÜBNER 1974
R.M. HÜBNER, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen' Erlösungslehre* [= *Philosophia patrum* 2], Leiden 1974.

KEES 1995
R.J. KEES, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa* [= *VigChr Suppl.* 30], Leiden/New York/Köln 1995.

KOBUSCH 1988

TH. KOBUSCH, Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa, in: L.F. MATEO-SECO / J.L. BASTERO (ed.), *El ‚Contra Eunomium I' en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 247-268.

KONSTANTINOU 1966

E.G. KONSTANTINOU, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zur Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition*, Würzburg 1966.

LENZ 1925

J. LENZ, *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Trier 1925.

Lexicon Gregorianum

Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa III: ἔαρ – ἑωσφόρος, herausgegeben von der Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität, bearbeitet von F. MANN, Leiden/Boston/Köln 2001.

MEISSNER 1991

H.M. MEISSNER, *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa* De Anima et Resurrectione [= *Patrologia* 1], Frankfurt u. a. 1991.

MERKI 1952

H. MERKI, ῾ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ͂. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg i. Ue. 1952.

MOSSHAMMER 1990

A.A. MOSSHAMMER, Disclosing but not Disclosed. Gregory of Nyssa as Deconstructionist, in: H.R. DROBNER / CH. KLOCK (Hg.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* [= *VigChr Suppl.* 12], Leiden 1990, 99-123.

PEROLI 1993

E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993.

SHEA 1968

I. SHEA, *The Church according to Saint Gregory of Nyssa's Homilies On the Canticle of Canticles*, Diss. Baltimore 1968.

KOBUSCH 1988
TH. KOBUSCH, Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa, in: L.F. MATEO-SECO / J.L. BASTERO (Hg.), *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 247-268.

KONSTANTINOU 1966
E.G. KONSTANTINOU, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zur Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition*, Würzburg 1966.

LENZ 1925
J. LENZ, *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Trier 1925.

Lexicon Gregorianum
Lexicon Gregorianum. *Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa III. ἐπαιδέομαι – εὐωχία*, herausgegeben von der Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität, bearbeitet von F. MANN, Leiden/Boston/Köln 2001.

MEISSNER 1991
H.M. MEISSNER, *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De Anima et Resurrectione* (= Patrologia 1), Frankfurt a.M. 1991.

MERKI 1952
H. MERKI, *ὉΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg i. Ue. 1952.

MOSSHAMMER 1990
A.A. MOSSHAMMER, Disclosing but not Disclosed. Gregory of Nyssa as Deconstructionist, in: H.R. DROBNER / CH. KLOCK (Hg.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* [= *VigChr Suppl.* 12], Leiden 1990, 99-123.

PEROLI 1993
E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993.

SHEA 1968
I. SHEA, *The Church according to Saint Gregory of Nyssa's Homilies On the Canticle of Canticles*, Diss. Baltimore 1968.

Kirche und Staat in Leben und Werk des Johannes Chrysostomus: Ein Vater der Kirche im Spannungsfeld zwischen ekklesialer und politischer Macht

Stephan Ch. Kessler SJ

1. Kirche und Staat bei Johannes Chrysostomus

Die Geschichte des Christentums ist keineswegs ausschließlich, aber in herausragender Weise *auch* eine Geschichte der Kirche. Als Institution mit einem prinzipiell überweltlich-religiösen Anspruch ist die Kirche in der konkreten Welt intern mit innerkirchlichen Spannungen und von außen mit gesellschaftlich-politischen Ansprüchen konfrontiert. Deshalb ist Kirchengeschichte immer auch die Geschichte eines Prozesses von Anpassung und Abgrenzung zwischen den geistlich-transzendenten Vorgaben und der weltlichen Wirklichkeit der Gesellschaft bzw. deren staatlichen Organisationsformen. Die Auffassung vom Staat nimmt immer Einfluß auf die Ausgestaltung der ekklesiologischen Konzeptionen.

In der Entwicklung der zuweilen spannungsreichen Auseinandersetzungen bzw. friedlichen Koexistenz von Kirche und Staat nehmen Persönlichkeit und Werk des Kirchenvaters Johannes Chrysostomus (um 349-407) eine paradigmatische und richtungweisende Position ein.[1] Stephan Verosta charakterisiert die Haltung des Kirchenvaters zusammenfassend als „angewandte Staatsphilosophie".[2] Obgleich der Aktionsradius des Presbyters und späteren Patriarchen Johannes eindeutig auf den Raum der Kirche bezogen blieb und er an keiner Stelle seines umfangreichen literarischen Werkes systematisch eine ausdrückliche Rechts- oder Staatsphilosophie entwickelt hat, wurden seine Person, seine Darlegung der christlichen Lehre, seine vorrangig homiletische Kommentierung der Heiligen Schrift von seinen Zeitgenossen vor allem politisch verstanden. Die biblisch-asketisch inspirierte Sicht von Kirche und Welt brachte Johannes Chrysostomus besonders als Bischof von Konstantinopel (398-404) zunehmend in Konflikte, die zu seiner kaiserlich verfügten Absetzung und schließlich zum Scheitern seiner Kirchenpolitik geführt haben.

---

[1] Die Untersuchungen zum Verhältnis von Kirche und Staat im 4. Jahrhundert behandeln vorzugsweise die konstantinische Ära und konzentrieren sich gerne auf die Entwicklungen der westlichen Reichshälfte. Zur Thematik ‚Kirche-Staat' bei Johannes Chrysostomus wird die ekklesiologische Dimension untersucht in Ritter 1972. Das Verhältnis des Kirchenvaters zum Staat wurde bisher nur ansatzweise erforscht: s. Wittig 1985.

[2] Verosta 1960, 18; 341.

Die geschichtliche Epoche der Lebenszeit des Johannes Chrysostomus umfaßt die für die Ausgestaltung der Ekklesiologie und des kirchlichen Amtes prägende Phase des 4. und frühen 5. Jahrhunderts, in der wichtige Koordinaten des Selbstverständnisses und der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat grundgelegt wurden. Die religionspolitischen Verschiebungen seit dem Edikt von Kaiser Galerius (30. April 311) hatten zu einer verstärkten innerkirchlichen und öffentlichen Professionalisierung des kirchlichen Amtes, vor allem der bischöflichen Funktionen geführt.[3] Seit den Tagen Konstantins waren Bischöfe in einer Mischung von sakraler Autorität und machtpolitischer Kompetenz zunehmend zu einer kirchlichen Führungsschicht mit öffentlich-rechtlicher Relevanz aufgestiegen. Die Bischöfe wurden im Laufe der Zeit nicht nur Verantwortungsträger für die öffentliche Ordnung, sondern zunehmend auch Garanten der sozialen Stabilität in den Städten. Die Biographien der großen spätantiken Bischofspersönlichkeiten zeigen eindrücklich, wie diese als Organisatoren der Armenfürsorge immer häufiger zum Bezugspunkt unterprivilegierter Schichten wurden und zunehmend als Mittler in politischen Krisensituationen fungierten.[4] Die Untersuchung und Analyse der politischen Dimension in Leben und Werk des Kirchenvaters Johannes Chrysostomus vermittelt interessante Einblicke in das spätantike Religions- und Staatsverständnis, in die christlichen Adaptationsversuche und die Ausgestaltung ekklesiologischer Konzeptionen.[5]

Dem persönlichen Scheitern des Kirchenvaters Johannes zum Trotz war seinen politischen Initiativen eine langfristige Bedeutung beschieden. Die von ihm eingeleiteten Maßnahmen wie die Konsolidierung des Kirchenbesitzes oder die Erweiterung seines episkopalen Jurisdiktionsbezirks wurden nach seiner Absetzung fortgesetzt und mündeten in der Stabilisierung der Patriarchatsstrukturen von Konstantinopel. Die von Johannes Chrysostomus angedachten kirchlichen und staatskirchenrechtlichen Vorstellungen behielten über Jahrhunderte – vor allem im byzantinischen Bereich – prägende Kraft, und ihre religiösen und politischen Traditionslinien blieben in den orthodoxen Kirchen bis in die Moderne wirksam.[6]

---

[3] Zusammenfassend analysiert historisch die amtstheologischen Entwicklungen der Alten Kirche BROWN 1995, 120-140. Die neue Beschäftigung mit ekklesiologischen Fragen findet ihren Niederschlag in der gesteigerten literarischen Produktion der Kirchenväter zur Theologie des geistlichen Amtes: Vgl. GREGOR VON NAZIANZ, *Oratio* 2,35-50 (*SC* 247: 132,15-158,27); HIERONYMUS, *Ep.* 69,8 (*CSEL* 54: 694,3-696,10); JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De Sacerdotio* (*SC* 272); dazu LOCHBRUNNER 1993.

[4] Vgl. ROUSSEAU 1994; MCLYNN 1994; BREGMANS 1982.

[5] Vgl. TIERSCH 2002.

[6] Vgl. SUTTNER 2003.

2. Der religiöse Staat: Die *Theologia tripertita* als Interpretament metaphysisch begründeter Staatstheorien

Bevor näher auf das Spannungsverhältnis von ekklesialer und gesellschaftlicher Realität bei Johannes Chrysostomus eingegangen werden kann, sollen die Begriffe von Kirche und Staat in ihrem unterschiedlichen Verständnis und ihrer Konzeption zwischen Antike und Moderne erörtert werden. Beide Institutionen haben in den historischen Auseinandersetzungen um eine angemessene Verhältnisbestimmung innerhalb einer zweitausendjährigen Geschichte des Christentums ein je unterschiedliches Selbstverständnis und ein differenziertes semantisches Umfeld entwickelt, das nicht gewährleistet, daß dasselbe bezeichnet wird, wenn in antikem respektive postmodernem Kontext von ‚Kirche' und ‚Staat' gehandelt wird. Das Denken der Moderne geht in der Reflexion über Kirche und Staat von verschiedenen ekklesiologischen und staatsphilosophischen Prämissen und von unterschiedlichen gesellschaftlichen und religiösen Voraussetzungen aus, die dem Verständnis zur Zeit des Johannes Chrysostomus fremd waren.

Im Gegensatz zum Altertum erkennt das nachaufklärerische Denken in den Entitäten Kirche und Staat zwei voneinander unabhängige bzw. getrennte Bereiche des öffentlichen Lebens, während in der Antike Mythos und Religion als staatsgründende bzw. -erhaltende Kräfte verstanden wurden. Zur Rechtfertigung politischer Ordnung berief sich Johannes Chrysostomus wie seine Zeitgenossen und die anderen Kirchenväter auf Gott und seine Vorsehung: Staat und Kirche waren im Kontext der Antike immer metaphysisch begründet. Das real existierende Staatsgebilde des *Imperium Romanum* nahm bei Chrysostomus zwar nicht wie bei Origenes (ca. 185-253/254), Eusebius von Caesarea (ca. 264-339) oder Augustinus (354-430) eine providentielle bzw. heilsgeschichtliche Position im göttlichen Heilsplan ein, wurde aber grundsätzlich als gottgegeben akzeptiert. Chrysostomus sah den Staat – ganz analog zu seinen Zeitgenossen – im Rahmen einer religionsphilosophisch-historischen Konzeption. Sein Geschichtsbild wurde durch metaphysische Bezüge periodisiert. Für die Christen repräsentierten die heilsgeschichtlichen Daten von Schöpfung, Sündenfall, Erlösung und Parusie die Gliederungselemente der Zeit. Der weltanschaulich neutrale Staat der Moderne lag außerhalb des Vorstellungsrahmens griechisch-römischen Denkens.

Da die antiken Voraussetzungen einer Reflexion der Beziehung von Kirche und Staat nicht mehr gegeben sind, scheint es angemessen, diesen Ausführungen die im Altertum weitverbreitete populärphilosophische Distinktion voranzustellen, mit deren Hilfe das Verhältnis der beiden Institutionen in der ausgehenden Antike adäquater betrachtet werden kann. Es handelt sich um das bei M. Terentius Varro (116-27 v. Chr.) überlieferte religionsphilosophische Axiom der sogenannten *Theologia tripertita*.[7] Diese in der hellenistischen Stoa entstandene Trias versucht, das Phänomen des Religiösen in seiner geistig-geistlichen, philosophisch-spekulativen und seiner politisch-sozialen

---

[7] M. TERENTIUS VARRO, *Antiquitates Rerum Divinarum* fr. 1, 7-9 (ed. CARDAUNS: 18,1-19,11).

Dimension zu strukturieren. Um die Komplexität des Religiösen auf den verschiedenen Ebenen des Denkens und der praktisch-politischen Erfahrung angemessen beschreiben zu können, untergliedert die *Theologia tripertita* die religiöse Wirklichkeit in einen poetischen, einen natürlich-philosophischen und einen politischen Bereich der Theologie. Diese systematisierende Dreiteilung wurde im klassischen Altertum breit rezipiert und vielfach auch von christlichen Autoren übernommen.[8]

Erste Stufe und Grundlage des Religiösen bzw. jeglicher Religiosität bildet die *theologia poetica*. Am Anfang politischer Entwicklung stehen Mythos und Dichtung, die das Göttliche und die Götter in mythologischen Erzählungen zur Sprache gebracht haben. Der Ort für die religiöse Aktualisierung der poetischen Theologie ist das Theater. Auf der nächsten Stufe befindet sich die *theologia allegorica / naturalis*, die mittels spekulativer Kraft und mit der Methodik der Allegorese die nicht (bzw. nicht mehr) deutbaren Passagen des Mythos der Dichter auslegt und neu zugänglich macht. Die ‚natürliche Theologie' wird von den Philosophen betrieben, und ihr genuiner Ort ist die Welt. Die dritte Ebene bildet schließlich die *theologia politica*, in deren Zentrum die durch Gesetze geregelte öffentliche Ordnung steht. Rückgrat der hellenistischen Zivilisation war der *nómos*, während für die Römer die überkommene Tradition der Alten, der *mos maiorum*, das Leitsystem der öffentlichen und privaten Ordnung darstellte. Die *theologia politica* oder *civilis* bezieht sich auf das Phänomen des Religiösen, sofern es in der *pólis* oder *civitas* praktiziert wird. Das gesellschaftlich-staatliche Wohlergehen war in der griechisch-römischen Antike untrennbar mit der religiösen Praxis verbunden: Die *salus publica* ist durch den rechten Vollzug des *cultus Deorum* gemäß dem *ius sacrum* garantiert. Der Erhalt des Staatswesens beruht für den antiken Menschen auf der richtigen religiösen Praxis.[9]

Systematisierend läßt sich festhalten:

Theologia tripertita	Objekt	Akteur	Ort
Theologia poetica / mythica	Mythos	Dichter	Theater
Theologia allegorica / naturalis	Spekulation	Philosoph	Welt
Theologia politica / civilis	Gesetz	Herrscher	Stadt

Die synoptische Verbindung der oben angestellten Analyse des Schemas der *Theologia tripertita* mit den politischen Dimensionen bei Johannes birgt verschiedene Vor-

[8] Vgl. EUSEBIUS, *Praeparatio evangelica* III 17,1 und IV 1,2 (*GCS* Eusebius VIII/1: 157,8f. und 161,9-162,1); ORIGENES, *Contra Celsum* VII 41f. (*SC* 150: 108-114); III 48 (*SC* 136: 114-116); IV 99 (*SC* 136: 430-434); AUGUSTINUS, *De civitate Dei* IV 27 (*CCL* 47: 120,1-121,6); VI 5 (*CCL* 47: 170,1-172,75). Vgl. LIEBERG 1973; dazu mit Reaktionen auf Liebergs Thesen: PÉPIN 1976, 13-32; 276-392.

[9] Ein analoges Schema zur *Theologia tripertita* findet sich in der mittelplatonischen Trias, die das Denken in eine dialektische, ethische und theoretische Philosophie gliedert. Zur Auswertung dieser systematisierenden Schemata für die Methodenlehre der Theologie im 4. und 5. Jahrhundert s. STUDER 1998, 314-317.

teile: Zum ersten wurde dieses Axiom sowohl von den altgläubig-heidnischen wie auch von den christlichen Autoren rezipiert. Dadurch ist leichter zu gewährleisten, daß spätantike Zeugnisse nicht durch ein inadäquates Begriffsinstrumentarium bzw. durch eine moderne Konzeption von Kirche und Staat verfremdet werden. Zweitens unterstreicht diese klassische Trias die religiöse Dimension als konstitutive Komponente antiker Staatstheorien, die auch durch den Prozeß der Christianisierung keineswegs verändert wurde. Und schließlich behält die Differenzierung der religiösen und staatlichen Phänomene durch dieses dreigliedrige Konzept eine innere Einheitlichkeit, die dem antiken Menschen in dem Maße vertraut war, wie sie dem postmodernen Betrachter fremd geworden ist. Diese Vorbemerkungen ermöglichen den Übergang zur themenzentrierten Betrachtung von Leben und Werk des Johannes Chrysostomus.

3. Johannes Chrysostomus: Eine Biographie in der Spannung zwischen Kirche und Staat

3.1 Herkunft und Bildung: Weltliche Karriere und asketischer Rückzug von der Welt

Johannes, dessen Name bereits seit dem 6. Jahrhundert mit dem ehrenden Attribut „Goldmund" versehen wurde, gehörte aufgrund seiner Herkunft zur wohlhabenderen Gesellschaftsschicht.[10] Der Vater Secundinus war bis zu seinem frühen Tod in der gehobenen Verwaltung des *Magister militum per Orientem* beschäftigt. Heimat der Familie war die bedeutende Metropole Antiochia am Orontes.[11] Die bereits im Alter von zwanzig Jahren verwitwete Mutter Anthousa sorgte dennoch für eine umfassende Ausbildung des Sohnes bei angesehenen Lehrern.[12] Die *Vita* des Palladius von Hellenopolis (363/364 bis vor 431) berichtet, daß Johannes im Blick auf einen Dienst in der kaiserlichen Verwaltung ausgebildet wurde.[13] Johannes stand eine gehobene juristische bzw. verwaltungstechnische Karriere offen. Zurückblickend schreibt Chrysostomus, daß er in seiner Jugend mit Begeisterung Gerichtshöfe und Theater besucht habe, sich aber unter dem Einfluß eines Freundes von diesen weltlichen Vergnügungen abgewandt und einer geistlichen Existenz zugewandt habe.[14]

---

[10] Vgl. KELLY 1996; BRÄNDLE / JEGHER-BUCHER 1998 (Lit.); BRÄNDLE 1999.

[11] Vgl. WALLACE-HADRILL 1982.

[12] Wahrscheinlich erhielt Chrysostomus seine Ausbildung bei den berühmten antiochenischen Lehrern Libanios und Andragathios: Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Ad viduam iuniorem* 2 (*SC* 138: 120,90-122,106). Ein Lob der Mutter, die die Studien des Sohnes großzügig gefördert hat, findet sich in *De sacerdotio* I 2 (*SC* 272: 68,57-74, speziell 71f.). Ps.-Georg von Alexandrien berichtet in seiner Biographie von einem nicht weiter belegten, aber keineswegs unwahrscheinlichen Studienaufenthalt in Athen.

[13] PALLADIUS VON HELLENOPOLIS, *Dialogus* 5 (*SC* 341: 106,4-8). Die hier erwähnte Ausbildung in den *divina oracula* bezieht sich auf eine Tätigkeit in der kaiserlichen Verwaltung (vgl. JONES 1953).

[14] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De sacerdotio* I 2 (*SC* 272: 64,19-22).

Im Jahr 369 empfing er die Taufe und schloß sich in den drei folgenden Jahren dem asketischen Kreis um den ‚neunizänischen' Bischof Meletius von Antiochien an. Ohne sich ganz aus der Welt zurückzuziehen, bemühte man sich in dieser Gemeinschaft um das Studium und die Interpretation der Schrift und um Vervollkommnung des Lebens durch Askese. Um dem asketischen Ideal noch näher zu kommen, zog sich Chrysostomus ab 372 in die Einsamkeit zurück, wo er zunächst vier Jahre unter der Leitung eines Mönches, dann zwei Jahre als Eremit verbrachte.[15] Aufgrund seiner durch die Askese geschwächten Gesundheit gab er das eremitische Leben auf und kehrte nach Antiochien zurück: Die Erfahrung der Wüste hatte Chrysostomus gelehrt, die Bedeutung und die Grenzen des asketischen Lebens einzuschätzen und dem Dienst am Gemeinwohl vor der persönlichen Vollkommenheit den Vorzug einzuräumen. Mit seiner Entscheidung, nach Antiochien und in den Kirchendienst zurückzukehren, distanzierte sich Chrysostomus auch von der monastisch-eremitischen Sicht von Staat und Öffentlichkeit, die oft entweder durch Indifferenz oder durch Ablehnung charakterisiert war.

3.2 Kirchliche Karriere in Antiochien: Der Kirchenvater als politischer Prediger

Unter Bischof Meletius wurde Johannes Chrysostomus 381 Diakon. Fünf Jahre später, 386, weihte ihn Bischof Flavian in Antiochien zum Presbyter.[16] In dieser Funktion wurde er zunächst für zwölf Jahre ein geschätzter Prediger seiner Heimatstadt.[17] Mit seinem umfangreichen homiletischen Schaffen versuchte Chrysostomus, den christlichen Glauben seiner städtischen Gemeinde zu stärken und in einer noch heidnisch geprägten Umwelt ein dezidiert kirchliches Milieu aufzubauen und auszugestalten. Große Teile der Bibel legte Chrysostomus in Predigten aus.[18] Einen rhetorischen und theologischen Höhepunkt der homiletischen Auseinandersetzung bildet die Chrysostomische Exegese des gesamten *Corpus Paulinum*, wobei der Völkerapostel für Johannes das rhetorisch nahezu grenzenlos bewunderte und alles überstrahlende Modell christlich-apostolischen Lebens wurde.[19] Die homiletische und bibeltheologische

---

[15] Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De sacerdotio* I 2 (*SC* 272: 66,30-72,99); PALLADIUS VON HELLENOPOLIS, *Dialogus* 5 (*SC* 341: 106,5-110,33).

[16] Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De sacerdotio* I 3 (*SC* 272: 72,1-76,51); PALLADIUS VON HELLENOPOLIS, *Dialogus* 5 (*SC* 341: 110,34-112,52).

[17] Zur Predigttätigkeit s. BAUR 1929, 166-321; MAYER 1998.

[18] Neben Kommentaren größerer alttestamentlicher Passagen interpretiert Chrysostomus von den neutestamentlichen Schriften das Matthäusevangelium (*In Matthaeum homiliae* 1-90; *PG* 57 und 58: 13-794), das für die Entfaltung seiner Ethik eine besondere Bedeutung erhält; vgl. BRÄNDLE 1979. Eine praktische Zusammenstellung der authentischen Werke von Johannes Chrysostomus mit den besten Textausgaben und Übersetzungen befindet sich neben *Clavis Patrum Graecorum* 1979, II 4305-4495, in: JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Acht Reden gegen die Juden* (*BGL* 41: 275-301).

[19] Vgl. die Predigten zu sämtlichen Paulusbriefen inklusive der panegyrischen Lobrede auf den Völkerapostel: JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De laudibus sancti Pauli apostoli homiliae* 1-7 (*SC* 300); dazu vgl. MITCHELL 2000.

Durchdringung der Heiligen Schrift bildet zweifellos die Grundlage des vielfältigen Engagements von Johannes Chrysostomus. So hat besonders die Auseinandersetzung mit der Paulinischen Theologie sein Verständnis von Kirche und Staat beeinflußt.[20] Hinter dem enormen bibeltheologischen Schaffen des Johannes Chrysostomus steht die christlich interpretierte Umsetzung der klassischen *theologia poetica*. Das Objekt ist jetzt anstelle der Mythen die Bibel geworden, und der Akteur ist der christliche Rhetor, der als Prediger in der gottesdienstlichen Versammlung das Wort Gottes verkündet und auslegt.

Mit seiner rhetorischen Begabung und seiner Vorliebe für Polemik konnte Johannes leidenschaftlich gegen die vorgehen, die er für Feinde des Glaubens hielt: Als Vertreter der nizänischen Orthodoxie brandmarkt er die Homöer und Anhomöer als Unruhestifter, die sich aufgrund ihrer philosophischen Kenntnisse rühmen, Gott zu kennen, wie er sich selbst nicht kennt.[21] Energisch bis aggressiv greift er Christen mit judaisierenden Vorlieben und Praktiken an oder polemisiert gegen Gemeindemitglieder, die an den Kalenden des Januar heidnischem Brauchtum folgen.[22] Chrysostomus hält Taufkatechesen und schier unzählige Predigten anläßlich verschiedener liturgischer Feste und Gedenktage.[23] Von den Angehörigen aller sozialen Schichten seiner urbanen Zuhörerschaft verlangt er, je nach individuellem Vermögen, dem Anruf des Evangeliums zu folgen und auf dem Weg der Vervollkommnung Fortschritte zu machen, wobei er in monastischer Tradition besonders das asketische Ideal der Jungfräulichkeit und den Verzicht auf weltlichen Reichtum betont.[24] Neben der pastoralen Intention enthält das Predigtwerk des Presbyters Johannes eine deutliche sozialpolitische Komponente. In seinen Predigten stellt er sich eindeutig auf die Seite der Armen der spätantiken Gesellschaft, und in Anlehnung an das Gleichnis des biblischen Lazarus kritisiert er die Wohlhabenden, die ihre Güter lediglich zum eigenen Profit nutzen.[25]

Im Jahr 387 betrat der Kirchenmann Johannes Chrysostomus erstmalig die politische Bühne: In Antiochien kam es aufgrund einer von Kaiser Theodosius I. (379-395 Kaiser im Osten; seit 392 Alleinherrscher) erhobenen Sondersteuer zu Unruhen in der Stadt.[26] In deren Verlauf wurden die Statuen des Kaisers und die der kaiserlichen Familienmitglieder umgestürzt. Diese Majestätsbeleidigung konnte mit der Todes-

---

[20] Vgl. KOHLGRAF 2001.

[21] Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De incomprehensibilitate Dei natura. Homiliae* 1-5 (*SC* 28bis).

[22] Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Adversus Iudaeos orationes* (*PG* 48: 843-942); *In kalendas* (*PG* 48: 953-962).

[23] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Catecheses Baptismales* (*FC* 6/1-2); vgl. die vielen Festtagspredigten – *Sermones panegyrici* – z. B. zu den Gedenktagen der Martyrer Meletius (*PG* 50: 515-520), Lucianus (*PG* 50: 519-526), Babylas (*SC* 362: 294-313), Iuventinus und Maximinus (*PG* 50: 571-578), Pelagia (*PG* 50: 579-586) etc.

[24] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De virginitate* (*SC* 125); *Ad viduam iuniorem* (*SC* 138: 112-159); *De non iterando coniugio* (*SC* 138: 160-201); *De inani gloria et de educandis liberis* (*SC* 188).

[25] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De Lazaro conciones* 1-7 (*PG* 48: 963-1054); dazu RITTER 1988, 127-143.

[26] Zu Hintergrund, Verlauf und Interpretation des sog. ‚Säulenaufstands' s. LEPPIN 1999.

strafe, der Zerstörung der Stadt bzw. Konfiskation aller Güter geahndet werden. Nachdem die Unruhen sich gelegt hatten, erwarteten die Menschen in Antiochien mit Bangen die kaiserliche Bestrafung. In dieser gespannten Situation hielt der neugeweihte Presbyter Johannes seine unter dem Titel ‚Säulenhomilien' berühmt gewordenen Fastenpredigten, während Bischof Flavian als Fürsprecher unverzüglich an den kaiserlichen Hof gereist war, um für die Stadt zu intervenieren.[27]

Wenn dem idealisierten Zeugnis des Chrysostomus zu glauben ist, baten Mönche die kaiserlichen Untersuchungsbeamten vor Ort um Gnade. Durch diese sich im Laufe des 4. Jahrhunderts ausbildende kirchliche Interventionspraxis entstand eine neue „Ästhetik christlicher Herrschaft": "The drama of overcoming wrath with mercy, subduing political and military power with spiritual, is re-enacted in a crisis to provide a kind of ritual legitimation of governing authorities in a Christian society."[28] Die ‚Säulenhomilien' entfalten die Vorstellung einer christlichen Gesellschaft und die politischen Ideale des Johannes Chrysostomus. Staatliche Macht und auch das Gewaltmonopol werden an keiner Stelle in Frage gestellt. In seiner Argumentation greift er auf den von Paulus her bekannten Gedanken zurück, daß sich alle Macht von Gott herleitet (Röm 13,1). Die ‚Säulenhomilien' entwerfen praktisch ohne Zugeständnisse an abweichende Normen der Zeit den Plan des Kirchenmanns Chrysostomus für eine christliche Gesellschaft.

3.3 Bischof der Hauptstadt: Der asketische Reformer im Zentrum der Macht

Aufgrund eines kaiserlichen Befehls wurde der antiochenische Presbyter Johannes Bischof von Konstantinopel. Es erscheint wie eine Ironie des Schicksals, daß gerade Chrysostomus seine Wahl auf den Bischofsstuhl der Reichshauptstadt politischen Intrigen am kaiserlichen Hof verdankte; denn in seiner Schrift *De sacerdotio* bezieht er ausdrücklich Stellung gegen eine Politisierung geistlicher Ämter.[29] Der erwählte Bischofskandidat wurde ohne vorherige Information zu einem der Stadttore Antiochiens bestellt und von zwei kaiserlichen Boten gleichsam nach Konstantinopel entführt. Dort empfing Johannes Chrysostomus aus der Hand seines erklärten Gegners Theophilus von Alexandrien (385-412) die Bischofsweihe.[30]

Kaum im Amt, begann der zum Bischof gewordene Asket und Prediger mit der Reform der Kirche von Konstantinopel: Er entfernte unnötige Luxusgüter aus seinem Palast und brachte den bischöflichen Lebensstil mit seinen asketischen Idealen in Einklang. Von den Angehörigen seines Klerus, insbesondere den Priestern, forderte er

---

[27] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De statuis* (*Ad populum Antiochenum homiliae* 1-21) (*PG* 49: 15-222); vgl. VAN DE PAVERD 1991.

[28] O'DONOVAN / O'DONOVAN 1999, 89-103; hier speziell 91.

[29] PALLADIUS VON HELLENOPOLIS, *Dialogus* 5 (*SC* 341: 112,53-114,65); *De sacerdotio* III 11 (*SC* 272: 188,1-190,23).

[30] Zum genauen Weihedatum (15.12. 397 oder 26.2. 398) s. DAGRON 1974, 464f.

eine vorbildliche Lebensweise und kritisierte die als geistlich deklarierte Praxis des Zusammenlebens von Klerikern und Jungfrauen.[31] Die Diakoninnen, die als Witwen ein Gelübde auf ihren Stand abgelegt hatten, mahnte er, ein Leben zu führen, das mit ihrem Stand und ihrem Gemeindedienst im Einklang stehen sollte. Den Witwen, die diese Strenge nicht akzeptieren wollten, riet er, sich möglichst bald wieder zu verheiraten.[32] Er versuchte, das verweltlichte Leben der Mönche in der Stadt, denen er sich besonders verbunden fühlte, an die monastischen Gebräuche und an die Klöster zurückzubinden. Des weiteren verschonte seine Kritik weder die extrem Reichen und die Höflinge noch die gesellschaftlich hochstehenden Damen, selbst wenn sie kirchlich engagiert waren. Ohne besondere Rücksichtnahme geißelte er die Profitgier und den Geiz der Besitzenden. Nicht wenige fühlten sich durch seine Kritik persönlich angegriffen bzw. verletzt. Seine harten Forderungen, die infolge seiner rhetorischen Begabung überzeugend vorgetragen und verstanden wurden, entfremdeten besonders die reicheren Schichten der städtischen Gesellschaft von der kirchlichen Gemeinde. Diese kirchenpolitisch-asketischen Aktivitäten und Reformversuche haben in den Auseinandersetzungen um die Person und die Amtsführung später Verwendung gefunden und gaben Anlaß zu Protest. Ausgehend von der Auslegung der biblischen Botschaft gelangte Johannes Chrysostomus zur allegorischen Interpretation der Schrift, die der zweiten Stufe der *Theologia tripertita* entspricht. Die Allegorese ist bei Chrysostomus vor allem asketisch-pastoral motiviert und zielt mit ihrer moralischen Interpretation der Schrift auf eine soziale und gesellschaftliche Relevanz. Diese Form der Exegese hatte Johannes als Prediger in Antiochien überaus erfolgreich gemacht, während sie ihm in der Reichshauptstadt zunehmend Akzeptanzschwierigkeiten und Konflikte bescheren sollte.

Politisch engagierte sich Johannes Chrysostomus als Bischof durch gezielten Aufbau und Ausbau einer Armen- und Sozialfürsorge in der Stadt.[33] Entsprechend dem monastischen Programm, das die durch asketisches Leben freigewordenen Mittel für soziale Zwecke einsetzte, ließ Chrysostomus Hospitäler und Hospize errichten. Dafür erbat er in seinen Predigten Almosen und erhielt großzügige Schenkungen reicher Gemeindemitglieder wie zum Beispiel der Witwe und Diakonin Olympias. Die Kirche von Konstantinopel erwarb in seiner Amtszeit ein immenses Stammkapital, kontrollierte damit einen nicht geringen Teil des städtischen Geldflusses und entwickelte sich aufgrund der vielfältigen Wohlfahrtseinrichtungen zu einem nicht unbedeutenden Kapitaleigner.[34] Das weckte Mißgunst und Neid. In den Augen derer, die nach politischem Einfluß strebten und sich um die kaiserliche Gunst bemühten, wurde Jo-

---

[31] Johannes kritisiert verdächtige Formen des Zusammenlebens und spricht sich gegen die Anwesenheit von Frauen im Hause eines Priesters aus: *Contra eos qui subintroductas habent virgines* und *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* (ed. DUMORTIER 44-94 und 95-137).

[32] Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Ad viduam iuniorem* (*SC* 138: 112-159) und *De non iterando coniugio* (*SC* 138: 160-201); vgl. *De sacerdotio* III 12f. (*SC* 272: 200,1-218,89).

[33] Vgl. ZINCONE 1973; PATLAGEAN 1977, 181-196; DUPLEIX 1992.

[34] Vgl. DAGRON 1974, 510f.

hannes zu einem Rivalen. Denn neben einer materiell gut ausgerüsteten Kirche besaß er wirtschaftliche Macht und verfügte über Einfluß auf die sogenannten kleinen Leute, die er durch persönliche Integrität, seine Wohltätigkeit und Kritik an den Reichen gewonnen hatte.

3.4 Verstrickt in politische Intrigen: Der Sturz des Kirchenmannes

Aufgrund seiner Position als Patriarch der Reichshauptstadt verfügte Johannes über enge Beziehungen zum Kaiserhaus und zur kaiserlichen Administration.[35] Seit 395 herrschte Arkadius (395-408) als ältester Sohn des Theodosius über die *pars Orientis*. Ebenfalls kam seiner Gattin, Kaiserin Eudokia, eine bedeutende politische Rolle zu. Aber auch zu Ministern und Würdenträgern bei Hof unterhielt Johannes enge Kontakte. Dazu gehörten vor allem der Eunuch Eutropius und der mächtige Kommandant Gainas, der die gotisch-homöischen Soldaten in der Reichshauptstadt befehligte. Eutropius, der als *Praepositus sacri cubiculi* amtete (395-399), übte einen großen Einfluß auf den Kaiser und seine Politik aus. Auf seine Veranlassung hin war Johannes der kaiserliche Kandidat für den Bischofssitz von Konstantinopel geworden und hatte dank seines Einflusses bei Hof nicht wenige kirchenpolitische Angelegenheiten lösen können. Doch geriet Eutropius in Hofkreisen aufgrund seiner übergroßen Machtfülle und wegen seines immensen Reichtums in Ungnade. Es kam zum Sturz, und diese Maßnahme war indirekt auch gegen den Patriarchen Johannes gerichtet.[36] Mit seinen Bestrebungen, die Goten der Donauregion und die gotisch-germanischen Truppen in der Hauptstadt zum rechten homoousianischen Glauben zu bekehren, geriet Johannes in Widerspruch zu Gainas, der das Amt des *Magister utriusque militiae* innehatte (399-400) und der der entscheidende Gegner des Eutropius war.[37] Die beiden Konflikte um Eutropius und Gainas zogen den bereits beim Klerus und bei den Mönchen unbeliebten oder sogar angefeindeten Johannes definitiv in das Netz der höfisch-politischen Intrigen, aus dem er sich nicht mehr befreien konnte.

Zu dieser konfliktträchtigen Konstellation kamen neue innerkirchliche Auseinandersetzungen um Fragen der Jurisdiktionskompetenz bei der Besetzung des Bischofsstuhls von Ephesus und der Streit um eine des Origenismus verdächtigte Mönchsgruppe, die sogenannten „Langen Brüder", die durch Theophilus von Alexandria energisch verfolgt wurden.[38] Zunehmend geriet Chrysostomus auch in Konflikte mit den höchsten Hofkreisen, namentlich mit der Kaiserin Eudokia. Anfangs hatte er ihre Frömmigkeit öffentlich gelobt, aber aufgrund seines ausgeprägten Gerechtigkeitssinns hatte er Kritik an verschiedenen höfischen Verhaltensweisen geübt, durch die sich die

[35] Vgl. SETTON 1967, 163-195.
[36] Zu den Gründen für den Sturz des Eutropius s. CAMERON / LONG 1993, 333-336.
[37] Vgl. LIEBESCHUETZ 1990, 189-194.
[38] Vgl. LEROUX 1972.

Kaiserin persönlich angesprochen und beleidigt fühlte. Nachdem auch ihr Mann Arkadius die Ressentiments seiner Gattin gegenüber dem Patriarchen übernommen hatte, gelang es Theophilus mit kaiserlichem Einverständnis, eine Allianz der unterschiedlichen Chrysostomusgegner zu bilden und eine Synode gegen den Patriarchen von Konstantinopel einzuberufen.[39] Theophilus wähnte sich gegenüber Johannes sicher im Recht, da er ihm entsprechend den geltenden kirchlichen Rechtsprinzipien Kompetenzüberschreitungen vorwerfen konnte. Johannes war bereit, sich vor einem allgemeinen Konzil zu rechtfertigen, weigerte sich jedoch, auch auf kaiserliche Aufforderung hin, vor der von Theophilus dominierten Synode in der sogenannten Eichenvilla bei Chalcedon zu erscheinen.[40] Diese Weigerung hatte die Amtsenthebung des Patriarchen zur Folge, und auf kaiserlichen Befehl wurde er nach Prenktus an der bithynischen Küste verbannt. Doch schon nach kurzer Zeit wurde er aufgrund allgemeiner Unruhen seiner Anhänger und einer als Unglück gedeuteten, historisch nicht mehr eruierbaren Begebenheit im Palast wieder zurückgerufen. Eudokia schickte ihm die Nachricht mit dem Befehl, nach Konstantinopel zurückzukehren. Johannes weigerte sich zunächst, seine bischöflichen Funktionen wieder auszuüben. Er vertrat die Ansicht, daß er, nachdem er von einer Synode abgesetzt worden war, nun von einer größeren wieder eingesetzt und bestätigt werden müsse. Schließlich verzichtete er auf diese Bedingung und gab nach, was sich als ein folgenschwerer kirchenpolitischer Fehler herausstellen sollte.

Schon wenige Monate nach seiner Rückkehr in der Reichshauptstadt kam es erneut zum Konflikt mit den alten Feinden, allen voran Eudokia, die Johannes mit seinen Predigten durch ungeschickte Vergleiche provoziert und persönlich beleidigt hatte.[41] Die Phalanx der Gegner formierte sich aufs neue und erlangte diesmal die definitive Absetzung des Patriarchen. Nach einigem Zögern gab der Kaiser den Befehl, den Bischof aus seiner Kirche zu entfernen. Am Osterfest 404 wurde Johannes mit seinem Klerus und seiner Gemeinde von Soldaten mit Gewalt aus der Kirche getrieben, wobei auch vor Blutvergießen nicht zurückgeschreckt wurde.[42] Am 9. Juni 404 unterzeichnete der Kaiser das endgültige Verbannungsdekret. Von seinem Verbannungsort Kukusus in Kappadozien entfaltete Chrysostomus eine umfangreiche Korrespondenz mit seinen zuweilen verfolgten Anhängern.[43] Die kaiserkritische Haltung seiner Anhänger veranlaßte Arkadius, Johannes noch weiter zu isolieren und nach Pityus an der Ostküste des Schwarzen Meeres bringen zu lassen. Ohne Rücksicht auf seine nachlassende Gesundheit wurde der Bischof mit einer Militäreskorte durch das gebir-

---

[39] Vgl. ELM 1998; LIEBESCHUETZ 1985.

[40] Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Epistula ad Innocentium* (*SC* 342: 76,79-80,119); PALLADIUS VON HELLENOPOLIS, *Dialogus* 8 (*SC* 341: 154,1-180,255).

[41] Die betreffende Homilie ist verloren. Der Text *In decollationem* (*PG* 59: 485-490) ist unecht (*Clavis Patrum Graecorum* 1979: II 4570). Der Sermo *Cum iret in exsilium* (*PG* 52: 437f.) vergleicht die Herrscherin mit Jezabel und Herodias.

[42] Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Ep. ad Innocentium* (*SC* 342: 82,146-86,182).

[43] Vgl. DELMAIRE 1991.

gige Kleinasien getrieben. Auf dem Weg zu seinem neuen Verbannungsort starb Johannes infolge der ihm abverlangten Anstrengungen und Entbehrungen entkräftet am 14. September 407.

Die verschärfte Verbannung durch den Kaiser war für Chrysostomus ein indirektes Todesurteil. Verantwortung für seinen Tod tragen nicht nur die kaiserliche Politik, sondern auch die Bischöfe und die Geistlichen, die gegen den Patriarchen Intrigen angezettelt haben. Johannes hatte sich durch seinen asketischen Reformeifer und seine scharfe Sozialkritik in Konstantinopel Gegner an verschiedenen Fronten geschaffen und dadurch jegliche freundschaftliche Unterstützung verloren. Als Prediger und Seelsorger strebte Johannes nach einer Erneuerung der christlich gewordenen städtischen Gesellschaft. Der Widerstand, der ihm aus höchsten Kreisen der Gesellschaft und dem Kaiserhaus zunehmend entgegengesetzt wurde, hatte seine Ursachen in dem impliziten Plädoyer des Chrysostomus für eine grundlegende Reform der irdischen Strukturen nach den Idealen einer jenseitigen Welt. In seinem sozial-religiösen Utopismus ist es Chrysostomus nicht gelungen, eine Vereinbarkeit seiner christlich-asketischen Normen mit der existierenden politischen Ordnung aufzuzeigen. Innerhalb rivalisierender gesellschaftlicher und kirchlicher Gruppen hatte er versucht, durch politische Mittel Fehler zu beseitigen. Hier hat er geltendes Recht und die kanonische Praxis eigenmächtig interpretiert. So wurde Chrysostomus ein Opfer seiner eigenen Kirchenpolitik und ein Opfer des kaiserlichen Staatskirchentums im Rahmen des Absolutismus des Römischen Reiches.

4. Kirche und Staat – Analyse der Werke des Johannes Chrysostomus

Die ekklesiologische bzw. politische Theorie des Johannes Chrysostomus aus seinem umfangreichen Schrifttum zu erheben, scheint schwieriger als bei anderen christlichen Autoren seiner Zeit. Entweder haben diese, wie Augustinus mit *De civitate Dei*, ein systematisches geschichts- bzw. staatsphilosophisches Werk vorgelegt oder, wie Ambrosius von Mailand (333/334-397), in direkter Auseinandersetzung mit dem Kaiser, dem er als *filius ecclesiae* den Platz eines Büßenden zuweist, ihre kirchlichen bzw. politischen Positionen explizit entfaltet.[44] Im literarischen Werk des Johannes Chrysostomus findet sich nur eine theoretische Abhandlung zu politischen Fragen, die über das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Herrschaft handelt. Ansonsten hat Chrysostomus die Leitlinien seiner politischen Theologie kaum in systematischer Durchdringung, sondern vor allem implizit in seinen Schriftkommentaren und Predigten entfaltet.

---

[44] Vgl. GROSS-ALBENHAUSEN 1999.

4.1 Die *Comparatio regis cum monacho*: Der Mönch als philosophischer Herrscher versus den Tyrann

Der volle Titel des als *Comparatio regis et monachi* unter dem Namen des Johannes Chrysostomus überlieferten Traktats lautet: *Vergleich zwischen Macht, Reichtum und Vorrang eines Königs mit dem in der wahren und christlichen Lebensform lebenden Mönch*. Diese – nicht sicher authentische – Frühschrift trägt eindeutig Spuren einer literarisch-rhetorischen Ausbildung. Sie stammt wahrscheinlich aus den Übergangsjahren zwischen den Studien und dem Beginn eines monastischen Lebens (368-371). Die Schrift bietet einen literarischen Vergleich zwischen weltlicher und geistlicher Macht und gehört in die Reihe der Vergleichsliteratur (συνκρίσεις) zwischen philosophischem Herrscher und Tyrannen.[45] Chrysostomus modifiziert das literarische Genus, indem er an die Stelle der politischen Figur des Philosophenkönigs den Mönch treten läßt. Der Autor will zeigen, daß entgegen dem Glauben des Volkes nicht der weltliche Machthaber, sondern der an Gott hingegebene Mönch der wahre Herrscher ist. Ein König gebietet zwar über Städte, Gebiete und viele Völker, er lenkt Generäle, Offiziere, Heere und Ratsversammlungen, wer sich aber wie ein Mönch Gott hingibt, der beherrscht Zorn, Neid, Habsucht, Begierde und die anderen Laster, während der König, obgleich er die Welt regiert und in Purpur gekleidet ist, von ihnen beherrscht wird. Beide ziehen in den Krieg, aber der Mönch siegt über Dämonen und rettet seine Mitmenschen vor Häresie und Heidentum, während der Herrscher im Kampf mit den Barbaren nur seine eigenen Begierden und seinen Ehrgeiz befriedigt. Während der Mönch bei einfacher Nahrung Tag und Nacht die Heiligen Schriften studiert und mit Gott Zwiesprache hält, ist der Herrscher täglich von trinkenden Soldaten umgeben und muß, wenn der Mönch betet, die Folgen der üppigen Gelage ausschlafen. Während der Mönch erwarten darf, am Ende von Gott empfangen zu werden, darf der König, auch wenn er ein guter Herrscher war, nur auf ein gnädiges Gericht bei Gott hoffen. Der Gang der Chrysostomischen Argumentation erinnert an die Platonische Theorie, daß ein Staatswesen erst dann vollendet ist, wenn die Philosophen Könige bzw. die Könige Philosophen geworden sind.[46] Mit dieser kleinen Schrift, die gleichzeitig auch einen Protreptikos für die monastische Lebensform darstellt, hat Chrysostomus versucht, die geistig-geistliche Überlegenheit des Mönchtums gegenüber politischer Herrschaft zu beweisen.

---

[45] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Comparatio regis et monachi* (*PG* 47: 387-392). HUNTER 1988 weist nach, daß Chrysostomus Libanius benutzt und seine Argumentation widerlegen will.

[46] Vgl. CARTER 1958.

4.2 Die *Rede über den heiligen Babylas*: Der Vorrang geistlicher Macht

In der *Rede über den heiligen Babylas und gegen die Griechen* handelt der Autor von der hierarchischen Rangordnung zwischen Priester und Herrscher. Die literarische Folie bildet die Legende des Martyrers Babylas: Dieser hatte als Bischof von Antiochien einem namentlich ungenannten Kaiser den Zutritt zur Kirche verweigert, denn dieser hatte ein als Geisel übergebenes Kind getötet und darüber nicht einmal Reue empfunden.[47] Die Figur des historisch nicht zu verifizierenden Herrschers wird nach der Typologie der klassischen Tyrannentopik geschildert: Je mächtiger desto grausamer. Das Verhalten des Bischofs Babylas stellt für Chrysostomus eine Verhaltensmaxime eines Kirchenmannes gegenüber der weltlichen Macht dar und verdeutlicht, daß die geistliche Macht in seinem politischen Konzept letztlich über der weltlichen steht. Die staatliche Macht stößt für Chrysostomus spätestens im Bereich des Geistlich-Ekklesialen an ihre Grenzen. Daß der Bischof für Johannes höher steht als der Kaiser, belegen seine Ausführungen über Kaiser Theodosius und Bischof Flavian:

> Auch er (*sc.* Flavian) ist ein Fürst, und ein ehrwürdigerer Fürst als jener; denn die heiligen Gesetze haben durch ihr Gebot auch das kaiserliche Haupt den Händen der Priester unterstellt.[48]

Der Kaiser steht unter den göttlichen Geboten, die der Bischof einfordert. Doch bleibt diese Unterordnung des Kaisers unter den Bischof auf den geistlichen Bereich beschränkt. Deswegen kann man die politischen Vorstellungen von Herrschaft bei Chrysostomus sicher nicht theokratisch nennen. Sie unterscheiden sich in der Struktur der Argumentation nicht von denen des Ambrosius, der gegenüber Theodosius betont, der Imperator sei ‚in' der Kirche und stehe ‚nicht über ihr'. In geistlichen Dingen bleibt der Laie der priesterlichen Weisung unterworfen.

4.3 Das Beispiel des Königs Usija: Die erhabenere Macht des Priestertums

Diese Unterordnung der säkularen Macht unter die religiös-kirchlichen Strukturen wird in mehreren Werken des Johannes Chrysostomus bestätigt. In der homiletischen Auslegung der Frevel des alttestamentlichen Königs Usija (Asarja) entfaltet Chrysostomus exemplarisch das Modell für das Auftreten des Priesters gegenüber dem staatlichen Herrscher.[49] König Usija war nach einem Sieg in den Tempel eingedrungen, um

[47] Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De s. Babyla contra Iulianum et gentiles* (*SC* 362: 90-274). Die Geschichte des Martyrers Babyla (23-33: *SC* 362: 120,1-132,21) ist in ihrer Darstellung so schematisch, daß die Historizität dieser Szene eher unwahrscheinlich bleibt.

[48] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De statuis* 3,2 (*PG* 49: 50,27-30); vgl. *In illud: Vidi Dominum* 5,1 (*SC* 277: 182,48f.).

[49] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In illud: Vidi Dominum*, *homiliae* 1-6 (*SC* 277).

selbst ein Rauchopfer darzubringen. Für diese Anmaßung priesterlicher Funktionen wurde er mit Aussatz bestraft und mußte in Abgeschiedenheit leben und sterben (2 Kön 15; 2 Chron 26). Chrysostomus folgert, daß zwei eindeutig voneinander unterschiedene Bereiche existieren: Die Sphäre des Weltlichen und der ihr übergeordnete Bereich des Geistlichen. Das Eindringen des Königs in das Allerheiligste des Tempels wird als die Anmaßung gedeutet. Das Priestertum ist eine erhabenere Macht als die weltliche Herrschaft des Königs.

In der Einschätzung weltlicher Macht läßt sich bei Chrysostomus eine Entwicklung beobachten. Zu Beginn seines literarischen Schaffens und seiner kirchlichen Karriere ist seine Haltung gegenüber der staatlichen Macht, symbolisiert in der Figur des Königs, stärker negativ konnotiert. Begründet wird diese Einschätzung nicht zuletzt durch das asketisch-monastische Lebensideal, dem Chrysostomus in jungen Jahren anhing. Der König war für ihn der Inbegriff einer weltlichen Existenz, die durch Reichtum, Streben nach Ruhm und Krieg verkörpert wird. Der Mönch bildet dazu die Antithese. Die biblischen und hagiographischen Interpretationen von Usija und Babylas bestätigen diese staatskritische Haltung. In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre änderte sich die Chrysostomische Einstellung zu Politik und Macht. Ob der Auslöser für diese Entwicklung der sogenannte ‚Säulenaufstand' war oder die wachsende Beschäftigung mit paulinischen Themen, muß offen bleiben. Doch kann im literarischen Schaffen des Johannes Chrysostomus spätestens seit den antiochenischen Unruhen anläßlich des ‚Säulenaufstands' ein Wandel im Bild von Herrschaft und Herrscher festgestellt werden.

4.4 Die ‚Säulenhomilien': Kirche und Staat als Instrumente göttlicher Erlösung

Die ‚Säulenhomilien' sind, wie bereits dargelegt, in der akuten Krise der Stadt Antiochien nach dem Sturz der Kaiserbilder und in Erwartung der staatlichen Bestrafung entstanden. Diese gespannte Situation ist gleichsam der Hintergrund, vor dem Chrysostomus die weltanschauliche Auseinandersetzung um die Höherwertigkeit der altgläubig-heidnischen bzw. der christlichen Kultur führt.[50] In der äußerst kritischen Lage gelingt dem Presbyter Johannes mit dem rhetorischen Meisterwerk dieser Predigtreihe eine Beruhigung und eine stringent christliche Deutung der Situation. Anhand der 22 überlieferten Predigten läßt sich nicht nur die heidnisch-christliche Frontstellung des Konflikts erläutern, sondern vor allem die Haltung, die der Christ nach der Auffassung des Predigers gegenüber der kaiserlichen Herrschaft und dem Staat einzunehmen hat. Die gegenwärtige Bedrohung durch die bevorstehende kaiserliche Vergeltung soll den Christen helfen, künftig gegenüber den Versuchungen die Tugend der Wachsamkeit besser zu realisieren. Dies ist die erste moralische Quint-

---

[50] Vgl. HUNTER 1989.

essenz, die der Prediger aus den Ereignissen zieht. Chrysostomus läßt den Kaiser rhetorisch zu jedem einzelnen antiochenischen Christen sagen:

„Eben deshalb ... wirst du gezüchtigt und mußt aufs äußerste büßen, weil du nicht zugegen warst, nicht verhindertest, den Empörern nicht in den Weg tratest und für die Ehre der Fürsten nichts wagtest ..."

Und Johannes Chrysostomus fügt hinzu:

Solche Worte werden wir auch von Gott zu hören bekommen.[51]

Die fiktive Mahnrede des Herrschers wird vom Prediger als eine vorwegnehmende Parallele zum Gerichtwort Gottes am Ende der Zeit inszeniert. Damit wird die Herrschaft des Kaisers religiös gerechtfertigt, und implizit wird den Christen eine höhere Verantwortung für das Gemeinwesen zugesprochen. Nach Chrysostomus müssen die Gläubigen loyale Staatsbürger sein und sich noch mehr als andere für den Kaiser und die öffentliche Ordnung einsetzen. Weil sie diese staatsbürgerliche Pflicht während der Unruhen verletzt haben, sind sie auch durch die mögliche kollektive Bestrafung zurecht bedroht. Für das Vergehen der Majestätsbeleidigung verwendet Johannes den gleichen Begriff wie für die Beleidigung Gottes: *hýbris*. Das *crimen laesae maiestatis* wird mit der Lästerung Gottes identifiziert. Der Ungehorsam gegenüber dem Kaiser ist für Chrysostomus Ungehorsam gegenüber Gott. Deswegen kann er argumentieren:

... und es kann ihr (*sc.* der Stadt Antiochien) keiner helfen; denn der Beleidigte hat auf Erden nicht seinesgleichen. Der König ist es, Spitze und Haupt aller Menschen auf Erden. Eben deshalb laßt uns zu dem König droben unsere Zuflucht nehmen; ihn laßt uns um Hilfe anrufen! Wird uns nicht Gnade von oben zuteil, so bleibt uns über das Geschehene kein Trost.[52]

An dieser Äußerung läßt sich gut die Dialektik von bereitwilliger Unterordnung unter den Staat auf der einen Seite und Relativierung kaiserlicher Macht durch religiöse Argumentation auf der anderen Seite ablesen. Im weltlichen Bereich wird die Bedeutung des Herrschers fraglos anerkannt, während im geistlichen Bereich seine Macht eindeutig relativiert wird: Letztlich ist nur vom himmlischen König Hilfe für die Stadt zu erwarten. Chrysostomus stellt den Herrscher des Himmels klar über den irdischen Machthaber. In seiner Distanzierung gegenüber dem Staat steht der Prediger der ‚Säulenhomilien' Augustinus näher als zum Beispiel dem Dichter Prudentius (um 348 bis nach 405), der nicht müde wird, das durch christliche Herrscher erneuerte *Imperium Romanum* zu verherrlichen. Chrysostomus schreibt dem Römischen Reich in

---

51 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De statuis* 2,4 (*PG* 49: 38,50-56).
52 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De statuis* 16,1 (*PG* 49: 161f.).

seiner Zeit keine religiös-providentielle Rolle zu, auch wenn er die historische Bedeutung der *Pax Romana* des Augusteischen Zeitalters bei der Geburt Jesu ähnlich wie Eusebius und Origenes lobend hervorhebt.[53] Distanz und Bejahung der staatlichen Gewalt sind für Chrysostomus komplementäre Aspekte, die sich wie zwei Seiten einer Medaille ergänzen müssen.

Weltliche Herrscher gibt es zum Besten des Menschen aufgrund gottgewollter Ordnung. Im Rahmen einer ‚Arbeitsteilung' wird der Kirche die Aufgabe der konstruktiven Zusammenarbeit mit dem Staat zum geistlichen Heil der Menschen zugeordnet: Während der Staat für die Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung zuständig ist und dafür die ihm zur Verfügung stehenden Zwangsmittel einsetzen darf, hat die Kirche den unter dem staatlichen Druck Leidenden durch geistlichen Trost zu helfen:

> Denn die Furcht vor der Staatsgewalt verhindert, in Leichtsinn zu erschlaffen, die Tröstung der Kirche verhindert, in Mutlosigkeit zu versinken; und durch beides wirkt Gott unsere Erlösung.[54]

Wegen des zeitlichen und ewigen Wohlergehens sind Staat und Kirche in ihre jeweiligen Rechte eingesetzt. Um das gemeinsame Ziel der Erlösung (*sotería*) zu erreichen, müssen beide Institutionen verschiedene Wege gehen und unterschiedliche Mittel anwenden. Das zeitliche Wohl besteht im Schutz des inneren Friedens und der öffentlichen Ordnung, weswegen die Obrigkeit Aufruhr wie den antiochenischen Aufstand streng zu bestrafen hat. Denn – so formuliert Chrysostomus als rhetorische Aussage an die Adresse Gottes – „nimmst du uns die Gerichte, so nimmst du uns die ganze gute Ordnung des Lebens."[55] Ohne Staat gäbe es keine Zivilisation. Der Verlust der gottgewollten staatlichen Ordnung würde den Menschen zum Tier reduzieren. Die äußere Ordnung bildet für Chrysostomus nicht zuletzt auch die Voraussetzung für das christliche Leben und das kirchliche Engagement.

Auch für das Verhalten des Kaisers hat Chrysostomus klare Vorstellungen. In der Angelegenheit der Majestätsbeleidigung soll Theodosius Gnade vor Recht ergehen lassen. Dem christlich gewordenen Kaiser hält Johannes die jetzt auch christlich interpretierten Herrschertugenden vor Augen:

> Du nützt dir mehr als jenen (*sc.* Bürgern von Antiochien), wenn du die wenigen Sünden nachläßt, weil dir selbst dafür eine Amnestie für die größeren Sünden zugute kommt.[56]

Chrysostomus unterstreicht seine politische Forderung nach Nachlaß der Schuld mit dem biblischen Gleichnis von der Sündenvergebung (Mt 18,23-35). Die Chrysostomische Maxime für den christlichen Herrscher lautet:

---

[53] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Isaiam* 2,5 (*SC* 304: 120,1-124,55).
[54] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De statuis* 6,1 (*PG* 49: 81,46-50).
[55] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De statuis* 6,1 (*PG* 49: 82,15-17).
[56] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De statuis* 3,1 (*PG* 49: 48,32-34).

Verherrliche deinen Herrn darin, daß du deinen Mitknechten die Sünden erläßt, damit er auch dich noch höher verherrliche, damit auch er am Tage des Gerichts dieser deiner Menschenfreundlichkeit gedenke und dir so einen sanften und freundlichen Blick schenke.[57]

5. Ein neues Paradigma für das Verhältnis von Kirche und Staat

Abschließend soll die eingangs angeführte Trias der *Theologia tripertita* aufgegriffen und entsprechend den vorgetragenen Beobachtungen an Leben und Werk des Johannes Chrysostomus modifiziert werden. In der christlichen Deutung ergeben sich im Unterschied zum klassischen Schema einige Akzentverschiebungen, die gegenüber dem bei Varro überlieferten Axiom einen Paradigmenwechsel erkennen lassen:

Theologia tripertita	*Objekt*	*Akteur*	*Ort*
Theologia poetica	Mythos / Hl. Schrift	Dichter / Prediger	Theater / Kanzel
Theologia allegorica	Spekulation / *vera philos.*	Philosoph / Mönch	Stadt / Kloster
Theologia politica	Gesetz / Göttl. Gesetz	Herrscher / Bischof	Staat / Kirche

An die Stelle des staatsbegründenden Mythos ist bei den Kirchenvätern die Bibel getreten. Im Laufe des vierten Jahrhunderts beanspruchte und übernahm der Prediger als Interpret des Wortes Gottes mehr und mehr gesellschaftspolitische Verantwortung. Das Beispiel der ‚Säulenhomilien' machte deutlich, wie Chrysostomus als Prediger eine christliche Öffentlichkeit schaffen und prägen konnte und wie stark seine gesamte Predigttätigkeit zu einer moralischen und sozialen Erneuerung der städtischen Gesellschaft beigetragen hat. Im christlich gewordenen Staat wurden die klassischen Dichter durch die christlichen Verkündiger verdrängt, ohne daß diese auf deren Ästhetik und Rhetorik verzichteten, wie auch das Beispiel des Chrysostomus augenscheinlich belegt. Die Deutung der Welt wurde nicht mehr im Theater gegeben, sondern die gottesdienstliche Versammlung beanspruchte und erhielt staatstragende Bedeutung. Dort wurde auf bibeltheologischer Grundlage die Begründung für die öffentliche Ordnung gegeben. Auf der Ebene der *theologia allegorica* wird die heidnische Spekulation durch die ‚wahre Philosophie' des enthaltsamen bzw. des monastischen Lebens und die Methodik einer christlichen Allegorese biblischer Texte ersetzt. Christen allgemein und besonders die Asketen sind in der Sicht des Chrysostomus die eigentlichen Philosophen geworden. Ihnen kommt die Herrschaft zu, weil sie gelernt haben, ihre Leidenschaften zu beherrschen: „Derjenige, der sich nicht selbst beherrschen kann, wie soll der andere durch Gesetze regieren können?"[58] Die Frage nach dem Gesetz leitet über zur dritten Stufe der politischen Theologie. Bei Chrysostomus wird der *nómos* durch das Gesetz der göttlichen Ordnung ersetzt. Repräsentanten

[57] Johannes Chrysostomus, *De statuis* 6,3 (*PG* 49: 84,55-59); vgl. zu diesem Kapitel Ernesti 1998, 262-297; hier speziell 276.

[58] Johannes Chrysostomus, *Comparatio regis et monachi* 2 (*PG* 47: 388f.; Zitat: 389,5).

dieser politischen Ordnung sind die Bischöfe bzw. ihr Klerus, und ihr Ort ist die Kirche:

> Dem König ist das menschliche Leben anvertraut, dem Priester die Seelen; der König erläßt Steuerschulden, der Priester Sünden. (...) Dieser führt Krieg gegen andere Völker, mein Kampf richtet sich gegen Dämonen. Das ist eine viel größere Macht (ἀρχή) als bei diesem.[59]

Trotz der eindeutigen Höherbewertung geistlicher Macht wäre es unangemessen, Chrysostomus im Spannungsfeld von Kirche und Staat ein kirchliches Machtmonopol unterstellen zu wollen. Zu sehr ist er Erbe spätantiker Staatstheorien und ein loyaler Bürger des *Imperium Romanum.*[60] Staatliche Gewalt begründet Johannes theologisch als eine Folge der Ursünde der Stammeltern. Nach dem bibeltheologischen Weltbild des Chrysostomus war dem paradiesischen Zustand des Menschen ursprünglich das primäre Naturrecht ohne staatliche Zwangsmaßnahmen zugeordnet. Nach dem Sündenfall bedurfte die Natur des Menschen jedoch der ausdrücklichen Leitung: Die Sünde der Stammeltern begründete für Chrysostomus die Notwendigkeit staatlicher Ordnung. Einerseits ist der Staat demnach Strafe für die Sünden, andererseits aber auch das Heilmittel, um die Anarchie als Folge der Sünde einzudämmen. Darüber hinaus begründete der Sündenfall „drei Knechtschaften" (δουλεῖαι), die das menschliche Leben und die gesellschaftliche Ordnung prägen: Die Unterordnung der Frau unter den Mann, die Unterordnung des Sklaven unter den Herrn und die Knechtschaft aller unter den Machthabern und den Gesetzen.[61]

Einerseits ist es Johannes Chrysostomus biographisch und literarisch gelungen, im Spannungsfeld zwischen ekklesialer Macht und politischen Interessen einen Paradigmenwechsel in Richtung einer christlichen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat zu bewerkstelligen. Andererseits ist der zunächst erfolgreiche Presbyter aus Antiochien als Bischof in der Reichshauptstadt an diesem Programm gescheitert. Die entscheidende Ursache für seine Absetzung liegt in der Tatsache, daß es Chrysostomus als Bischof in den komplexen Sozialstrukturen der Reichshauptstadt immer weniger gelang, sein Wirken in den etablierten Interessenstrukturen zu verankern, und er sich stellenweise, zum Beispiel in seinen Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit, bewußt konträr gegen traditionelle Sozialnormen stellte. Dadurch, daß er sich als Bischof durch seinen kompromißlos asketischen Lebensstil selbst aus den gesellschaftlichen Eliten ausgrenzte, zu denen er aufgrund seiner Stellung gehörte, und die Pflege patro-

---

[59] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In illud: Vidi Dominum* 4,5 (*SC* 277: 164,13-19).

[60] Ein interessantes Beispiel seiner Loyalität ist die Übernahme der heidnischen Romidee, die der Kirchenvater rhetorisch mittels römischer Aposteltraditionen idealisiert und dabei christlich neu prägt: s. KESSLER 2001.

[61] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Genesim hom.* 4 (*SC* 433: 218,1-248,295). Die „drei Knechtschaften" werden in jeweils eigenen Abschnitten behandelt: die Unterordnung der Frau unter den Mann (222,32-228,108); die Unterordnung des Sklaven unter den Herrn (228,109-232,140); die Unterordnung aller unter die Machthaber und Gesetze (232,141- 238,197).

naler Beziehungen im Sinne des Ideals der *philia* verweigerte, wurde er als Bischof für die führenden Schichten bedrohlich. Obwohl die neuere Chrysostomusforschung und die kritische Analyse seiner Predigten den Erweis erbringen, daß das Handeln des Johannes weitgehend seelsorglich motiviert war und keinen ausdrücklichen politischen Charakter trug, ist er persönlich in dem Spannungsfeld zwischen kirchlicher und staatlicher Macht gescheitert. Dennoch wurde gerade Johannes Chrysostomus zu einem der meistrezipierten christlichen Autoren der Väterzeit und, nicht zuletzt durch seine Konzeption einer Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, zu einer Identitätsfigur im Byzantinischen Reich und darüber hinaus. Die integre Persönlichkeit und das bedeutende literarische Werk ließen Johannes Chrysostomus auch in seinem Scheitern zu einem Vater der Kirche werden.

Bibliographie

Quellen

AUGUSTINUS, *De civitate Dei*

Sancti Aurelii Augustini de civitate Dei libri XXII. Ad fidem quartae editionis Teubnerianae quam a. MCMXXVIII-MCMXXIX curaverunt B. DOMBART et A. KALB paucis emendatis mutatis additis [= *CCL* 47; 48], Turnhout 1955.

EUSEBIUS VON CAESAREA, *Praeparatio evangelica*

EUSEBIUS, *Die Praeparatio evangelica*, herausgegeben von K. MRAS. Erster Teil: Einleitung, die Bücher I-X [= *GCS* Eusebius VIII/1], Berlin 1954.

GREGOR VON NAZIANZ, *Orationes*

GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 1-3. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. BERNARDI [= *SC* 247], Paris 1978.

HIERONYMUS, *Epistulae*

Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae I: *Epistulae* I-LXX, edidit I. HILBERG: editio altera supplementis aucta [= *CSEL* 54], Wien 1996.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Ad viduam iuniorem*

JEAN CHRYSOSTOME, *À une jeune veuve. Sur le mariage unique*. Introduction, traduction et notes par B. GRILLET; texte grec établi et présenté par G.H. ETTLINGER [= *SC* 138], Paris [2]1976, 112-159.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Adversus Iudaeos orationes*

S. P. N. Joannis Chrysostomi adversus Iudaeos orationes, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur* I/2, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 48], Paris 1862, 843-942.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Acht Reden gegen Juden*, eingeleitet und erläutert von R. BRÄNDLE, übersetzt von V. JEGHER-BUCHER [= *BGL* 41], Stuttgart 1995.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Catecheses Baptismales*
JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Catecheses Baptismales. Taufkatechesen*, übersetzt und eingeleitet von R. KACZYNSKI [= *FC* 6/1-2], Freiburg 1992.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Comparatio regis et monachi*
S. Joannis Chrysostomi comparatio potentiae, divitiarum et excellentiae regis, cum monacho in verissima et christiana philosophia vivente, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur* I/1, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 47], Paris 1863, 387-392.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Contra eos qui subintroductas habent virgines*
SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, édité par J. DUMORTIER, Paris 1955, 44-94.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De inani gloria et de educandis liberis*
JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*. Introduction, texte critique, traduction et notes par A.-M. MALINGREY [= *SC* 188], Paris 1972.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De incomprehensibilitate Dei naturae*
JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* I (*Homélies I-V*), 2e édition. Introduction de J. DANIÉLOU. Texte critique et notes de A.-M. MALINGREY. Traduction de R. FLACELIERE [= *SC* 28bis], Paris 1970.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De laudibus sancti Pauli apostoli homiliae* 1-7
JEAN CHRYSOSTOME, *Panégyriques de Saint-Paul*. Introduction, texte critique, traduction et notes par A. PIEDAGNEL [= *SC* 300], Paris 1982.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De Lazaro conciones* 1-7
S. P. N. Joannis Chrysostomi de Lazaro conciones I-VII, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur* I/2, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 48], Paris 1862, 963-1054.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De non iterando coniugio*
JEAN CHRYSOSTOME, *À une jeune veuve. Sur le mariage unique*. Introduction, traduction et notes par B. GRILLET; texte grec établi et présenté par G.H. ETTLINGER [= *SC* 138], Paris ²1976, 160-201.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De s. hieromartyre Babyla*
JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur Babylas*. Introduction, texte critique, traduction et notes par B. GRILLET et J.-N. GUINOT, in: JEAN CHRYSOSTOME, *Discours sur Babylas, Homélie sur Babylas* [= *SC* 362], Paris 1990, 294-313.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De s. Babyla contra Iulianum et gentiles*
JEAN CHRYSOSTOME, *Discours sur Babylas*, Introduction, texte critique, traduction et notes par M. SCHATKIN avec la collaboration de C. BLANC et B. GRILLET, in: JEAN CHRYSOSTOME, *Discours sur Babylas, Homélie sur Babylas* [= *SC* 362], Paris 1990, 90-275.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De sacerdotio*
JEAN CHRYSOSTOME, *Sur le Sacerdoce (Dialogue et Homélie)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par A.-M. MALINGREY [= *SC* 272], Paris 1980.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De statuis* (*Ad populum Antiochenum homiliae* 1-21)
S. P. N. Joannis Chrysostomi homiliae XXI de statuis ad populum Antiochenum habitae, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur* II/1, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 49], Paris 1862, 15-222.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De virginitate*
JEAN CHRYSOSTOME, *La virginité*. Texte et introduction critiques par H. MUSURILLO. Introduction générale, traduction et notes par B. GRILLET [= *SC* 125], Paris [2]1976.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Epistula ad Innocentium*
JEAN CHRYSOSTOME, *Lettre à Innocent*, in: PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* II. Histoire du texte, index et appendices par A.-M. MALINGREY [= *SC* 342], Paris 1988, 68-95.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Genesim*
JEAN CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par L. BROTTIER [= *SC* 433], Paris 1998.

PS.-JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In decollationem*
Pseudo-Joannis Chrysostomi in decollationem praecursoris et baptistae Joannis. Et in Herodiadem, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur* VIII, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 59], Paris 1862, 485-490.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In illud: Vidi Dominum, homiliae* 1-6
JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur Ozias (In illud: Vidi Dominum* Is. 6,1*)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. DUMORTIER [= *SC* 277], Paris 1981.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Isaiam*
JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur Isaïe*. Introduction, texte critique et notes par J. DUMORTIER, traduction par A. LIEFOOGHE [= *SC* 304], Paris 1983.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In kalendas*
S. Joannis Chrysostomi oratio kalendis habita, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur* I/2, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 48], Paris 1862, 953-962.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Matthaeum homiliae* 1-90
S. P. N. Joannis Chrysostomi homiliae XC in Matthaeum, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur* VII/1-2, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 57; 58], Paris 1862, 13-794.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*
SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, édité par J. DUMORTIER, Paris 1955, 95-137.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Sermo: Cum iret in exsilium*
S. P. N. Joannis Chrysostomi Sermo: Cum iret in exsilium, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur* III/2, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 52], Paris 1859, 435*-438.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Sermones panegyrici*
S. Joannis Chrysostomi sermones panegyrici in solemnitates Domini nostri Jesu Christi et sanctorum, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur* II/1-2, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 49; 50], Paris 1862, 349-719.

ORIGENES, *Contra Celsum*
ORIGENE, *Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, 5 vols [= *SC* 132; 136; 147; 150; 227], Paris 1967-1976.

PALLADIUS VON HELLENOPOLIS, *Dialogus de vita S. Joannis Chrysostomi*
PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*. Introduction, texte critique, traduction et notes par A.-M. MALINGREY avec la collaboration de P. LECLERCQ [= *SC* 341; 342], Paris 1988.

VARRO, *Antiquitates Rerum Divinarum*
M. TERENTIUS VARRO, *Antiquitates Rerum Divinarum. Fragmente und Kommentar*, ed. B. CARDAUNS, Wiesbaden 1976.

Studien

BAUR 1929
C. BAUR, *Der heilige Chrysostomus und seine Zeit* I, München 1929.

BRÄNDLE 1979
R. BRÄNDLE, *Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert* [= *BGBE* 22], Tübingen 1979.

BRÄNDLE / JEGHER-BUCHER 1998
R. BRÄNDLE / V. JEGHER-BUCHER, Johannes Chrysostomus I, in: *RAC* 18 (1998), 426-503.

BRÄNDLE 1999
R. BRÄNDLE, *Johannes Chrysostomus: Bischof – Reformer – Märtyrer*, Stuttgart 1999.

BREGMANS 1982
J. BREGMANS, *Synesios of Cyrene. Philosopher – Bishop* [= *The Transformation of the Classical Heritage* 20], Berkeley 1982.

BROWN 1995
P. BROWN, *Macht und Rhetorik in der Spätantike: der Weg zu einem ‚christlichen Imperium'*, München 1995 (engl. Originalausgabe: *Power and persuasion in late antiquity: towards a Christian empire*, Madison/London 1992).

CAMERON / LONG 1993
A. CAMERON / J. LONG, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius* [= *The Transformation of the classical heritage* 19], Berkeley 1993.

CARTER 1958
R.E. CARTER, Saint John Chrysostom's rhetorical use of the Socratic distinction between kingship and tyranny, in: *Traditio* 14 (1958), 367-371.

Clavis Patrum graecorum 1979
Corpus Christianorum. Clavis Patrum graecorum, qua optimae quaeque scriptorum Patrum Graecorum recensiones a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur III: *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, cura et studio M. GEERARD, Turnhout 1979.

DAGRON 1974
G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* [= *Bibliothèque byzantine* 7], Paris 1974.

DELMAIRE 1991
R. DELMAIRE, Les lettres d'exil de Jean Chrysostome. Etude de chronologie et de prosopographie, in: *RechAug* 25 (1991), 71-180.

DUPLEIX 1992
A. DUPLEIX, *Jean Chrysostome, un évêque social face à l'empire*, in: A. DUPLEIX (éd.), *Recherches et traditions: mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel* [= *Théologie historique* 88], Paris 1992, 119-139.

ELM 1998
S. ELM, The dog that did not bark: Doctrine and patriarchal authority in the conflict between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom, in: L. AYRES / G. JONES (ed.), *Christian origins*, London 1998, 68-93.

ERNESTI 1998
J. ERNESTI, *Princeps christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen* [= *Paderborner theologische Studien* 25], Paderborn 1998.

GROSS-ALBENHAUSEN 1999
K. GROSS-ALBENHAUSEN, ‚*Imperator christianissimus*'. *Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus* [= *Frankfurter althistorische Beiträge* 3], Frankfurt a. M. 1999.

HUNTER 1988
D.G. HUNTER, Borrowings from Libanius in the ‚Comparatio regis et monachi' of St. John Chrysostom, in: *JThS* 39 (1988), 525-531.

HUNTER 1989
D.G. HUNTER, Preaching and Propaganda in fourth century Antioch: John Chrysostom's ‚Homilies on the Statues', in: DERS. (ed.), *Preaching in the patristic age. FS Walter Burghardt*, Mawah, New York 1989, 119-138.

JONES 1953
A.H.M. JONES, St. John Chrysostom's parentage and education, in: *HThR* 46 (1953), 171-173.

KELLY 1996
J.N.D. KELLY, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom: Ascetic – Preacher – Bishop*, London ²1996.

KESSLER 2001

S.CH. KESSLER, Rom bei Johannes Chrysostomus: Petrus und Paulus als Motiv einer rhetorischen Idealisierung der Reichshauptstadt, in: *Pietro e Paolo: il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. 29. Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 4-6 maggio 2000* [= *Studia Ephemeridis Augustinianum* 74], Roma 2001, 543-554.

KOHLGRAF 2001

P. KOHLGRAF, *Die Ekklesiologie des Epheserbriefs in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie* [= *Hereditas* 19], Bonn 2001.

LEPPIN 1999

H. LEPPIN, Steuern, Aufstand und Rhetoren: Der antiochenische Steueraufstand von 387 in christlicher und heidnischer Deutung, in: H. BRANDT (Hg.), *Gedeutete Realität: Krisen, Wirklichkeiten, Interpretationen (3.-6. Jh. n. Chr.)* [= *Historia* 134], Stuttgart 1999, 103-123.

LEROUX 1972

J.-M. LEROUX, Jean Chrysostome et la querelle origéniste, in: *Epektasis. FS Jean Daniélou*, Paris 1972, 335-341.

LIEBERG 1973

G. LIEBERG, Die ‚theologia tripertita' in Forschung und Bezeugung, in: *ANRW* I/4, Berlin 1973, 63-115.

LIEBESCHUETZ 1985

J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, The Fall of John Chrysostom, in: *Nottingham Mediaeval Studies* 29 (1985), 1-31.

LIEBESCHUETZ 1990

J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990.

LOCHBRUNNER 1993

M. LOCHBRUNNER, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus* [= *Hereditas* 5], Bonn 1993.

MAYER 1998

W. MAYER, John Chrysostom: Extraordinary Preacher, ordinary audience, in: M.B. CUNNINGHAM / P. ALLEN (ed.), *Preacher and audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homilies* [= *A New History of the Sermon* 1], Leiden 1998, 105-137.

MCLYNN 1994

N.B. MCLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital* [= *The Transformation of the Classical Heritage* 22], Berkeley 1994.

MITCHELL 2000

M.M. MITCHELL, *The heavenly Trumpet. John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation* [= *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 40], Tübingen 2000.

O'DONOVAN / O'DONOVAN 1999

O. O'DONOVAN / J.L. O'DONOVAN, *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought (100-1625)*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 1999.

PATLAGEAN 1977
E. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, IVe - VIIe siècles*, Paris 1977.

VAN DE PAVERD 1991
F. VAN DE PAVERD, *Saint John Chrysostom. The Homilies on the Statues. An introduction* [= *OrChrA* 239], Roma 1991.

PEPIN 1976
J. PEPIN, *Mythe et allégorie*, Paris ²1976.

RITTER 1972
A.M. RITTER, *Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomus und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der frühen Reichskirche* [= *FKDG* 25], Göttingen 1972.

RITTER 1988
A.M. RITTER, Zwischen ‚Gottesherrschaft' und ‚einfachem Leben'. Dio Chrysostomus, Johannes Chrysostomus und das Problem der Humanisierung der Gesellschaft, in: *JAC* 31 (1988), 127-143.

ROUSSEAU 1994
P. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea* [= *The Transformation of the Classical Heritage* 20], Berkeley 1994.

SETTON 1967
K.M. SETTON, *The Christian Attitude towards the Emperor in the fourth Century, especially as shown in addresses to the Emperor* [= *Studies in History, Economics and Public Law* 482], New York 1967.

STUDER 1988
B. STUDER, *‚Schola Christiana'. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon*, Paderborn 1998.

SUTTNER 2003
E. CH. SUTTNER, Kirche und Staat aus Orthodoxer Sicht, in: *IKaC* 32 (2003), 177-188.

TIERSCH 2002
C. TIERSCH, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches* [= *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 6], Tübingen 2002.

VEROSTA 1960
S. VEROSTA, *Johannes Chrysostomus: Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz 1960.

WALLACE-HADRILL 1982
D.S. WALLACE-HADRILL, *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge 1982.

WITTIG 1985
A. WITTIG, Die Stellung des Johannes Chrysostomus zum Staat, in: *OstKSt* 34 (1985), 187-191.

ZINCONE 1973
S. ZINCONE, *Richezza e povertà nelle omelie di Giovanni Crisostomo*, L'Aquila 1973.

Cyrill von Alexandrien
Vater der Kirche im 5. und 6. Jahrhundert und in der Ökumene heute?

Theresia Hainthaler[1]

1. Zu Person und kirchlicher Bedeutung des Cyrill von Alexandrien

Im Zentrum des theologischen Interesses und der Auseinandersetzungen im 5. und 6. Jahrhundert, die auch zu den ersten Kirchenspaltungen führten, die bis heute noch nicht ganz überwunden sind, steht die Christologie. Cyrill von Alexandrien kommt darin eine entscheidende Rolle zu. ‚Vater der Kirche' ist Cyrill bereits durch seine Bedeutung für das Konzil in Ephesus 431, das er leitete und prägte und das trotz der wenig erfreulichen Umstände seines Ablaufs[2] von chalcedonischen wie antichalcedonischen Kirchen als 3. Ökumenisches Konzil rezipiert wurde, sowohl rechtlich wie theologisch. Inzwischen gibt es sogar Äußerungen, wonach die heutige Assyrische Kirche des Ostens (die persische Kirche oder die Ostsyrer), deren Bischöfe zu diesem Reichskonzil im römischen Reich nicht eingeladen waren, das christologische Ergebnis des Konzils akzeptieren könnte.[3] Im Gefolge von ökumenischen Dialogen hat diese Kirche auch ihre Anathemata gegen Cyrill aufgehoben.[4] In den jüngsten Dialoggesprächen zwischen Orthodoxen und Altorientalen (1987 und 1989) sowie zwischen Anglikanern und Altorientalen (2002) wird Cyrill als „unser gemeinsamer Vater" bezeichnet, wie wir im 3. Teil sehen werden.

In der römisch-katholischen Kirche ist Cyrill nicht nur ein Vater der Kirche; ein Breve des Papstes Leo XIII. vom 28. Juli 1882[5] erhob ihn darüber hinaus zum Kirchenlehrer: das Fest Cyrills (am 9. Februar) wurde auf die universale Kirche ausgedehnt („ad universalem ecclesiam extensa") und Officium und Messe für den

---

[1] Für wertvolle Hinweise danke ich herzlich Frau Prof. Dr. Luise Abramowski und Herrn Prof. Dr. Peter Knauer.

[2] Dazu vgl. die erhellende Untersuchung de Halleux 1993a zum Ablauf der ersten entscheidenden Sitzung der Cyrill-Synode.

[3] *Joint Communiqué* 1996, 192: "The theological thought and formulations of the Church of the East as present in its liturgical and synodical sources are considered to be ... compatible with those of the Council of Ephesus"; vgl. Winkler 2002a, 126. Besonders vgl. Soro 1997, 101f.

[4] Im Juni 1997; dazu vgl. Winkler 2002b, 146. – Umgekehrt haben leider die drei Patriarchen der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen im Mittleren Osten (vgl. unten 3.2) in ihrer gemeinsamen Erklärung in Damaskus vom 10.-12.2. 1999 das Anathem über Nestorius und seine Nachfolger erneuert, *Common Declaration*, 1999, § 4, c) 2): "We restate the rejections of our Churches of the teachings of all heretics, including Nestorius and his followers, and we reiterate anathemata uttered against them."

[5] Vgl. *Officia Sanctorum*, 264f.; *Missae Sanctorum*, 276.

„Confessor et ecclesiae doctor" Cyrill von Alexandrien entsprechend geändert.[6] Die griechische Kirche feiert Cyrill am 9. Juli (und kommemoriert ihn am 18. Januar, am Fest des hl. Athanasius).

Die erhaltenen Werke Cyrills füllen zehn Bände der Patrologie von Migne, womit, wie Marie-Odile Boulnois schrieb, nur die Werke des Johannes Chrysostomus und des Augustinus konkurrieren können[7] – man könnte auch noch Hieronymus nennen. Gleichwohl ist die Zahl der Monographien zu Cyrill überschaubar. In den letzten Jahren hat man sich verstärkt mit der Christologie befaßt,[8] mit der Exegese,[9] mit der Trinitätslehre,[10] und dabei besonders die Soteriologie Cyrills und seine Anthropologie beachtet. Diese neueren Untersuchungen geben ein differenzierteres Bild und verorten seine Christologie nochmals besser.

Es scheint, daß sich die Bewertung Cyrills in den letzten 20 Jahren gewandelt hat. André de Halleux begann 1981 sein Kapitel über Cyrill von Alexandrien im Ersten Band der *Klassiker der Theologie* mit den Worten: „Cyrill von Alexandrien spielt die Rolle des Hauptangeklagten in dem gegenwärtigen Prozeß, der der Christologie gemacht wird. Trägt er nicht die Verantwortung dafür, die Kontroversen ausgelöst zu haben, die das Dogma in Scholastizismus erstarren ließen und die die Menschheit Jesu entpersönlicht haben? Man ist hinfort weit entfernt von der traditionellen Hochschätzung des Überwinders des Nestorius und des Theologen der hypostatischen Union", um sofort zu mahnen: „Es könnte aber auch sein, daß die Ausgewogenheit einer unparteiischen Kritik oft überschritten wird."[11] Die Stimmen mehren sich, die sich für „ein gerechteres Urteil"[12] über sein Werk aussprechen. Ein Themenheft der *Tübinger Theologischen Quartalschrift* 178 (1998) war allein Cyrill gewidmet.

Persönlichkeit und kirchenpolitische Aktionen des Erzbischofs von Alexandrien (412-444) stießen bereits in der Vergangenheit, sogar schon zu Lebzeiten des Patriarchen, auf Kritik. Cyrill war seinem Onkel Theophilus drei Tage nach dessen Tod am

---

[6] Offenbar durch ein Breve des Papstes selbst, nicht durch die Ritenkongregation, wie C.A. Kneller schreibt (KNELLER 1916, 46).

[7] BOULNOIS 1994, 15. Zu BOULNOIS 1994 vgl. die Rezension SIEBEN 1995. Die Werke Cyrills siehe *CPG* 5200-5411, *Spuria* 5430-5438. Von vielen Schriften gibt es noch keine kritische Edition – eine solche zu erstellen, ist angesichts der vielfachen Verbreitung auch in anderen Sprachen (Äthiopisch, Georgisch, Syrisch, Armenisch, Koptisch, Arabisch) keine leichte Aufgabe.

[8] Vgl. DE HALLEUX 1993b und die Monographien MCGUCKIN 1994 und MEUNIER 1997; zur Eucharistielehre WELCH 1994; BOULNOIS 1998 / 2000. Früher zur Eucharistielehre CHADWICK 1951; GEBREMEDHIN 1977.

[9] Vgl. MÜNCH-LABACHER 1996.

[10] Vgl. BOULNOIS 1994.

[11] DE HALLEUX 1981, 130.

[12] MEUNIER 1997, 289. Offensiv für Cyrill und leider negativ voreingenommen gegen die Antiochener und Nestorius BERTRAND 1998, 318: „seine (*sc.* des Nestorius) nebelhaften Konstruktionen"; Anm. 25: „pathetischer Vertuschungsversuch" des *Liber Heraclidis* des Nestorius; 320: „man muß feststellen, daß sie (*sc.* die Antiochener) tatsächlich unfähig sind, von Gott selbst in seinem Heilshandeln zu sprechen ... ." Die Forschungen zu Nestorius sind bei dieser Darlegung ganz außer Betracht geblieben; so zitiert Bertrand, aaO. 317 Anm. 24, und 318 Anm. 25, Stellen aus Ps.-Nestorius, also ohne Kenntnis der Ergebnisse von ABRAMOWSKI 1963, vgl. GRILLMEIER 1990a, 708-710.

15. Oktober 412 auf dem Thron des hl. Markus gefolgt, nach Socrates[13] „mit größerer Macht, als Theophilus je ausübte".

Socrates berichtet über Cyrill, außer im Zusammenhang mit den Ereignissen in Ephesus,[14] vor allem aus den Anfängen seines Episkopats:[15] Cyrill schloß die Kirchen der Novatianer in Alexandrien und ließ ihre liturgischen Geräte und all ihren Besitz konfiszieren. Konflikte mit der jüdischen Bevölkerung eskalierten in Übergriffen gegen die Christen, woraufhin Cyrill die Juden aus der Stadt verwies,[16] zum Mißfallen des Stadtpräfekten. Etwa 500 nitrische Mönche griffen den Stadtpräfekten an; durch einen Steinwurf wurde dieser am Kopf verwundet; der Angreifer wurde anschließend einer so harten öffentlichen Folterung unterzogen, daß er daran starb; Cyrill ließ ihn darauf unter die Martyrer einreihen.[17] Auch die Ermordung des Schulhauptes der Akademie von Alexandrien, der Philosophin Hypatia,[18] durch christlichen ‚Pöbel' (sie wurde mit Tonscherben, *óstraka*, zerstückelt) im Jahre 415, dem vierten Jahr von Cyrills Episkopat, gehört zu den Konflikten Cyrills mit dem Stadtpräfekten; dieser Vorfall brachte „nicht geringe Schande (οὐ μικρὸν μῶμον)[19] nicht allein über Cyrill, sondern über die ganze Alexandrinische Kirche". Wieweit Cyrill dafür eine Verantwortung trifft, ist umstritten.[20]

Isidor von Pelusium, dem angesehenen Mönch, der sich erlauben konnte, mit großem Freimut an Cyrill zu schreiben,[21] kam bereits für den Vorgänger Cyrills, seinen Onkel Theophilus, die Bezeichnung ‚Pharao' in den Sinn, und dies im Zusammenhang mit dessen Vorgehen gegen Johannes Chrysostomus, das zu seiner Absetzung führte.[22] Kurz vor dem Konzil von Ephesus (431) warnt Isidor Cyrill davor, seinen Feindschaften nachzugeben, und dies unter Verweis auf das Gerede der Leute, Cyrill, der seinen Onkel auch auf die Eichensynode begleitet hatte, sei (eben) der Neffe des Theophilus und ahme dessen Gesinnung (γνώμη) nach.[23]

---

[13] SOKRATES, *Historia ecclesiastica* VII 7,4: *GCS.NF* 1, 353,2-4. Sozomenus erwähnt Cyrill nicht. Theodoret v. Cyrus, dessen Kirchengeschichte mit Theodor von Mopsuestia endet († 428), erwähnt nur den Namen Cyrills als Bischof von Alexandrien, *Historia ecclesiastica* V 35,1 und 40,1: *GCS.NF* 5, 337,6 bzw. 349,4.

[14] Vgl. SOKRATES, *Historia ecclesiastica* VII 33: *GCS.NF* 1, 382,6-19.

[15] Vgl. SOKRATES, *Historia ecclesiastica* VII 7 und 13-15: *GCS.NF* 1, 352,24-353,8; 357,18-361,11.

[16] Vgl. SOKRATES, *Historia ecclesiastica* VII 13,15: *GCS.NF* 1, 359,4f.

[17] Vgl. SOKRATES, *Historia ecclesiastica* VII 14: *GCS.NF* 1, 359,23-360,16.

[18] Vgl. SOKRATES, *Historia ecclesiastica* VII 15: *GCS.NF* 1, 360,17-361,11.

[19] SOKRATES, *Historia ecclesiastica* VII 15,6: *GCS.NF* 1, 361,6f.

[20] Dazu nun ROUGÉ 1990.

[21] Zu den Briefen Isidors an Cyrill vgl. ÉVIEUX 1995, 81-84.

[22] Dazu vor allem Isidors *Ep. ad Simonem* (= *Ep.* I 152; PG 78, 285A; französische Übersetzung bei ÉVIEUX 1995, 203); im Unterschied zur Edition in *PG* 78, 284C sieht Évieux, Editor des Briefcorpus von Isidor für *SC* und der Osterfestbriefe Cyrills von Alexandrien sowie Koordinator der Werke Cyrills bei *SC*, diesen Brief an den Mönch Simon gerichtet und nicht an Symmachos, s. ÉVIEUX 1995, 202 Anm. 89.

[23] ISIDORUS PELUSIOTA, *Ep. ad Cyrillum Alexandrinum* (= *Ep.* I 310; *PG* 78, 361C); diesen Brief datiert ÉVIEUX 1995, 82f., auf April oder Mai 431, kurz vor Beginn des Konzils von Ephesus. Dazu vgl. auch Isidors *Ep. ad Hermogenem* (= *Ep.* I 419: *PG* 78, 416C): Αἴγυπτος πάλιν φαραωνίζεται; ÉVIEUX 1995, 204.

Angesichts der Geschenke (Eulogien) an den Hof von Konstantinopel, durch die es Cyrill gelang, sich den kaiserlichen Hof nach dem Konzil von Ephesus günstig zu stimmen, formulierte schon Sébastien Le Nain de Tillemont[24] in aller Vorsicht: „S. Cyrille est Saint; mais on ne peut pas dire que toutes ses actions soient saintes." Die Einwilligung in die Union mit den Antiochenern von 433 kommentierte Louis Duchesne mit den Worten: „Dans cette attitude, Cyrille est au sommet de sa carrière et de sa gloire, le pharaon est devenu un saint."[25] Die Bezeichnung ‚Pharao' aufgreifend, die gut sowohl die Macht des Bischofs von Alexandrien wie den „caractère impérieux et véhément propre à Cyrille" kennzeichne, „toute cette énergie tempérée, il est vrai, par une grandeur chrétienne d'âme et dirigée par un ‚regard d'aigle'", fährt Pierre Batiffol fort: „Dans l'histoire des dogmes, le rôle de Cyrille n'a de comparable que celui de saint Athanase: dans l'histoire de la théologie, saint Augustin est le seul qui l'égale pour l'autorité."[26] Die Kritik an Cyrills Kirchenpolitik hatte im Gefolge der Arbeiten von Eduard Schwartz[27] bei der Herausgabe der Konzilsakten zugenommen. So bemühten sich Forscher wie Henry Chadwick, die Leistung Cyrills nicht einfach von diesen Faktoren her zu beurteilen, wenngleich Chadwick einräumt: "that Cyril is a man whom it is a little difficult to like it is hard to gainsay".[28]

Die Bedeutung Cyrills für die christologische Definition von Chalcedon ist seit der eingehenden Analyse von André de Halleux nachgewiesen;[29] demnach ist die Definition von 451 ein Kompromiß im Geiste Cyrills, und dies vermittelt durch Basilius von Seleukia.

Im folgenden soll zunächst die Rezeptionsgeschichte der cyrillischen Christologie im 5. und 6. Jahrhundert skizziert werden, wie sie sich nach den Forschungen von Alois Grillmeier in den Bänden 2/2 und 2/4 von *Jesus der Christus im Glauben der*

---

24 LE NAIN DE TILLEMONT 1709, 541. Zu den Eulogien für den Hof in Konstantinopel vgl. im einzelnen BATIFFOL 1912.

25 Zitiert nach BATIFFOL 1901, 318.

26 BATIFFOL 1901, 318. Nach MCGUCKIN 1994, 1, ist Cyrill zweifellos "a profound and controversial figure","perhaps the most powerful exponent of christology the church has known and, after Athanasius, the writer who has had the greatest historical influence on the articulation of this most central and seminal aspect of christian doctrine, ... one of ... the most powerful men in the world of his time". Für die Ostkirche sei er der Vater der orthodoxen Christologie par excellence.

27 Vgl. SCHWARTZ 1928.

28 CHADWICK 1951, 146.

29 DE HALLEUX, 1976. A. Grillmeier hat sie seit 1979 eingehend referiert und übernommen (s. GRILLMEIER 1990a, 755-759). Die Analyse von G.D. Martzelos aus orthodoxer Sicht (MARTZELOS 1990 und 1992) trifft sich in vielem mit der von de Halleux; sein Versuch allerdings, den völlig cyrillischen Charakter der chalcedonischen Definition zu erweisen, wurde von de Halleux deutlich zurückgewiesen (s. DE HALLEUX 1994).

Kirche darbietet.[30] Die Bedeutung Cyrills ist „immens",[31] bei Chalcedoniern wie Antichalcedoniern[32], aber in durchaus unterschiedlicher Weise; sie sei im folgenden charakterisiert durch die Titel: der Vater der Dogmen (für die Antichalcedonier), der Vater (für die Neuchalcedonier), der Lehrer (für die strengen Chalcedonier).

2. Zur Rezeption der cyrillischen Christologie im 5. und 6. Jahrhundert

2.1 Der ,Vater der Dogmen' der Antichalcedonier

2.1.1 Severus von Antiochien und die Severianer

Für den antichalcedonischen Patriarchen *Severus von Antiochien* (512-518), den Kirchenvater seiner Konfession schlechthin, ist Cyrill von Alexandrien und dessen Mia-Physis-Christologie der gemeinsame Bezugspunkt aller Auseinandersetzungen mit Kontrahenten sowohl unter den Chalcedoniern wie unter den Antichalcedoniern. So formulierte Alois Grillmeier als Ergebnis seiner Untersuchungen: „Severus Antiochenus – Cyrillus Alexandrinus redivivus", womit freilich auch „verschärfte Linienführung und selektive Verengung des Christusbildes" verbunden ist.[33] Cyrill, der „Lehrer des orthodoxen Glaubens", ist für Severus sicherlich nicht ein Zeuge für die, „die unseren einzigen Herrn und Gott Jesus Christus nach der unerklärbaren Einigung in zwei Naturen teilen wollen"[34] – denn als Teilung versteht Severus jedwede Rede von zwei Naturen nach der Einung.

---

[30] In den o. g. Monographien (außer MEUNIER 1997) zur Christologie sind diese Darstellungen unberücksichtigt geblieben und nur die Ausführungen zu Cyrill im ersten Band (englisch 1965, ^{2}1975 und deutsch ab 1979) GRILLMEIER 1990a, 605-609 und 673-686 wahrgenommen worden. MCGUCKIN 1994, 241f., meint, daß das Konzil von Konstantinopel II (553) "has attracted little attention in western christological scholarship, again as part of that overall tendency to read all through the somewhat narrow lens of the Tome of Leo." Leider kannte McGuckin nicht die detaillierte Analyse des Konzils und seiner Christologie in GRILLMEIER 1989, 439-485.

[31] MEUNIER 1997, 287: „L'autorité de Cyrille est immense et durable ..."

[32] Die früher übliche Bezeichnung ,Monophysiten' insinuiert das christologische Bekenntnis zu einer ,Mono-Natur'; doch diese Cyrillianer bekennen sich zu einer einzigen zusammengesetzten Natur Christi. Konstitutiv ist ihre Ablehnung des Konzils von Chalcedon, und ihre Bekenntnisformel ist die Mia-Physis-Formel. Die heutigen Vertreter dieser Kirchen (Koptisch-Orthodoxe, Syrisch-Orthodoxe, Armenisch-Apostolische, Äthiopisch-Orthodoxe, Syro-Malankaren) verwahren sich entschieden dagegen, als ,Monophysiten' bezeichnet zu werden. Wir sprechen deshalb hier von Antichalcedoniern oder Miaphysiten.

[33] GRILLMEIER 1989, 3. Bereits das Register dieses Bandes (574) weist aus, daß Cyrill im umfangreichen Ersten Teil über Severus (20-185) dominierend ist. – Severus betont noch mehr die Einung als Cyrill, spricht von der Mia-Physis-Formel (von der einen Natur), wo Cyrill nur vom fleischgewordenen Logos redet (35f.).

[34] SEVERUS ANTIOCHENUS, *Apologia Philalethis*: CSCO 319, 12,34-37.

Nachdem Cyrill von chalcedonischer Seite für das Konzil vereinnahmt worden war,[35] reagierte Severus „entschlossen durch die Forderung einer Sprachbereinigung, die alle Wörter und Formeln älterer Väter, besonders aber Cyrills selber, ... vom weiteren Gebrauch ausschließen sollte, welche für die Annahme einer ‚Zweiheit' in Christus sprechen konnten."[36] „Die formelle Anwendung der ‚Zwei' auf Christus hat der große Meister Cyrill nie gemacht, und das war das Evangelium für den Schüler" (*sc.* Severus).[37] Die antinestorianischen Schriften Cyrills (nach 429) waren der Maßstab, der ältere Cyrill wurde in den Hintergrund geschoben. Für Severus ist die einzige Medizin gegen Chalcedon „die konsequente Tilgung der Zwei-Naturen-Terminologie ... aus dem theologischen Sprachschatz".[38] Nur so könne man die nestorianische „Krankheit der Teilung" austreiben. Auf diese Weise mußten nun auch Termini und Begriffe wie *synápheia*, *homo assumptus*, die Cyrill einst akzeptiert hatte, getilgt werden.[39] Mit seiner Sprachbereinigung bei Cyrill erreicht Severus den reinen Typ der Mia-Physis-Christologie (wobei Apolinarius durchscheint).

Daß die Christologie des Severus auch in den Homilien eine Christologie von oben ist, „die theologiegeschichtlich ... die größte Nähe zur Konzeption Cyrills" aufweist,[40] ist nicht weiter verwunderlich.

Hinsichtlich der Salbung Christi gelingt es Severus ebensowenig wie Cyrill, „die Menschheit Christi zum Gefäß messianischer Geistesgaben zu machen"[41] – dies wohl aus Antiarianismus.[42] Der Christus Cyrills braucht die Gnade des Pneumas nicht für sich, sondern nur für uns.

Gegenüber Theodoret hatte Cyrill eine gewisse Doppelung (*duplicitas*) bezüglich der Worte und Tätigkeiten Christi zugegeben.[43] Bei der Wunderheilung führt Cyrill (und mit ihm Severus) alles auf den göttlichen Willensakt des Logos zurück; der menschliche Willensakt Christi kommt nicht in den Blick.[44] „Die Logos-Hegemonie, welche für das System des eine Seele Christi ausdrücklich leugnenden Apolinarius wesentlich war, ist auch bei Cyrill noch so eng begriffen, daß den leib-seelischen Kräften der Menschheit Christi noch keine spontan-originäre Funktion im gottmenschlichen Handeln Christi zuzukommen scheint."[45] Severus verschärft dies noch.

„Durch den Patriarchen Severus ist die aus unerkannten apolinaristischen Quellen in die alexandrinische Theologie eingeschleuste, von Cyrill einigermaßen angepaßte

---

[35] Siehe unten 2.3 zum *Florilegium Cyrillianum*.
[36] GRILLMEIER 1989, 58.
[37] GRILLMEIER 1989, 50.
[38] GRILLMEIER 1989, 75.
[39] Vgl. GRILLMEIER 1989, 78; 79.
[40] HÖHN 1989, 137.
[41] GRILLMEIER 1989, 143.
[42] Vgl. GRILLMEIER 1989, 144 Anm. 350; 319 Anm. 143.
[43] Vgl. GRILLMEIER 1989, 172.
[44] Vgl. GRILLMEIER 1989, 174.
[45] GRILLMEIER 1989, 179.

Mia-Physis-Formel zur Allherrschaft in der altorientalischen Christologie gekommen."[46] Weder auf Cyrill noch auf Severus kann man die Bezeichnung einer Logos-Sarx-Christologie anwenden.[47] Nach Severus darf der Menschheit Christi nicht die Bezeichnung ‚Natur' gegeben werden; darin geht Severus über Cyrill hinaus.[48]

Die formelle Festlegung auf den Ausdruck ‚zwei Naturen' findet sich bei Cyrill nie, wenn sie auch naheliegt. Das Menschsein Christi mit Leib und Seele nimmt Cyrill klar an (er sieht es im „fleischgeworden" der Mia-Physis-Formel).[49]

Insgesamt kann man zu Severus sagen: „Sein Modell ist Cyrill von Alexandrien, den er vielfach kopiert, in gewissen Linienführungen vereinfacht und verschärft, niemals aber eigentlich überschreitet. Sein Beitrag zur Lösung des alle bewegenden christologischen Problems bleibt darum auf den Horizont beschränkt, der mit Cyrill entworfen war."[50] Cyrill ist für ihn der „König der Erklärung der Dogmen – rex explicationis dogmatum".[51]

Der Dreierbund der Antichalcedonier – Anthimus, Theodosius, Severus –, der sich ab 534 konstituiert, hat als Grundlage: die drei ersten Konzile, das Henotikon Zenos und die zwölf Anathematismen Cyrills[52] – ein Konzept, das für die Severianer Modell wird.

Auch als ab etwa 535 einige Severianer vertreten, daß der menschliche Geist Christi endlich und in seinem Wissen begrenzt war (sog. Agnoeten), beziehen sich ihre Gegner immer wieder auf „den Vater" Cyrill[53] (Mönch Theodor[54]; Theodosius von Alexandrien[55]). Cyrill war bereit, eine echte Appropriation von Nichtwissen in Christus zuzugeben (als naturgegebene Bedürftigkeit), aber nur *de iure*, nicht *de facto*.[56] Theodosius läßt für Christus in seiner Menschheit *en theoría* Nichtwissen zu, im realen Status der Einheit jedoch kein reales Nichtwissen.[57] Auch der (Neu-)Chalcedonier Eulogius von Alexandrien beruft sich auf Cyrill und vertritt ganz ähnlich wie Theodosius die Auffassung, daß man der Menschheit Christi, wenn man sie als bloße und reine Menschennatur betrachtet, Nichtwissen zuschreiben kann.[58]

Wie selbstverständlich (und verfestigt) die Tradition auf Cyrill bei den Severianern Ende des 6. Jahrhunderts ist, macht eine Disputation (um Proba und Johannes Barbur) deutlich. *Die* Autorität ist in erster Linie Cyrill, sodann Severus von Antiochien. Die

---

[46] GRILLMEIER 1989, 162.
[47] Vgl. GRILLMEIER 1989, 163.
[48] Vgl. GRILLMEIER 1989, 163.
[49] Vgl. GRILLMEIER 1989, 165.
[50] GRILLMEIER 1989, 156.
[51] Siehe SEVERUS ANTIOCHENUS, *Contra impium Grammaticum Or.* III 2,22: *CSCO* 102, 4,20-23. GRILLMEIER 1989, 20; vgl. 156.
[52] Vgl. GRILLMEIER 1989, 365.
[53] Vgl. GRILLMEIER 1989, 389.
[54] Vgl. GRILLMEIER 1989, 382f.
[55] Vgl. GRILLMEIER 1989, 387.
[56] Vgl. GRILLMEIER 1989, 387f.
[57] Vgl. GRILLMEIER 1989, 389f.
[58] Vgl. GRILLMEIER 1989, 397.

Lehre von der Wahrung der Eigenschaften der beiden Naturen in Christus hat Severus von Cyrill.[59]

2.1.2 Die von Severus bekämpften Antichalcedonier

Bischof *Julian von Halikarnaß*, ursprünglich ein Freund des Severus, vertrat die These, daß der Leib Christi schon vor der Auferstehung „unverderbt" und „unverderblich" war. Für seine Aphtharsia-Lehre stützte er sich (und ebenso die Aphthartiker, die Leontius von Byzanz bekämpft)[60] auf Gedanken und Texte Cyrills[61] – und wird dafür von Severus bekämpft.

Von Cyrill übernimmt Julian das Bild von der glühenden Kohle als Symbol für die Inkarnation.[62] Der *Apologie* des Severus zu einem Cyrill-Text (gegen die Verfasser des *Florilegium Cyrillianum*) entnimmt Julian seine Inspiration: der Primat der göttlichen Wirkmacht (ἐνέργεια) in Christus, den Severus aus dem Cyrill-Text herauslas, wirke auch auf die statischen, bleibenden Qualitäten des Leibes Christi, das heißt Unverderbtheit, Leidlosigkeit, Unsterblichkeit. „Die Eingießung all dessen, was dem Logos eigen war, in die Menschheit Christi" hatte für Julian diese Wirkung.[63] Die Mia-Energeia-Lehre des Apolinarius – vermittelt auch durch Cyrill – wirkte nach.[64]

Auch in dem Gedanken von der Logos-Erlaubnis – der göttliche Logos erlaube seiner menschlichen Natur zuweilen, die ihr eigenen Leiden zu erdulden[65] – stützen sich Severus und Julian auf Cyrill-Texte.[66] Immer wieder wird Julian durch Severus einer Fehlinterpretation von Cyrill-Texten bezichtigt.[67]

Ein weiterer Briefpartner aus dem eigenen Lager, der Grammatiker Sergius, entwickelt ebenfalls im Ausgang von Cyrill seine Vorstellung über die Einheit in Christus, bei der er jede Teilung vermeiden will (unter Verweis auf „den weisen Cyrill", „den Vater Cyrill").[68] Er kommt zur Idee einer *hénosis* der *ousía* nach und meint, hier von Cyrill gestützt zu werden.[69] So entwickelt er einen metaphysischen Monophysitismus,[70] eine neue Christus-*ousía*, der dann auch neue Proprietäten entsprechen (wieder unter Verweis auf Cyrill). Diese Überlegungen weist Severus klar zurück. Ebenfalls unter Berufung auf Cyrill lehnt Severus den von Sergius erdachten Begriff der

---

[59] Dazu HAINTHALER 2002b.
[60] Vgl. GRILLMEIER 1989, 227.
[61] Vgl. GRILLMEIER 1989, 103.
[62] Vgl. GRILLMEIER 1989, 85f.
[63] GRILLMEIER 1989, 88.
[64] Vgl. GRILLMEIER 1989, 98.
[65] Vgl. GRILLMEIER 1989, 109-111.
[66] Vgl. GRILLMEIER 1989, 109.
[67] Vgl. z. B. GRILLMEIER 1989, 115 u. ö.
[68] SERGIUS GRAMMATICUS, *Ep. ad Severum Antiochenum* II: *CSCO* 120, 75,27f.32. Dazu GRILLMEIER 1989, 122.
[69] Unter Verweis auf den II. *Succensus-Brief* (*PG* 77, 241B); vgl. GRILLMEIER 1989, 123.
[70] Vgl. GRILLMEIER 1989, 127.

‚Mischung ohne Vermischung' ab und führt statt dessen, über Cyrill hinaus, den Begriff der *sýnthesis* ein.[71]

2.1.3 Die antichalcedonische Entwicklung in Alexandrien und Äthiopien

Die Entwicklung in Alexandrien ist ohne Cyrill nicht denkbar. Beim Aufbau der antichalcedonisch-alexandrinischen Christologie vollzieht sich „nichts als eine Festlegung auf Cyrill".[72] Timotheus Aelurus stellt die Mia-Physis-Formel in das Zentrum seiner Christologie; es kommt zu einem verschärften und selektiven Cyrillianismus.[73] Die antichalcedonischen Patriarchen Alexandriens (Theodosius, Damian, Benjamin) beziehen sich natürlich immer wieder auf Cyrill.

Der Dichter Nonnus von Panopolis, der eine Paraphrase zum Johannes-Evangelium verfaßte, scheint abhängig vom (vornestorianischen) Johannes-Kommentar Cyrills.[74] Johannes Philoponus spricht von der Mia-Physis-Formel, die für ihn eine bemerkenswert geringe Rolle spielt, nur einmal als einer Sentenz des Athanasius und des Cyrill.[75]

Insgesamt setzte sich in Alexandrien und Ägypten eine gemäßigte Christologie durch, nicht der Julianismus. Aber im miaphysitischen Ansatz sind gewisse Einseitigkeiten angelegt und Mißdeutungen nahegelegt, die dann auch zu Spaltungen führten.[76]

In Äthiopien war Cyrill, der ‚Vater der Dogmen', schon sehr früh gegenwärtig durch den *Qērellos*,[77] auf den man sich öfter berief, gerade im Zusammenhang mit dem Thema der Salbung Christi,[78] das durch die Jahrhunderte hindurch in der äthiopischen Kirche ungewöhnlich stark behandelt wurde und dann besonders im 17. Jahrhundert zu tiefgreifenden Kontroversen führte.[79]

Die Idee der Salbung Christi bekommt im Dialog *Daß Christus einer ist* eine für den ‚Orthodoxen' beunruhigende Funktion, denn der Diskussionspartner Cyrills begründet damit eine nestorianische Deutung der Person Christi.[80] Salbung kann es nicht in der Gottheit geben, sondern nur im Menschen Jesus, der dadurch zum Christus wird – sind also zwei Subjekte zu unterstellen? Cyrill engt seine Lehre von der Salbung stark ein.[81] Logos und Menschheit sind für Cyrill im Menschgewordenen so eng zusammengefügt, daß keine bleibende, der Menschheit als solcher inhärierende

---

[71] Vgl. GRILLMEIER 1989, 134.
[72] GRILLMEIER 1990b, 4.
[73] Vgl. GRILLMEIER 1990b, 15f.
[74] Vgl. GRILLMEIER 1990b, 98.
[75] Vgl. HAINTHALER 1990b, 145.
[76] Vgl. GRILLMEIER 1990b, 399.
[77] Vgl. GRILLMEIER 1990b, 402. Zum *Qērellos*, benannt nach Cyrill, einer Sammlung von Schriften Cyrills und anderer Väter, die bereits Ende des 5., Anfang des 6. Jh. ins Äthiopische übersetzt wurde, aaO. 339-341.
[78] Vgl. GRILLMEIER 1990b, 353-356.
[79] Vgl. GRILLMEIER 1990b, 353.
[80] Vgl. GRILLMEIER 1990b, 348.
[81] Vgl. GRILLMEIER 1990b, 349.

Geistbegnadigung Platz hat.[82] Nach Cyrill empfängt Christus die Geistesgnade nicht für sich, sondern für uns aus heilsökonomischer Absicht. Hier vermißt Grillmeier eine Offenheit für eine christologische Pneumatologie; die Messiaswürde Jesu, die auch in einer Logos-Christologie möglich sein müsse, kann nicht mehr einleuchtend begründet werden. „Die pneumatische Ausstattung des Menschen Jesus, ein so wichtiges Element des Christusbildes, muß notwendig zu kurz kommen."[83] Die Untersuchung der Pneumatologie Cyrills wäre für Grillmeier ein dringendes Desiderat.

Durch den *Qērellos* bleibt die antichalcedonische Polemik im Hintergrund.[84] Im übrigen ist in Äthiopien vielfach ein völlig verzerrtes Bild von Chalcedon und auch eine sehr lückenhafte Kenntnis der Geschichte festzustellen.[85]

2.2 Der ‚Vater' der (Neu-)Chalcedonier

Der Grammatiker *Johannes von Caesarea*, dessen Apologie des Konzils von Chalcedon Severus vehement bekämpfte, ist „der eigentliche Promotor des Versuchs ..., zwischen Cyrill, der alles beherrschenden theologischen Autorität, und Chalcedon ... zu vermitteln."[86] Johannes versucht eher mit dem Begriff der *ousía* als mit dem der *phýsis* zu operieren. Wenn das doppelte *homooúsios* (mit dem Vater, mit uns) für Christus gilt, dann könne man auch von zwei *ousíai* sprechen. Er rückt zudem *ousía* und *hypóstasis* eng aneinander und beruft sich dafür auf Cyrill.[87] Johannes geht von der (kappadokischen) Unterscheidung von *ousía* und *hypóstasis* als Allgemeinem gegenüber dem Gesonderten aus.

Johannes Grammaticus prägt die Formel von den „zwei enhypostatisch geeinten Naturen"[88] und führt mit der Rede von der enhypostatischen Einung[89] bereits über Cyrill hinaus.

Das Verhalten Cyrills bei der Union von 433 dient dem Grammatiker aber auch als Modell für Kompromißbereitschaft: er habe nicht die zwei Naturen verworfen, sondern habe zusätzlich das Bekenntnis zur Mia-Physis-Formel gefordert (worauf die Orientalen aber nicht eingingen). Mit Recht hält Severus entgegen, daß der Brief der Orientalen an Cyrill die Mia-Physis-Formel nicht enthält. Den Vermittlungsversuch des Johannes, beide Formeln gelten zu lassen und ein „funktionales" Gleichgewicht der beiden Formeln anzustreben,[90] lehnt Severus (mit einigem Recht, angesichts der

---

82 Vgl. GRILLMEIER 1990b, 350.
83 Vgl. GRILLMEIER 1990b, 363.
84 Vgl. GRILLMEIER 1990b, 380.
85 Vgl. GRILLMEIER 1990b, 383.
86 GRILLMEIER 1989, 54.
87 Vgl. GRILLMEIER 1989, 60.
88 Vgl. GRILLMEIER 1989, 63.
89 Vgl. GRILLMEIER 1989, 69.
90 Vgl. GRILLMEIER 1989, 73.

Widersprüche auf der Begriffsebene) ab. Das würde nur heißen: geeint werden und nicht geeint werden sei dasselbe.[91]

Die *skythischen Mönche* aus dem Donauraum treten für eine differenziertere Bewertung der cyrillischen Mia-Physis-Formel ein und erkennen ihre Korrekturfunktion gegenüber einem einseitigen Gebrauch der Zwei-Naturen-Formel an. Als Chalcedonier möchten sie „eine größere Synthese zum Cyrill der Mia-Physis-Formel und zur Einigungs-Christologie des Proclus herstellen".[92] Sie verlangen das Bekenntnis zur Mia-Physis-Formel,[93] legen dazu aber keine Begriffsanalyse vor, sondern Hermeneutik:[94] Wer die Mia-Physis-Formel bekennt, solle diese nicht als Absage an Chalcedon verstehen, und wer sich zur Zwei-Naturen-Formel bekennt, solle offen bleiben für eine cyrillisch (im Sinn des zweiten *Succensus-Briefs*) interpretierte Mia-Physis-Formel. Die skythischen Mönche deuten Chalcedon cyrillisch (wenn sie etwa von der einen zusammengesetzten Hypostase sprechen).[95] Im übrigen sei nur vermerkt, daß die cyrillische Christologie durch die skythischen Mönche nach Rom und Nordafrika (Fulgentius) getragen wird.

Klar und unmißverständlich setzt sich *Ephraem von Antiochien* für die Lehre von den zwei Naturen ein, worin er sich auch durch Cyrill unterstützt glaubt, der mehrfach von den beiden Naturen spreche. Durchgängig zeigt sich bei Ephraem die Berufung auf Cyrill, auf dessen Werke er immer wieder zurückgreift.[96] Bei seiner Verteidigung Chalcedons verleiht er auch seiner Verwunderung Ausdruck, daß die Cyrill-Anhänger die Verse 19 und 21 der Definition von Chalcedon angreifen, obwohl diese doch von Cyrill selbst formuliert und von der Synode nur wieder aufgegriffen worden seien.[97] Damit hat Ephraem, was Vers 19 angeht, gewiß recht, denn es handelt sich um ein Cyrill-Zitat (aus dem zweiten Brief an Nestorius).[98]

Bei seiner beständigen Verteidigung der Definition von Chalcedon und des *Tomus Leonis* ist es aber immer sein Anliegen, die Übereinstimmung von Chalcedon und Leo mit Cyrill und den Vätern aufzuweisen. Ephraem von Antiochien unterscheidet klar die beiden Naturen, und zwar nicht bloß der Theoria nach. Die Mia-Physis-Formel erklärt er als Mia-Hypostasis-Formel (so daß die eine Hypostase Chalcedons gerade die *mía hypóstasis sýnthetos* ist) und benutzt sie als Instrument gegen Nestorianismus. Bei seiner Interpretation der Mia-Physis-Formel legt Ephraem die Betonung nicht auf die zwei Naturen, wie es sonst Chalcedonier häufig taten, sondern auf den Unterschied

---

91 Vgl. GRILLMEIER 1989, 72.

92 GRILLMEIER 1989, 337.

93 Vgl. GRILLMEIER 1989, 343 Anm. 45.

94 Vgl. GRILLMEIER 1989, 345.

95 Vgl. GRILLMEIER 1989, 353.

96 Vgl. HAINTHALER 2002a, 360f.

97 Vgl. EPHRAEMUS ANTIOCHENUS, *Ad monachos orientales* (*CPG* 6908): PHOTIUS, *Bibliotheca, codex* 229 (ed. HENRY IV 173,1-7).

98 CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Ep. ad Nestorium* II: *ACO* I/I/1, 27,2f. Vgl. die Analyse DE HALLEUX 1976, 162f., und die Darstellung in GRILLMEIER 1990a, 758.

der beiden. Die apolinaristische Herkunft der Mia-Physis-Formel, die zu seiner Zeit bereits bekannt war, war ihm nicht bewußt, er hielt die Formel für athanasianisch.[99]

Das dahinterstehende Verständnis wird vielleicht am deutlichsten dort, wo er Cyrill erläutert: Die Mia-Physis-Formel zerstöre in keiner Weise das Erkennen (γνωρίζεσθαι – damit wird auf das γνωριζόμενον der Definition von Chalcedon angespielt) Christi in zwei Naturen, die hypostatisch geeint sind, sondern zeigt den ungetrennt Mensch gewordenen Gott-Logos auf.[100] Die Mia-Physis-Formel (immer als Mia-*Hypostasis*-Formel verstanden) und die Zwei-Naturen-Lehre, die er in keinerlei Gegensatz sieht, gehen so für den antiochenischen Patriarchen zusammen. Sein Hauptgewährsmann ist Cyrill, und zwar der ‚ganze' Cyrill, das heißt einschließlich der zwölf Anathematismen.

Aber er sieht auch deutlich die unterschiedliche Terminologie: daß nämlich Cyrill *phýsis* sagt und eigentlich *hypóstasis* meint, wenn er die Mia-Physis-Formel gebraucht. Er (Cyrill) rede von der „Natur oder Hypostase des Logos" und meine damit den Logos selbst.

Als entschiedener Verteidiger der Zwei-Naturen-Lehre zeigt sich Ephraem nicht zuletzt in seinem Eintreten für die zwei *enérgeiai*. Er schreibt diese Aussage bereits Cyrill zu.[101] Gegen den Vorwurf, der *Tomus Leonis* (V. 94) spräche von zwei *prósopa* und ihren je eigenen *enérgeiai*, führt er ebenfalls die Autorität Cyrills ins Feld und hebt hervor, daß die beiden Energien nach Leo *in communione* wirksam sind.[102]

Bei *Leontius von Jerusalem* läßt sich eine größere Annäherung an Cyrill, über den Cyrillianismus Chalcedons hinaus, feststellen.[103] Mit der Unterscheidung der beiden Naturen *en theoría* scheint Leontius Cyrill zu folgen, doch im Unterschied zu diesem spricht er von „Zusammensetzung" (σύνθεσις).[104] Den rechten Gebrauch von ‚unge-

---

[99] Damit folgt er Cyrill, der die Formel in einem angeblichen Athanasius-Zitat vorfand, das in Wirklichkeit aus einer Apolinarius-Schrift stammt: CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Oratio ad Arcadiam et Marinam augustas de fide* (*CPG* 5219) [im Jahr 429]; *ACO* I/1/5, 65,25-30; auch in: CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Apologia XII capitulorum contra Orientales* (*CPG* 5221); *ACO* I/I/7, 48,28-33: „Wir bekennen auch, sagte er (*sc.* ‚Athanasius'), daß er Sohn Gottes ist und Gott dem Geist nach, Menschensohn dem Fleisch nach. Nicht zwei Naturen (hat) der eine Sohn, eine, die angebetet wird, und eine, die nicht angebetet wird, sondern *Eine fleischgewordene Natur des Gott-Logos*, die angebetet wird mit seinem Fleisch in einer einzigen Anbetung." = APOLLINARIS LAODICENUS, *Ad Iovianum* (*CPG* 3665): LIETZMANN 250,6-251,3. – Zum Bekanntwerden der apolinaristischen Fälschungen vgl. GRILLMEIER 1989, 251-253.

[100] Vgl. EPHRAEMUS ANTIOCHENUS, *Apologia concilii Chalcedonensis* (*CPG* 6908): PHOTIUS, *Bibliotheca, codex* 229 (ed. HENRY IV 154,7-13).

[101] Vgl. EPHRAEMUS ANTIOCHENUS, *Ad monachos orientales*: PHOTIUS, *Bibliotheca*, *codex* 229 (ed. HENRY IV 160,33-161,44): Cyrill verkündet nicht nur zwei Naturen, sondern auch zwei *enérgeiai* (vgl. CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Thesaurus* 32 [*PG* 75, 453BC] und 14 [*PG* 75, 241B]).

[102] Vgl. EPHRAEMUS ANTIOCHENUS, *Ad monachos orientales*: PHOTIUS, *Bibliotheca*, *codex* 229 (ed. HENRY IV 168f.).

[103] Vgl. GRILLMEIER 1989, 455.

[104] Vgl. GRILLMEIER 1989, 310.

trennt' beim „Vater" Cyrill lobt Leontius.[105] Zum Verständnis der Mia-Physis-Formel bedürfe es der Hermeneutik: Es gebe ein richtiges und ein falsches Verständnis der Mia-Physis-Formel; die rechte Haltung finde sich bei Cyrill und bei Flavian von Konstantinopel.[106] In seiner Betonung der Einigung und der Vergottungslehre kommt Leontius von Jerusalem Cyrill nahe, doch begründet er seine Christologie von den Kappadokiern her, nicht von Cyrill,[107] wie er sich auch sonst von diesem in wichtigen Punkten unterscheidet.[108]

Kaiser *Justinian* deutet die Mia-Physis-Formel im Sinne der zwei Naturen.[109] „Der Vater" Cyrill bezeichne mit dem „fleischgeworden" (σεσαρκωμένη) die zweite Natur. Immer habe Cyrill das Bekenntnis zu den zwei Naturen verkündet![110] Scharf wendet sich Justinian gegen die Formel „eine zusammengesetzte Natur" (μία φύσις σύνθετος), nur die Bezeichnung Χριστὸς σύνθετος sei gültig.[111] Der Kaiser behauptet auch, daß Cyrill offen sei für die Unterscheidung zwischen *ousía* und *hypóstasis*[112] und die *mía phýsis* verworfen habe.[113]

Das *II. Konzil von Konstantinopel* von 553, das in can. 14 (gegen den *Ibas-Brief*) vom heiligen Cyrill, dem „Verkünder des rechten Glaubens der Christen", spricht, geht dennoch theologisch in mancher Hinsicht über ihn hinaus. So ist, im Gegensatz zum Gebrauch bei Cyrill, nach can. 4 die Formel „Einung der Hypostase nach" (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) nicht austauschbar mit „Einung der Physis nach" (ἕνωσις κατὰ φύσιν). Damit unterscheidet das Konzil klar zwischen *phýsis* und *hypóstasis*.[114] Auch can. 7 geht über Cyrill hinaus: Im zweiten *Succensus-Brief* zieht Cyrill die Leib-Seele-Analogie heran (und stellt seine Erklärung auf die Ebene einer *unio in natura et secundum naturam*); Justinian und can. 7 ziehen diese Analogie gerade nicht heran und sprechen statt dessen von *sýnthesis* und nicht von *hénosis*.[115]

Die Mia-Physis-Formel wird anerkannt unter der Bedingung, daß sie die Zweiheit der Naturen unangetastet läßt.[116] Auch die zwölf Anathematismen werden vom Konzil feierlich anerkannt.[117] Zur Interpretation Chalcedons werden θεωρία und ἔννοια

---

105 Vgl. LEONTIUS HIEROSOLYMITANUS, *Contra Monophysitas*: *PG* 86/2, 1853AB. Vgl. GRILLMEIER 1989, 453.
106 Vgl. GRILLMEIER 1989, 453.
107 Vgl. GRILLMEIER 1989, 454.
108 Dazu vgl. GRILLMEIER 1989, 454 Anm. 480. Die bisher allgemein angenommene Datierung des Leontius in die erste Hälfte des 6. Jh. ist jüngst in Frage gestellt worden von D. Krautheimer, der Leontius in die erste Hälfte des 7. Jh. datieren will (s. KRAUTHEIMER 2001). Die Diskussion der Argumente und der Konsequenzen daraus muß abgewartet werden.
109 Vgl. GRILLMEIER 1989, 374.
110 Vgl. GRILLMEIER 1989, 374 und 376.
111 Vgl. GRILLMEIER 1989, 376.
112 Vgl. GRILLMEIER 1989, 377.
113 Vgl. GRILLMEIER 1989, 377f.
114 Vgl. GRILLMEIER 1989, 469.
115 Vgl. GRILLMEIER 1989, 471.
116 Vgl. GRILLMEIER 1989, 472.
117 Vgl. GRILLMEIER 1989, 479.

hinzugenommen, aber mit Abgrenzungen, die Cyrill nicht hatte. Das „in reiner Theoria" (ἐν θεωρίᾳ μόνῃ) soll die reale Trennung oder Eigenhypostase der Menschheit Christi ausschließen. Die ‚reine Theoria' bezieht sich bei Konstantinopel II jedoch – im Unterschied zu Cyrill, der diese Unterscheidung gerade nicht hat, und erst recht gegenüber den Antichalcedoniern – auf Aussagen, in denen *hypóstasis* und *phýsis* nicht mehr synonym sind. Das ist ein bedeutender Unterschied. Das ἐν θεωρίᾳ μόνῃ von Konstantinopel II will die Zwei-Hypostasen-Lehre ausschließen und bezieht sich nicht auf eine Natur-Einheit.[118]

Konstantinopel II gleicht so die Sprache Cyrills an die chalcedonische Unterscheidung von *phýsis* und *hypóstasis* an. Die Sprache der Anathematismen wird geklärt in bezug auf Chalcedon, und Chalcedon wird durch die Sprache Cyrills angereichert. Justinian hat der Mia-Physis-Formel durch die Unterscheidung von *hypóstasis* und *phýsis* im Sinne Chalcedons ihre „angeborene Zweideutigkeit" genommen.[119]

Das Konzil verurteilt die Schriften Theodorets gegen Cyrill und seine zwölf Kapitel.[120] Can. 14 (gegen den *Ibas-Brief*) bestimmt: Wer Cyrill „als Häretiker beschuldigt, der Ähnliches wie der gottlose Apolinarius geschrieben habe ..., die zwölf Kapitel des heiligen Cyrill als gottlos und gegen den rechten Glauben bezeichnet ..., der sei anathema".

Das Haupthandicap der cyrillisch-severianischen Mia-Physis-Lehre ist nach Grillmeier, daß sie im Bereich der *unio in natura et secundum naturam* bleibt.[121] „Was an cyrillischer Sprache zur Abwehr des Nestorianismus hereingeholt und überhaupt für die Zukunft als allgemein gültig erklärt wurde (die zwölf Anathematismen Cyrills), hat gewiß das Glaubensbewußtsein der Kirche in Richtung auf die Henosis in Christus geschärft, eine volle Integration dieser Elemente ist aber kaum gelungen. Die beste Synthese zwischen Cyrill und Chalcedon blieb immer noch die Definition von Chalcedon selber, zumal, wenn sie auf dem Hintergrund der alten Symbole und des *Laetentur-Briefes* Cyrills gelesen wird."[122]

Der chalcedonische Patriarch *Eutychius von Konstantinopel* erklärt sich die Mia-Physis-Formel aus dem Gegensatz zu Nestorius. Eutychius versucht zu vermitteln, daß Cyrill im Grunde die Unterscheidung von *phýsis* und *hypóstasis* hatte, verschweigt aber, daß dieser sie nur in der Trinitätslehre hielt.[123]

Der große Hymnendichter *Romanus Melodus* läßt sich als Neuchalcedonier im Gefolge von Justinian verstehen. Seine Art der Betrachtung Christi von seiner Gottheit her, die offensichtlich allein die Bezeichnung *phýsis* erhält, ist echt cyrillianisch, wobei Cyrill und seine Mia-Physis-Formel gar nicht genannt werden.[124]

---

118 Vgl. GRILLMEIER 1989, 480.
119 Vgl. GRILLMEIER 1989, 484.
120 Vgl. GRILLMEIER 1989, 474.
121 Vgl. GRILLMEIER 1989, 481.
122 GRILLMEIER 1989, 484.
123 Vgl. GRILLMEIER 1989, 513.
124 Dazu GRILLMEIER 1989, 543 mit Anm. 164.

Für den chalcedonischen Patriarchen *Eulogius von Alexandrien* (Patriarch von 581-608) ist die wesentliche christologische Formel „zwei ungetrennte Naturen in hypostatischer Einung"; ihre Autorität hat sie dadurch, daß Cyrill sie beglaubigt und Chalcedon sie bekannt habe.[125] Überhaupt ist Cyrill unangetastet das große Vorbild, wie eine Fülle von Titeln (nach Photius) wie „Hüter / Modell / Lehrer der Genauigkeit", „der heiße Liebhaber der Genauigkeit" und „der Wahrheit"[126] noch unterstreichen. Auch in den Fragmenten, die in der *Doctrina Patrum* erhalten sind, erweist sich Cyrill klar als *die* Autorität, obgleich er dort nicht in so huldigender Form erwähnt wird.[127]

2.3 Der ‚Lehrer' (oder einer der Kirchenväter) der strengen Chalcedonier

Insgesamt läßt sich konstatieren, daß strenge Chalcedonier[128] und erst recht die Vertreter strikt antiochenischer Christologie in größerer Distanz zu Cyrill stehen als die Neuchalcedonier.

Schon um 480 wurde in Alexandrien von Chalcedoniern ein *Florilegium Cyrillianum*[129] zusammengestellt, das durch Testimonien aus Werken Cyrills belegen sollte, daß dieser zwei Naturen bekannte und das Chalcedonense angenommen hätte. Mia-Physis-Formel und Anathematismen wurden eingeklammert. Gegen diese Schrift verfaßte Severus um 508-511 in Konstantinopel seinen *Philalethes* („Freund der Wahrheit"). Die Zweiheit von Gottheit und Menschheit in Christus nach Cyrill ist für Severus eine vorübergehende, die davon absieht, daß die Einung geschehen ist.

Hypatius von Ephesus akzeptiert Cyrill mit seinem zweiten Brief an Nestorius und dem *Laetentur-Brief*, also mit den konziliar anerkannten Schriften, nicht aber als Vertreter der Mia-Physis-Formel,[130] und nimmt eine kritische Haltung gegenüber dem *Anathematismen-Brief* ein. Beide Parteien berufen sich beim Religionsgespräch 532

---

[125] EULOGIUS ALEXANDRINUS, *Apologia pro synodo Chalcedonensi* (*CPG* 6976); siehe PHOTIUS, *Bibliotheca, codex* 230 (ed. HENRY V 14,7.13f.; 19,1f.); Beglaubigung durch Cyrill vgl. ebd. (ed. HENRY V 17-19); Bekenntnis in Chalcedon ebd. (ed. HENRY V 27,24-26).

[126] PHOTIUS, *Bibliotheca, codex* 230: ὁ φύλαξ τῆς ἀκριβείας (ed. HENRY V 14,19); ὁ θερμὸς τῆς ἀκριβείας ἐραστής 14,31); ὁ τῆς ἀληθείας θερμὸς ἐραστής (16,22f.); ἀδίστακτος τὴν εὐσέβειαν (24,14f.); ὁ θαυμάσιος (34,22); γνώμων τῆς ἀκριβείας (35,30f.); ὁ διαιτᾶν σοφός (36,36); τῆς ἀκριβείας διδάσκαλος (38,43); τὰ θεῖα σοφός (39,25f.); vgl. ferner θεσπέσιος (IV 109,40; 110,30); ἁγιώτατος (110,27); μακάριος (V 11,26; 49,32; 59,2); θεῖος (12,15; 26,16); μέγας (13,22); ἱερός (13,1; 23,27; 34,13; 37,7); σοφός (21,10; 24,41; 24,14; 30,25).

[127] In der *Doctrina patrum* 29,15 (ed. DIEKAMP / PHANOURGAKIS 212,17f.) heißt Cyrill nur der „unter Heiligen". Vgl. HAINTHALER 1990a.

[128] Trotz der Einwände von K.-H. Uthemann gegen diesen Begriff (UTHEMANN 1997, 373) halte ich diese Bezeichnung und die damit gegebene Einteilung weiterhin für berechtigt, gerade angesichts der Ergebnisse von Grillmeier. Eine Diskussion würde aber hier völlig den Rahmen sprengen.

[129] Der erste Versuch eines Brückenbaus zwischen Chalcedon und Alexandrien, nach GRILLMEIER 1989, 48.

[130] Vgl. GRILLMEIER 1989, 259.

auf Cyrill als Hauptautorität.[131] Die Chalcedonier bringen ein Väter-Dossier zugunsten der Zwei-Naturen-Sprache, die Antichalcedonier präsentieren den Cyrill der Mia-Physis-Formel.[132]

Eustathius Monachus versucht eher eine chalcedonische Interpretation des Cyrill und korrigiert Fehlinterpretationen: „Der Lehrer" (= Cyrill!) habe nicht gesagt, daß eine (einzige) Natur hergestellt werde, sondern ein Lebewesen.[133] Eustathius ist strenger Chalcedonier und hat verstanden, daß die Haupttermini von Chalcedon und das „in zwei Naturen" aus Cyrill selbst abgeleitet werden können.[134]

Für *Leontius von Byzanz* ist Cyrill ein Kirchenvater, ohne daß er ihm eine überragende Bedeutung zumißt.

Die Schrift *De sectis* (Ende des 6. Jh.) sieht Chalcedon nicht im Gegensatz zu Cyrills Formel „Einung der Hypostase nach" und der Mia-Physis-Formel, verstanden im Sinne der Zwei-Naturen-Formel.[135] Die Mia-Physis-Formel stehe der Zwei-Naturen-Lehre nicht entgegen.[136] Das Florileg von *De sectis* stimmt zum Teil mit dem Florileg des Leontius von Byzanz überein, auch in den drei Cyrill-Stellen.[137]

Zur Vorgeschichte des *Drei-Kapitel-Streits*, der im 6. Jahrhundert entbrennt, gehört, daß Cyrill um 438[138] auf einer Reise nach Jerusalem mit einer Klageschrift konfrontiert wurde und daraufhin gegen Diodor und Theodor von Mopsuestia drei Bücher verfaßte. Als sich die Antiochener unerschütterlich zu ihren Kirchenlehrern Diodor und Theodor bekannten, zog sich Cyrill zurück und mahnte seine Anhänger zur Zurückhaltung (um die Union von 433 nicht zu gefährden).

Der *Ibas-Brief*, der Cyrill anlastete, bei seiner Ablehnung des Nestorius der Lehre des Apolinarius verfallen zu sein, wird deswegen von Kaiser Justinian der Zwei-Personen-Lehre beschuldigt. Die Auffassung der strikten Antiochener von der Lehre Cyrills wird durch die Darstellung des Ibas gut charakterisiert:

> Kyrillos aber, indem er die Worte des Nestorios zurückweisen wollte, fiel, wie sich herausstellte, in das Dogma des Apolinarios, denn auch er schrieb wie jener, daß der Gott Logos Mensch geworden sei, so daß kein Unterschied sei zwischen dem Tempel und dem, der in ihm wohne. Er schrieb nämlich die zwölf Kapitel, von denen ich glaube, daß auch deine Frömmigkeit sie kennt (des Inhalts), daß es eine Natur gibt der Gottheit und der Menschheit unseres Herrn Jesu Christi, und daß es nicht nötig ist, wie er gesagt hat, zu scheiden zwischen den Aussprüchen, die gefallen sind, welche entweder unser Herr über sich selbst ausgesagt hat, oder die Evangelisten über ihn. Wie sehr aber voll Frevel dies ist, weiß deine Heiligkeit, auch bevor wir es sagten ...[139]

---

131 Vgl. GRILLMEIER 1989, 259.
132 Vgl. GRILLMEIER 1989, 260.
133 Vgl. GRILLMEIER 1989, 280.
134 Vgl. GRILLMEIER 1989, 285.
135 Vgl. HAINTHALER 1989, 522.
136 Vgl. HAINTHALER 1989, 521.
137 Vgl. HAINTHALER 1989, 523.
138 Nicht um 433, wie fälschlich in GRILLMEIER 1989, 434, steht.
139 IBAS EDESSENUS, *Ep. ad Marim Persam* (*CPG* 6500): ed. FLEMMING 49,27-42.

Für die Antiochener waren Formeln wie „aus zwei Naturen eine", Mia-Physis-Formel, „Einung der Hypostase und der Physis nach", die sich beim Cyrill der anti-nestorianischen Zeit fanden, schlicht Apolinarismus.[140] In der Trinitätslehre unterschied Cyrill die Begriffe *hypóstasis* und *phýsis* gemäß der Lehre der Kappadokier, doch bei der *oikonomía* hielt er am alten synonymen Gebrauch von *hypóstasis* und *phýsis* fest.[141] Außerdem hatte er die Mia-Physis-Formel, die christologische „Grundformel der Apolinaristen", übernommen aufgrund der apolinaristischen Fälschungen und sie so „getauft".[142]

Zusammenfassend

Entscheidend scheint demnach: Die Unterscheidung der Begriffe von *hypóstasis* bzw. ‚Person' und *phýsis*, *ousía*, ‚Substanz' ist von Cyrill und seinen Anhängern, insbesondere den Severianern, nicht mitvollzogen worden.[143] Von Apolinarius unterscheiden sich Cyrill und Severus eindeutig durch die Betonung der Wirklichkeit der menschlichen Seele Christi.[144] In der Nachfolge Cyrills konstruiert Severus sein Christusbild resolut von oben her, und ihm folgen Theodosius von Alexandrien und die Severianer.

3. Zur aktuellen Bedeutung Cyrills in der Ökumene

Die Bedeutung Cyrills für die Christologie, nicht nur im 5. und 6. Jahrhundert, ist unübersehbar, die Schwächen eines einseitig miaphysitischen Ansatzes, auf die Grillmeier immer wieder stieß, sollten aber in den heutigen Bemühungen um die Einheit der Christen wie auch in der Neubewertung der Christologie (etwa der Frage des Neuchalcedonismus, auch innerhalb der Orthodoxie)[145] nicht außer Acht gelassen werden.

3.1 Im Orthodox (chalcedonensisch) – Orientalisch-Orthodoxen Dialog

Im Communiqué der Gemeinsamen Dialog-Kommission aus dem Kloster Anba Bishoy in Wadi-El-Natrun zwischen der (chalcedonensisch) Orthodoxen Kirche und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen vom Juni 1989 findet sich ein "Agreed Statement", das die gemeinsamen christologischen Überzeugungen ausdrückt. Es wurde

---

140 Vgl. GRILLMEIER 1989, 449.
141 Vgl. GRILLMEIER 1989, 450.
142 Vgl. GRILLMEIER 1989, 452.
143 Vgl. GRILLMEIER 1989, 526.
144 Vgl. GRILLMEIER 1989, 528.
145 Vgl. KOUREMBELES 1998 (für die Übersendung des Artikels sei dem Autor herzlich gedankt).

von einer drafting group (Paulos Mar Gregorios, Vlassios Phidas, John Romanides, Ivan Dimitrov, Joseph Moris Faltas) verfaßt und beginnt in seinem christologischen Teil mit der Feststellung: „Wir haben unseren gemeinsamen Grund in der Formel unseres gemeinsamen Vaters, des Heiligen Cyrill von Alexandrien, gefunden (μία φύσις [ὑπόστασις] τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκομένη), und in seiner Aussage, daß ‚es für das Bekenntnis unseres wahren und untadeligen Glaubens zu sagen und zu bekennen genügt, daß die heilige Jungfrau Theotokos ist' Hom. 15, cf. Ep. 39)."[146]

Bereits beim Treffen der Subkommission in Korinth (23.-26. 9. 1987) war Cyrill als „unser gemeinsamer Vater" bezeichnet worden.[147] In der Wiederaufnahme von deren Text im "Agreed Statement" 1989 bekommt Cyrill eine noch prominentere Rolle.

Bei dieser Übereinkunft kann man nach André de Halleux die Befürchtung haben, daß von den beteiligten orthodoxen Theologen die Anliegen Chalcedons ungenügend gewürdigt wurden. Für eine ausgewogene Sicht auf die Person des Erlösers seien die antiochenischen Elemente einer Christologie, die vom Konzept „der Sohn Gottes ist Mensch geworden" ausgeht, unverzichtbar. Das "Agreed Statement" von Wadi Natrun entspreche nicht mehr den ausgewogenen Christologien von Kirchenvätern wie Maximus Confessor und Johannes Damascenus. Diese hatten beide Elemente, die antiochenischen (von Chalcedon und Konstantinopel III) wie die alexandrinischen (von Ephesus und Konstantinopel II), zu einer wirklichen Synthese vereint. Die christologische Definition von Chalcedon aber ist im Text von Wadi Natrun nicht einmal mehr erwähnt, während Konstantinopel II noch gegen die Verleumder des „heiligen Konzils von Chalcedon"[148] das Anathem aussprach.[149] Nimmt man die Mia-Physis-Formel als Grundlage, dann wird zugleich eine bestimmte Interpretation der Christologie Cyrills vorgeschrieben, die diese verengt. Man folgt der spezifischen Interpretation des Severus von Antiochien, der Cyrills Aussagen zensiert und nur die akzeptiert, die gegen die zwei Naturen verwendet werden können – wie wir oben gesehen haben.[150]

Das erste "Agreed Statement" bildet ausdrücklich die Grundlage ("forms the basis") für das darauf folgende zweite "Agreed Statement" vom September 1990 in Chambésy, das manches noch differenziert. Zu beachten ist auch, daß es im ersten Statement am Ende heißt: „Unser gegenseitiges Einvernehmen beschränkt sich nicht auf die Christologie, sondern schließt den gesamten Glauben der einen, unteilbaren Kirche der ersten Jahrhunderte ein. Wir stimmen auch überein in unserem Verständnis der Person und des Wirkens Gottes des Heiligen Geistes, der vom Vater allein ausgeht

---

[146] Vgl. *DwÜ* II, 299, hier nach dem englischen Original von mir übersetzt. Hier wird ein Satz aus der *Homilia* XV Cyrills (*CPG* 5259) zitiert, die nach E. Schwartz in den Umkreis des Konzils von Ephesus gehört und die auch armenisch überliefert ist (im Kontext der Widerlegung Chalcedons durch Timotheus Aelurus).

[147] Engl. Original liegt mir vor. Vgl. deutsche Übersetzung *Meeting* 1987, 349.

[148] *DH* 426 und 427.

[149] Dazu DE HALLEUX 1990, 53; DE HALLEUX 1991, 340f.; 343-345.

[150] Vgl. GRILLMEIER 1989, 47f.; 74-82; 184f. zur Sprachbereinigung des Severus an Cyrill.

und immer mit dem Vater und dem Sohn angebetet wird."[151] – Damit will man offenbar dem *Filioque*, das die Orientalischen Kirchen früher nicht zum Thema gemacht haben, eine Absage erteilen.

3.2 Im Agreement der drei Patriarchen vom März 1998

Die Gemeinsame Erklärung der drei Patriarchen der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen im Mittleren Osten,[152] nämlich der Koptisch-Orthodoxen, Syrisch-Orthodoxen und Armenisch-Orthodoxen Kirche, vom 11. März 1998 in Wadi Natrun, Ägypten, enthält folgendes:

(1) Diese Kirchen sehen ihren christologischen Glauben begründet in den Schriften des Alten und Neuen Testaments und den drei Ökumenischen Konzilen (Nicaea 325, Konstantinopel 381, Ephesus 431), insbesondere in der Lehre des Konzils von Ephesus über die Inkarnation auf der Grundlage der Lehre des Cyrill von Alexandrien, die die Väter der betreffenden Kirchen verteidigt haben.[153]

(2) Ausdrücklich bezeichnet man Cyrills Lehre als Grundlage für die Christologie der Kirchen und nimmt dann Bezug auf den Dialog der Altorientalen mit den Orthodoxen, genauer: auf das oben erwähnte "Agreed Statement" des 2. Treffens in Wadi Natrun 20.-24.6. 1989.

Seither agieren diese drei Kirchen als *eine* konfessionelle Familie. Leider hatte dieser Zusammenschluß eine negative Auswirkung auf den 1997 von den beiden Kirchenoberhäuptern angekündigten offiziellen bilateralen Dialog zwischen der Assyrischen Kirche des Ostens und der Syrisch-Orthodoxen Kirche; wegen der Reserven der Koptisch-Orthodoxen Kirche kann die Syrisch-Orthodoxe Kirche diesen Dialog derzeit nicht weiterführen.[154]

3.3 In der Anglikanisch – Orientalisch-Orthodoxen Christologischen Erklärung vom 10.11.2002 in Etchmiadzin

Im Laufe der letzten 15 Jahre haben sich die beiden Kirchenfamilien entschieden, ihren Dialog aus einem Forum (1985-1993) in eine Kommission weiterzuentwickeln,

---

[151] Vgl. *DwÜ* II, 301; der zweite Satz ist nach dem engl. Original von mir übersetzt.

[152] *Common Declaration* 1998.

[153] Für jede Kirche werden zwei Repräsentanten genannt, nämlich zwei syrische Väter (der Apologet und Theologe Philoxenus und Jakob, der Organisator der Syrisch-Orthodoxen Kirche) und zwei armenische (Gregor, der ‚Missionar' Armeniens, und Nersēs Šnorhali [1102-1173, Patriarch 1166-1173, "the Gracious"]) sowie Dioscorus für die Koptische Kirche, für die aber vorher bereits Cyrill steht. Die Namen sind chronologisch geordnet. Bei dieser Aufzählung fällt auf, daß Severus von Antiochien nicht genannt ist.

[154] Vgl. HAINTHALER 2001, 75-77; WINKLER 2002b, 148.

die nach Übereinstimmung in den grundlegenden theologischen Fragen suchen soll. Nach einem Vorbereitungstreffen im Jahr 2001 in England wurde mit dem "Agreed Statement on Christology" die erste Aufgabe erfüllt, der sich diese Kommission gestellt hat. Diese Erklärung soll nun den Autoritäten der Anglikanischen Gemeinschaft und der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen vorgelegt werden.

Nach einem grundlegenden christologischen Bekenntnissatz und einem Zitat aus der Union von 433 beruft sich die Erklärung ausdrücklich auf Cyrill: „Folgend der Lehre unseres gemeinsamen Vaters, des hl. Cyrill von Alexandrien, können wir gemeinsam bekennen, daß in der einen fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes zwei verschiedene Naturen weiter existieren ohne Trennung, ohne Teilung, ohne Veränderung und ohne Vermischung."[155] Aus der anglikanischen Tradition wird später Richard Hooker[156] zitiert:

„Im 5. Buch der Laws of Ecclesiastical Polity, sect. 5e, betont er das notwendige Geheimnis der Person Christi.

> Es liegt nicht in der Fähigkeit des Menschen, die Weise, wie (die Inkarnation) geschehen konnte (was brought to pass), vollkommen auszudrücken oder zu erfassen.
>
> In Christus wurden die Wahrheit Gottes und die vollständige Substanz des Menschen in voller Übereinstimmung in der ganzen Welt gehalten bis zur Zeit des Nestorius.

Die Kirche, so Hooker, verwarf zu Recht jede Teilung in der Person Christi.

> Christus ist als Person sowohl göttlich wie menschlich, obgleich deswegen nicht zwei Personen in einer, noch beide in einem Sinn, sondern eine göttliche Person, weil er personal der Sohn Gottes ist, menschlich, weil er wirklich die Natur der Menschenkinder hatte. (*Laws* 52.3)
>
> Woraus gegen Nestorius folgt, daß keine Person von der Jungfrau geboren wurde, sondern der Sohn Gottes, keine Person, sondern der Sohn Gottes getauft wurde, der Sohn Gottes verurteilt, der Sohn Gottes und keine andere Person gekreuzigt wurde; dieser einzige Punkt des christlichen Glaubens, der unendliche Wert des Sohnes Gottes, ist der eigentliche Grund aller Dinge, die geglaubt werden über Leben und Heil, das Christus tat oder litt als Mensch unseretwillen.[157] (*Laws* 52.3)

In der folgenden Überlegung über die Lehre des heiligen Cyrill unterstützt Hooker die Bedeutung von Cyrills Betonung der Einheit der Person Christi, wobei er jede eu-

---

[155] *Agreed Statement* 2002, 9; deutsch von mir.

[156] HOOKER, *Laws*, 108; 109; 110; 111; hier deutsch von mir. Im Dokument wird auf Kapitel und Abschnitt in Hooker verwiesen.

[157] In der Version bei Roberson und auch auf der offiziellen Website der British Orthodox Church steht nicht wie im Original HOOKER, *Laws*, 110, "in our behalf", sondern "in our belief"; das scheint ein Druckfehler zu sein.

tychianische Interpretation dieser Einheit verwirft. Hooker zitiert zustimmend Cyrills Brief an Nestorius:[158]

> Seine zwei Naturen haben sich miteinander verbunden und sind in dieser Nähe ebenso unfähig zur Vermischung wie zur Verwirrung. Ihr Zusammenhängen hat nicht den Unterschied zwischen ihnen weggenommen. Fleisch ist nicht Gott geworden, sondern bleibt Fleisch, obgleich es nun das Fleisch Gottes ist. (*Laws* 53.2)"

Bei diesen Zitaten hat man Stellen ausgewählt, die kritisch gegenüber Nestorius sind; der Kontext fehlt, in dem Hooker die Lehre Chalcedons und Papst Leos erklärt. Hooker kannte natürlich nicht den *Liber Heraclidis* des Nestorius, der erst Ende des 19. Jahrhunderts wieder entdeckt und 1910 publiziert wurde, sowie die moderne Forschung dazu.[159]

Ausdrücklich werden dann in den letzten beiden Abschnitten die Bedenken ("concerns") der Orientalisch-Orthodoxen in bezug auf die Christologie der Assyrischen Kirche des Ostens, wie sie in ihren offiziellen und inoffiziellen Dialogen mit anderen Kirchen ausgedrückt sind,[160] notiert. Insbesondere sei es den Orientalisch-Orthodoxen eine Sorge, daß die Assyrer Person und Lehre des Diodor von Tarsus, des Theodor von Mopsuestia und des Nestorius als orthodox ansähen und sie deshalb in den Liturgien ihrer Kirche verehrten. Im voraus zu jedweder christologischen Diskussion, die die Anglikaner mit den Assyrern künftig führen, sollten diese theologischen Vorbehalte der Orientalisch-Orthodoxen bedacht werden. Das Ergebnis solcher Diskussionen müsse im Licht der hier vorgelegten Christologischen Übereinkunft ausgewertet werden.

Es verwundert, daß der orientalisch-orthodoxe Partner in diesem Dialog den anglikanischen Partner in dieser Weise an die eigenen Vorstellungen über die Christologie der Assyrischen Kirche des Ostens binden will.[161] Die bedauerlichen Hintergründe

---

158 Aus welchem Brief Cyrills an Nestorius zitiert hier HOOKER, *Laws*, 111 ("Cyr epist. ad Nest.")? Wörtlich lassen sich die zitierten Sätze in den Briefen Cyrills an Nestorius nicht finden, inhaltlich vgl. man aber seine *Ep. ad Nestorium* II 3 (*ACO* I/I/1, 26,25-27,5). Dem zitierten Wortlaut am nächsten ist Cyrills erster *Brief an Succensus* (*ACO* I/I/6, 153,16-20), allerdings besteht auch hier keine vollständige Übereinstimmung. Diese Aussage hätte jedoch Nestorius, abgesehen von der Redeweise „Fleisch Gottes", kaum anstößig gefunden. Anschließend geht Hooker sofort auf Leos „Salva proprietate utriusque naturae" aus dem *Tomus Leonis* ein, den die Kopten so sehr ablehnen.

159 Dazu der Forschungsüberblick ABRAMOWSKI 1995; der Text enthält mangels Korrekturmöglichkeit viele Druckfehler. Zwei sachliche Verbesserungen hat mir die Verfasserin übermittelt: 1) für "bk. VII, ch. 63" auf S. 55, 3. Zeile von unten, lies "bk. VIII, ch. 63"; 2) die Verfasserin streicht auf der Basis eigener neuer Untersuchungen auf S. 65, im vorletzten Abschnitt des Referats, die Behauptung, daß Narsai *zwei* christologische Hypostasen gelehrt habe.

160 Das dürfte sich auf die Dokumente mit der römisch-katholischen Kirche beziehen, das heißt die Christologische Erklärung, die am 11. November 1994 von Papst Johannes Paul II. und dem Katholikos-Patriarchen Mar Dinkha in Rom unterzeichnet wurde (siehe *Common Christological Declaration* 1994), sowie auf die Gespräche im Syrischen Dialog, der von Pro Oriente organisiert wurde und dessen erste drei Konsultationen sich mit der Christologie befaßten; vielleicht noch auf die Gespräche beim Middle East Council of Churches (MECC).

161 Hätte man auf der anglikanischen Seite nicht die Fortschritte der Patristik in dieser Thematik berücksichtigen sollen?

eines Konflikts, der sich im Februar 1996 in Wien zeigte, können hier nicht entfaltet werden.[162] Die Haltung der offiziellen Koptisch-Orthodoxen Kirche, die jede Kritik am Verhalten Cyrills als eine Beleidigung ihrer Kirche empfindet[163] – anscheinend aus Unkenntnis der Forschung der vergangenen Jahrhunderte – hat das ökumenische Gespräch offenbar sehr belastet.

Die christologische Intuition Cyrills ist wohl immer unbestritten gewesen. Ist man aber gut beraten, sich auf den ‚ganzen Cyrill' – also auch den der Polemik gegen die antiochenische Schule, so wie er sie verstand – festzulegen?

Sind nicht auch die Verurteilungen gegen Lehrer der antiochenischen Schule überdenkenswert, deren Anliegen (etwa die Wahrung der menschlichen Natur Christi in ihrer Eigenart) beachtenswert bleiben? Die 3. Konsultation im Syrischen Dialog (1997) sprach sich in ihrem Communiqué übereinstimmend für eine Überprüfung des Anathems aus, „mit dem die Person und das Werk Theodors auf dem II. Konzil von Konstantinopel 553, 125 Jahre nach Theodors Tod, belegt wurden. Wir empfehlen, daß unsere Kirchen überlegen, ob sie das Anathem aus ihrem Gedächtnis löschen können."[164]

Bereits das Konzil von Konstantinopel II war differenzierend über Cyrill hinausgegangen und andere Autoren auch, ohne daß die Wertschätzung Cyrills Einbußen erlitt. Die Bedeutung, die Cyrill in den jüngsten Dialogen als Vater der Einheit gewonnen hat, erscheint somit ambivalent. Eine ahistorische Festlegung auf Cyrill als Vater der Einheit der Kirche könnte leicht zu einer reduzierten Einheit der Kirche führen und damit wichtige Traditionen für die Orthodoxe Kirche wie für die westlichen Kirchen ausblenden.[165]

---

[162] Dazu vgl. WINKLER 2002b, 146f.

[163] Metropolit Amba Bishoy bemerkte in einem Diskussionsbeitrag auf der 2. Consultation im Syrischen Dialog in Wien am 22. Februar 1996 (*Syriac Dialogue* 2, 1997, 71): "I am sorry to say that we are shocked whenever we hear accusations against the Ecumenical Council of Ephesus from representatives of churches which had already received and accepted this council together with our churches. We consider this an indirect accusation against St. Cyril of Alexandria who was presiding this ecumenical council." Mit Recht stellt D.W. Winkler fest: "... the Coptic Orthodox Church interprets every discussion about the Council of Ephesus and the person of Cyril of Alexandria as an attack on their tradition and identity" (WINKLER 2002b, 146).

[164] *Joint Communiqué* 1997, 139: "In the light of the modern recovery of more of his works than were available to other generations, and in the light of the universal esteem in which he was held in his lifetime, we all agree that it is time to re-evaluate the *anathema* imposed on Theodore's person and works at the second Council of Constantinople in 553 AD, one hundred and twenty-five years after Theodore's death. We recommend that our churches consider whether they could remove the *anathema* from their memories." Das Vorgehen, das im letzten Satz der Überlegung anheimgegeben wird, ist dasselbe, das bei der Aufhebung der Anathemata von der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche am 7.12.1965 befolgt wurde. Dazu vgl. HAINTHALER 1998, 128.

[165] Vgl. DE HALLEUX 1990, 51f.: „... vouloir soumettre le dogme chalcédonien à sa rélecture ‚néochalcédonienne', c'est rétrécir la foi christologique pour la forcer dans le moule théologique de l',école d'Alexandrie'. ... Les IVe et VIe conciles oecuméniques eux-mêmes ont garanti les valeurs de la vision ‚antiochienne' de la christologie, que menacerait un alexandrinisme intolérant, quelque grandiose qu'ait été, par ailleurs, l'intuition christologique profonde de Cyrille."

Bibliographie

Quellen

Agreed Statement 2002

ANGLICAN-ORIENTAL ORTHODOX INTERNATIONAL COMMISSION, Agreed Statement on Christology, in: R. ROBERSON (ed.), *SEIA Newsletter On the Eastern Churches and Ecumenism*, n. 86, November 2002, 9f.

APOLLINARIS LAODICENUS, *Ad Jovianum* (*CPG* 3665)

APOLLINARIS LAODICENUS, *Ad Jovianum*, in: H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Tübingen 1904 (reprographischer Nachdruck Hildesheim/New York 1970), 250-253.

Common Christological Declaration 1994

Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East, in: *OR*, 12.11. 1994, 1; deutsch in: *OR* (D), 25.11. 1994, Nr. 47, 6.

Common Declaration 1998

The Meeting of Patriarchs of the Middle East Oriental Orthodox Churches, *Common Declaration*, in: *The Patriarchal Journal of the Syrian Orthodox Patriarchate of Antioch* 36 (1998), 210-214.
Vgl. http://www.gwdg.de/~grabo/news/declaration.html

Common Declaration 1999

The Second Meeting of the Heads of the Oriental Orthodox Churches in the Middle East, St. Ephrem Monastery, Ma'arat Saydnaya, Damascus, Syria, February 10-12, 1999, in: *The Glastonbury Bulletin* 100, June 1999, Documentation concerning Oriental Orthodoxy. Der Text findet sich http://www.uk-christian.net/boc/e.shtml

CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Apologia xii capitulorum contra Orientales* (*CPG* 5221)

CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Apologia xii capitulorum contra Orientales*, in: *Concilium universale Ephesenum* I: *Acta graeca*. Pars septima: *Collectio Seguierana. Collectio Atheniensis. Collectiones minores*, edidit E. SCHWARTZ [= *ACO* I/I/7], Berlin/Leipzig 1929, 33-65.

CYRILLUS ALEXANDRINUS, (*Ep*. 4) *ad Nestorium* (*CPG* 5304)

Cyrilli ep. altera ad Nestorium, in: *Concilium universale Ephesenum* I: *Acta graeca*. Pars prima: *Collectio Vaticana* 1-32, edidit E. SCHWARTZ [= *ACO* I/I/1], Berlin/Leipzig 1927 (fotomechanischer Nachdr. 1965), 25-28.

CYRILLUS ALEXANDRINUS, (*Ep*. 45) *Ad Successum episc. Diocaesareae* (*CPG* 5345), (*Ep*. 46) *Ad eundem* (*CPG* 5346)

Cyrilli ep. ad Succensum I / II, in: *Concilium universale Ephesenum* I: *Acta graeca*. Pars sexta: *Collectio Vaticana* 165-172, edidit E. SCHWARTZ [= *ACO* I/I/6], Berlin/Leipzig 1928 (fotomechanischer Nachdr. 1965), 151-157; 157-162.

CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Oratio ad Arcadiam et Marinam augustas de fide* (*CPG* 5219)

CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Oratio ad Arcadiam et Marinam augustas de fide*, in: *Concilium universale Ephesenum* I: *Acta graeca*. Pars quinta: *Collectio Vaticana* 140-164, edidit E. SCHWARTZ [= *ACO* I/I/5], Berlin/Leipzig 1927 (fotomechanischer Nachdr. 1965), 62-118.

CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Thesaurus* (*CPG* 5215)
S. P. N. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate, in: *S. P. N. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi opera quae reperiri potuerunt omnia* X, accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 75], Paris 1863, 9-656.

Doctrina patrum
Doctrina patrum de incarnatione verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts. Zum ersten Mal vollständig herausgegeben und untersucht von F. DIEKAMP, 2. Auflage mit Korrekturen und Nachträgen von B. PHANOURGAKIS, hg. v. E. CHRYSOS, Münster 1981 (Erstauflage 1907).

HOOKER, *Laws*
R. HOOKER, *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie*, Book V, London 1597 (Reprint Menston 1969).

IBAS EDESSENUS, *Ep. ad Marim Persam* (*CPG* 6500)
IBAS EDESSENUS, *Ep. ad Marim Persam*, in: *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449*. Syrisch mit Georg Hoffmanns deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen herausgegeben von J. FLEMMING [= *AGWG.PH* 15/1], Berlin 1917, 48-52.

ISIDORUS PELUSIOTA, *Epistulae* (*CPG* 5557)
S. P. N. Isidori Pelusiotae epistularum libri quinque de interpretatione divinae scripturae, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 78], Paris 1864.

Joint Communiqué 1996
Joint Communiqué of the Second Pro Oriente non-official Syriac Consultation, in: *Syriac Dialogue* 2, 1997, 191-194.

Joint Communiqué 1997
Joint Communiqué of the Third Pro Oriente non-official Syriac Consultation, in: *Syriac Dialogue* 3, 1998, 138-140.

LEONTIUS HIEROSOLYMITANUS, *Contra Monophysitas* (*CPG* 6917)
D. Leontii Hierosolymitani liber contra Monophysitas: Quaestiones adversus eos qui unam dicunt naturam compositam domini nostri Jesu Christi item sanctorum testimonia et sententiae ipsorum explicatio, in: *Leontii Byzantini opera omnia*, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 86/2], Paris 1860 (Reprint Turnhout 1984), 1769-1901.

Meeting 1987
Meeting of the Joint Sub-Committee of the Joint Commission of the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox non-chalcedonian Churches (Corinth, 23rd to 26th September 1987). Deutsche Übersetzung in: R. KIRCHSCHLÄGER / A. STIRNEMANN (Hg.), *Chalzedon und die Folgen* [= *Pro Oriente* XIV], Innsbruck/Wien 1992, 348-350.

Missae Sanctorum
Missae in honorem sanctorum, quorum festa a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII per Breve diei 28 Julii 1882 ad universalem ecclesiam extensa sunt, in: *ASS* 15 (1882 / 1883), 276-284.

Officia Sanctorum
Officia Sanctorum a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII per Breve diei XXVIII Julii MDCCCLXXXII ad universalem Ecclesiam extensa, in: *ASS* 15 (1882 / 1883), 264-276.

PHOTIUS, *Bibliotheca*
PHOTIUS, *Bibliothèque* IV („*Codices*" 223-229) resp. V („*Codices*" 230-241). Texte établi et traduit par R. HENRY, Paris 1965 resp. 1967.

SERGIUS GRAMMATICUS, *Epistula ad Severum Antiochenum* (*CPG* 7102), *Epistula ii ad Severum Antiochenum* (*CPG* 7103), *Epistula iii ad Severum Antiochenum* (*CPG* 7104)
Severi Antiocheni orationes ad Nephalium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae, edidit / interpretatus est I. LEBON [= *CSCO* 119; 120], Louvain 1949.

SEVERUS ANTIOCHENUS, *Apologia Philalethis* (*CPG* 7031)
SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *L'Apologie du Philalèthe*, édité / traduit par R. HESPEL [= *CSCO* 318; 319], Louvain 1971.

SEVERUS ANTIOCHENUS, *Liber contra impium Grammaticum* (*CPG* 7024)
Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum, orationis tertiae pars prior, edidit / interpretatus est I. LEBON [= *CSCO* 101; 102], Louvain 1933 (Réimpression anastatique 1952).

SOKRATES SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica* (*CPG* 6028)
SOKRATES, *Kirchengeschichte*. Herausgegeben von G.C. HANSEN. Mit Beiträgen von M. ŠIRINJAN [= *GCS.NF* 1], Berlin 1995.

THEODORETUS EPISC. CYRI, *Historia ecclesiastica* (*CPG* 6222)
THEODORET, *Kirchengeschichte*. Herausgegeben von L. PARMENTIER. Dritte, durchgesehene Auflage von G.C. HANSEN [= *GCS.NF* 5], Berlin 1998.

Studien

ABRAMOWSKI 1963
L. ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum ‚Liber Heraclidis' des Nestorius* [= *CSCO* 242; Subs. 22], Louvain 1963.

ABRAMOWSKI 1994
L. ABRAMOWSKI, The History of Research into Nestorius, in: *Syriac Dialogue* 1, 1994, 54-65.

BATIFFOL 1901
P. BATIFFOL, *La littérature grecque*, Paris [3]1901.

BATIFFOL 1912
P. BATIFFOL, Les présents de saint Cyrille à la cour de Constantinople, in: *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 1 (1912), 247-264.

BERTRAND 1998
D. BERTRAND, Der Anathematismus XII im Glauben des Cyrill von Alexandrien, in: *ThQ* 178 (1998), 311-326.

BOULNOIS 1994

M.-O. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie: herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, Paris 1994.

BOULNOIS 1998 / 2000

M.-O. BOULNOIS, Die Eucharistie, Mysterium der Einigung bei Cyrill von Alexandrien: Die Modelle der trinitarischen und christologischen Einigung, in: *ThQ* 178 (1998), 294-310; französisch: L'eucharistie, mystère d'union chez Cyrille d'Alexandrie: les modèles d'union trinitaire et christologique, in: *RevSR* 74 (2000), 147-172.

CHADWICK 1951

H. CHADWICK, Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy, in: *JThS* 2 (1951), 145-164.

ÉVIEUX 1995

P. ÉVIEUX, *Isidore de Péluse* [= *Théologie historique* 99], Paris 1995.

GEBREMEDHIN 1977

E. GEBREMEDHIN, *Life-giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria,* Uppsala 1977.

GRILLMEIER 1989

A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, unter Mitarbeit von T. HAINTHALER, Freiburg i. B. 1989.

GRILLMEIER 1990a

A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, 3., verbesserte und ergänzte Auflage, Freiburg i. B. 1990 (erste Auflage 1979).

GRILLMEIER 1990b

A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien*, unter Mitarbeit von T. HAINTHALER, Freiburg i. B. 1990.

GRILLMEIER / HAINTHALER 2002

A. GRILLMEIER †, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*. Mit Beiträgen von A. Grillmeier, T. Hainthaler, T. Bou Mansour, L. Abramowski, hg. v. T. HAINTHALER, Freiburg i. B. 2002.

HAINTHALER 1989

T. HAINTHALER, Die chalcedonische Schrift De sectis, in: GRILLMEIER 1989, 514-523.

HAINTHALER 1990a

T. HAINTHALER, Eulogius, ein neu-chalcedonischer Vermittlungstheologe?, in: GRILLMEIER 1990b, 66-72.

HAINTHALER 1990b

T. HAINTHALER, Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria, in: GRILLMEIER 1990b, 109-149.

HAINTHALER 1998

T. HAINTHALER, Studies on Anathemata and Their Lifting in Relationship to the Question of Ecclesial Communion and Heresy, in: *Syriac Dialogue* 3, 1998, 119-132.

HAINTHALER 2001

T. HAINTHALER, Ist es möglich, die Verurteilungen aufzuheben? Ergebnisse der Dritten Syrischen Konsultation, in: J. MARTE / G. WILFLINGER (Hg.), *Ökumenismus im Wandel*, Innsbruck/Wien 2001, 69-79.

HAINTHALER 2002a

T. HAINTHALER, Ephraem von Antiochien und sein Neuchalcedonismus, in: GRILLMEIER / HAINTHALER 2002, 357-373.

HAINTHALER 2002b

T. HAINTHALER, Eine christologische Kontroverse unter den Severianern Ende des 6. Jahrhunderts, in: GRILLMEIER / HAINTHALER 2002, 403-437.

DE HALLEUX 1976

A. DE HALLEUX, La définition christologique à Chalcédoine, in: *RTL* 7 (1976), 3-23; 155-170.

DE HALLEUX 1981

A. DE HALLEUX, Cyrill von Alexandrien (gest. 444), in: H. FRIES / G. KRETSCHMAR (Hg.), *Klassiker der Theologie: Erster Band von Irenäus bis Martin Luther*, München 1981, 130-149.

DE HALLEUX 1990

A. DE HALLEUX, Actualité du néochalcédonisme. Un accord christologique récent entre Orthodoxes, in: *RTL* 21 (1990), 32-54.

DE HALLEUX 1991

A. DE HALLEUX, Orthodoxes orientaux en dialogues, in: *Irén* 64 (1991), 332-357.

DE HALLEUX 1992

A. DE HALLEUX, Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433), in: *RTL* 23 (1992), 425-458.

DE HALLEUX 1993a

A. DE HALLEUX, La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431), in: *EThL* 69 (1993), 48-87.

DE HALLEUX 1993b

A. DE HALLEUX, Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie, in: *Logos. FS L. Abramowski* [= *BZNW* 67], Berlin/New York 1993, 411-428.

DE HALLEUX 1994

A. DE HALLEUX, A propos d'une lecture cyrillienne de la définition christologique de Chalcédoine, in: *RTL* 25 (1994), 445-471.

DE HALLEUX 1995

A. DE HALLEUX, L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?, in: G.R. EVANS / M. GOURGUES (éds), *Communion et réunion. Mél. J.-M.R. Tillard* [= *BEThL* 121], Leuven 1995, 293-299.

HÖHN 1989

H.-J. HÖHN, *Zur Christologie des Patriarchen Severus von Antiochien. Zweites Kapitel: Der Verkünder*, in: GRILLMEIER 1989, 135-155.

KNELLER 1916

C.A. KNELLER, Zum Verzeichnis der Kirchenlehrer, in: *ZKTh* 40 (1916), 1-47.

KOUREMBELES 1998

I. KOUREMBELES, Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie, in: *OFo* 12 (1998), 187-214.

KRAUTHEIMER 2001

D. KRAUTHEIMER, Leontius of Jerusalem, a Theologian of the Seventh Century, in: *JThS* 52 (2001), 637-657.

LE NAIN DE TILLEMONT 1709

S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Justifiez par les citations des Auteurs originaux. Avec des notes pour éclaircir les difficultez des faits & de la chronologie*, XIV, Paris 1709 (267-676: „Saint Cyrille, Patriarche d'Alexandrie, Docteur de l'Eglise, et Confesseur").

MARTZELOS 1990

G.D. MARTZELOS, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καί ἡ οἰκουμενικῆ σημασία της [= Φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ βιβλιοθήκη 17], Thessaloniki 1990.

MARTZELOS 1992

G.D. MARTZELOS, Der Vater der dyophysitischen Formel von Chalkedon: Leo von Rom oder Basileios von Seleukeia?, in: *OFo* 6 (1992), 21-39.

MCGUCKIN 1994

J.A. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy. Its History, Theology and Texts* [= *VigChr Suppl.* 23], Leiden/New York/Köln 1994.

MEUNIER 1997

B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: l'humanité, le salut et la question monophysite* [= *Théologie historique* 104], Paris 1997.

MÜNCH-LABACHER 1996

G. MÜNCH-LABACHER, *Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar* [= *Hereditas* 10], Bonn 1996.

ROUGÉ 1990

J. ROUGÉ, La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie, in: *CrStor* 11 (1990), 485-504.

SCHWARTZ 1928

E. SCHWARTZ, *Cyrill und der Mönch Viktor* [= *SAWW* 208/4], Wien 1928.

SIEBEN 1995

H.J. SIEBEN, Rezension zu BOULNOIS 1994, in: *ThPh* (1995), 571-574.

SORO 1997

MAR BAWAI SORO, Does Ephesus Unite or Divide? A Re-evaluation of the Council of Ephesus – An Assyrian Church of the East Perspective, in: *Syriac Dialogue* 2, 1997, 92-102.

Syriac Dialogue 1, 1994

Syriac Dialogue. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Vienna: June 1994, ed. PRO ORIENTE, Wien 1994.

Syriac Dialogue 2, 1996
Syriac Dialogue. Second Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Edited on behalf of the Foundation PRO ORIENTE by A. STIRNEMANN / G. WILFLINGER, Wien 1997.

Syriac Dialogue 3, 1998
Syriac Dialogue. Third Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Edited on behalf of the Foundation PRO ORIENTE by A. STIRNEMANN / G. WILFLINGER, Wien 1998.

Syriac Dialogue 4, 2000
Syriac Dialogue. Fourth Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Edited on behalf of the Foundation PRO ORIENTE by J. MARTE / G. WILFLINGER, Wien 2001.

UTHEMANN 1997
K.-H. UTHEMANN, Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus, in: *StPatr* 29 (1997), 373-413.

WELCH 1994
L.J. WELCH, *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*, Lanham/New York/Oxford 1994.

WINKLER 2002a
D.W. WINKLER, Dogmatic and Historical Results of the First Three Pro Oriente Syriac Consultations, in: *Syriac Dialogue* 4, 2000, 121-137.

WINKLER 2002b
D.W. WINKLER, Between Progress and Setback: The Ecumenical Dialogues of the Assyrian Church of the East, in: *Syriac Dialogue* 4, 2000, 138-151.

Dionysius Areopagita – Ein Vater der Kirche

Beate Regina Suchla

Was erhebt einen christlichen Schriftsteller zu einem Vater der Kirche? Nach Angabe Altaners und Stuibers sind dies vier Merkmale: 1. *doctrina orthodoxa*; 2. *sanctitas vitae*; 3. *approbatio ecclesiae*; 4. *antiquitas.*[1] Diese für Dionysius Areopagita zu bestätigen, scheint auf den ersten Blick indes zweifelhaft: Seine Identität und somit seine Lebensführung liegen vollständig im Dunkeln; manche seiner Aussagen sind umstritten, insbesondere seine christologischen Äußerungen sind von einigen Interpreten – vom ersten Beginn ihrer öffentlichen Wahrnehmung an bis in die jüngste Gegenwart hinein – monophysitisch verstanden worden. Ist Dionysius Areopagita demnach kein Kirchenvater? Oder was macht ihn zu einem solchen? Um diese Frage zu beantworten, sollen an ihm die genannten Merkmale der Reihe nach geprüft werden.

1. *Doctrina orthodoxa*

1.1 Christologie

Schon früh wurde Dionysius Areopagita unter die Kirchenlehrer gezählt. Gleich im sechsten Jahrhundert nennt ihn Johannes Philoponus neben Basilius dem Großen, den heiligen Gregoren und Athanasius.[2] Und im Mittelalter stellt Hugo von Sankt Viktor die Schriften des Dionysius Areopagita neben die Werke von Origenes, Augustinus, Athanasius, Hilarius, Basilius, Gregor dem Theologen, Gregor von Nazianz, Ambrosius, Theophilus, Johannes von Konstantinopel, Cyrill von Alexandrien, Papst Leo, Proculus, Isidor von Spanien, Beda, Cyprian, Hieronymus, Prosper, Orosius, Sedulius, Prudentius, Juvencus, Arator, Rufinus, Gelasius, Eusebius von Cäsarea und Cassiodor.[3]

Diese Würdigungen stehen im Gegensatz zu dem Sachverhalt, daß dem Dionysius Areopagita der Verdacht bzw. Vorwurf einer monophysitischen Position anhängt, seit die Monophysiten 532/533 auf einem monophysitisch-chalcedonischen Glaubensgespräch zu Konstantinopel unter Bezugnahme auf seine Formulierungen „einer einzi-

---

[1] Vgl. Altaner / Stuiber 1978, 4.

[2] Vgl. Johannes Philoponus, *De opificio mundi* III 13 (ed. Reichardt 148f.; vgl. Übersetzung Scholten, *FC* 23/2: 349-351). Zu Johannes Philoponus siehe ferner Suchla 1995, 12; 19f.

[3] Vgl. Hugo von St. Viktor, *Didascalicon de studio legendi* IV 14 (ed. Buttimer 88f.; vgl. Übersetzung Offergeld, *FC* 27: 305-309).

gen gottmenschlichen Wirksamkeit" in Christus sowie „der Gottbildung" Jesu[4] seine Schriften für ihre Christologie reklamierten. Selbst im theologischen Schrifttum der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart läßt sich diese monophysitische Zuweisung noch finden. So ordnet ihn etwa Johannes Betz 1979 *expressis verbis* und unkommentiert unter den Passus „Monophysiten" des Handbuchs der Dogmengeschichte ein.[5]

Eine solche Zuordnung erscheint jedoch recht zweifelhaft, sowohl aus theologischer als auch aus hermeneutischer Sicht: Aus theologischer Sicht erweist sich das dogmatische Urteil über die Monophysiten an sich schon als äußerst problematisch.[6] Aus hermeneutischer Sicht bleibt zum einen mit Theresia Hainthaler festzuhalten, daß den Aussagen des Dionysius Areopagita „sicher keine christozentrische Spiritualität zugrunde" liegt[7] und daß zum anderen die Schriften des Dionysius Areopagita keinerlei Interesse an den christologischen Streitigkeiten bekunden – und wir kennen den Autor ja nur über sein literarisches Werk. Selbst ein so entschiedener Verteidiger der Christologie Chalcedons wie Johannes, Bischof von Skythopolis,[8] hörte offenbar aus den Schriften des Dionysius Areopagita keinerlei monophysitische Färbung heraus.[9] Wie ließe sich sonst erklären, daß er sie redigierte und mit kompetenten, ausführlichen und wirkungsmächtigen Randkommentaren versah?[10] Ähnliches läßt sich für Maximus Confessor konstatieren, der die Randkommentare des Johannes von Skythopolis zu den Werken des Dionysius Areopagita nicht nur um eigene Bemerkungen und Kommentare ergänzte,[11] sondern darüber hinaus den von Dionysius Areopagita geprägten Terminus θεανδρικός entschieden für die Orthodoxie verteidigte.[12]

1.2 Hierarchie

Das Interesse des Dionysius Areopagita zielte demnach nicht auf die christologischen Debatten seiner Zeit. Es galt vielmehr der Wahrheitsproblematik und Erkenntnistheorie, das heißt der Frage der Erkennbarkeit und Erkenntnis Gottes aus dem ontologischen System seiner Schöpfung heraus.[13] In diesem ist nach Dionysius Areopagita

---

[4] Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Ep.* 4 (*PTS* 36: 161,9) und *De divinis nominibus* 2,9 (*PTS* 33: 133,5f.). Vgl. auch SUCHLA 1984, 178, sowie SUCHLA 1995, 11.

[5] BETZ 1979, 127f.

[6] Vgl. dazu auch BETZ 1979, 127 und Anm. 372, mit Verweis auf die einschlägigen Forschungen Lebons, Möllers, Richards und Grillmeiers.

[7] HAINTHALER 1997, 268.

[8] Vgl. etwa GRILLMEIER 1989, 252f.; HAINTHALER 1990, 118; SUCHLA 2002f.

[9] Zur sprachlichen Bildung des Kopulativkompositums θεανδρικός und zu seinem Verständnis in orthodoxem Kontext vgl. GRILLMEIER 1997, 227-232.

[10] Dazu vgl. SUCHLA 1984, passim; SUCHLA 1985; SUCHLA 1995; SUCHLA 2000.

[11] Zu Maximus Confessor vgl. SUCHLA 2002g.

[12] Vgl. GRILLMEIER 1997, 260f.

[13] Dazu vgl. etwa SUCHLA 1996; SUCHLA 2002a; SUCHLA 2002b; SUCHLA 2002c.

alles Seiende von oben nach unten hierarchisch strukturiert und geordnet (Stufenontologie) und diese in sich differenzierte hierarchische Stufung des Seins ethisch, gnoseologisch sowie ontologisch begründet.[14] Ihre Ursache (αἰτία) und ihren Zweck (τέλος) hat sie in Gott und ist daher als Hierarchie (ἱεραρχία) zu begreifen, das heißt als heilige Ordnung, die es zu heiligen gelte.[15] Die Stufung dieser Ordnung bestimmt sich aus der Teilhabe der Seienden an Gott: Je größer der Grad der Partizipation an Gott ist, desto größer ist auch die Nähe zu Gott.[16] Es ergeben sich dann die himmlische und die kirchliche Hierarchie mit jeweils drei Triaden, das heißt mit achtzehn von oben nach unten in absteigender Folge geordneten Rängen.[17] Sie werden durch Gott als das allezeit wirkende Band zusammengehalten, was nach Dionysius Areopagita besagt, daß einerseits alles Seiende an Gott Anteil hat und anderseits Gott allem Seienden immanent und für alles Seiende der Rückbezug und Rückweg ist.[18] Wie nun vollzieht sich dieser?

Der Rückweg des Endlichen zum Unendlichen ist nach Dionysius Areopagita an die Hierarchie gebunden,[19] da diese alle unabdingbaren Heilsmittel umfaßt.[20] Diese Bindung erstreckt sich auf die gesamte Hierarchie, das heißt auch auf die Kirche als Institution, die im Rahmen der Stufenontologie als Abbild der himmlischen Hierarchie zu denken ist.[21] Demzufolge stellt Dionysius Areopagita das sakramentale Wesen der Kirche und ihres *ordo ecclesiasticus* sowie die ekklesiale Dimension der Sakramente in den Mittelpunkt seines Denkens über die Kirche.[22]

Diese ist nach Dionysius Areopagita Medium und Instrument der Überlieferung der dreifachen Selbstmitteilung Gottes in Schöpfung, Offenbarung und Einstrahlung[23], und das heißt vor allem: Medium und Instrument der Heiligung.[24] Der Heiligungsdienst der Kirche vollzieht sich in den Sakramenten, die sichtbare und wirksame Zeichen und Abbilder der unsichtbaren höheren, immateriellen geistigen Wirklichkeit sind, die in Gottes Geist gründet.[25] Als Zeichen und Abbildern obliegt ihnen die Aufgabe, stufenweise nach oben zu Gott zu führen, das heißt vom Materiellen zum Imma-

---

[14] Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia* (*PTS* 36: 7-59) und *De ecclesiastica hierarchia* (*PTS* 36: 63-132), passim.

[15] Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia* 3 (*PTS* 36: 17,3-20,2) u. ö. Zu dem Folgenden vgl. SUCHLA 2002a, 206, sowie SUCHLA 2002c.

[16] Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 5,3 (*PTS* 33: 182,1-16); ferner SUCHLA 1996, 215f.

[17] Eine Aufzählung dieser Ränge etwa bei SUCHLA 2002a, 206 Anm. 27.

[18] Dazu vgl. etwa SUCHLA 2002c, 95-98.

[19] Vgl. etwa Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia* 9f. (*PTS* 36: 36,1-41,7); *De ecclesiastica hierarchia* 1 (*PTS* 36: 63,3-64,14).

[20] Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 1,3 (*PTS* 36: 65,22-66,19); vgl. dazu *De caelesti hierarchia* 3 (PTS 36: 79,1-94,22).

[21] Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* (*PTS* 36: 63-132), passim.

[22] Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* (*PTS* 36: 63-132), passim.

[23] Dazu vgl. etwa SUCHLA 1996, 209f.

[24] Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 1f. (*PTS* 36: 63-68, insbesondere 65,12f.; 68,16f.).

[25] Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 5,8 (*PTS* 33: 188,4-10).

teriellen zu leiten und somit als Heilsmittel zu dienen.[26] Das Wesen des Sakramentes besteht dann darin, daß es sich als Zeichen- und Abbild-Handlung zwischen Spender und Empfänger vollzieht, in der sich der Spender als Mittelsperson zwischen Empfänger und Gott zu begreifen hat.[27] Die Vermittlung zwischen Empfänger und Gott wiederum ist an sakramental geweihte Amtsträger gebunden, die den *Ordo ecclesiasticus* (ἐκκλησιαστικὴ ἱεραρχία) bilden. Es handelt sich um den Bischof, das Presbyterium, das heißt eine Mehrzahl von Presbytern, die zusammen mit dem Bischof das *Sacerdotium* bilden, und Diakone, die dem *Sacerdotium* zugeordnet sind. Dieser *Ordo ecclesiasticus* ist als charismatisch-sakramentales Amt ein konstitutives Moment der Kirchenverfassung.[28] Worin aber gründet es?

Nach Dionysius Areopagita gründet dieses konstitutive Moment in der oben bereits genannten Stufenontologie: Der Grad der Nähe zu Gott entspricht dem Grad der ontologischen Würde, und dieser wiederum entspricht dem Grad der gnoseologischen Erleuchtung. Das charismatisch-sakramentale Amt der Kirche gründet demnach weder auf Bestellung noch auf Vollmacht, sondern einzig auf der spirituellen Disposition des Amtsträgers. Das wiederum besagt, daß die Gültigkeit des gespendeten Sakraments von der Heiligkeit des *Sacerdotiums* abhängt: Heiligen kann nur, wer heilig ist.[29] Obwohl Dionysius Areopagita mit diesem *Sacerdotium*-Verständnis, das er offenbar der Tradition des Origenes entnahm,[30] nicht nur donatistisches Gedankengut wiedergibt,[31] sondern auch ein zentrales Thema der antidonatistischen Diskussion ignoriert, die sich gegen ein vorkonstantinisches Heiligkeitsideal aussprach,[32] wurde ihm in der Folge diesbezüglich keine heterodoxe bzw. häretische Absicht unterstellt.[33]

Doch zurück zur Hierarchie: Welches sind nun die hierarchischen Heilsmittel? Dionysius Areopagita nennt folgende Sakramente[34]: Taufe mit Firmung,[35] Eucharistie, Myronweihe, Weihe der kirchlichen Amtsträger (Bischofsweihe, Priesterweihe,

---

[26] Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 1,5 (*PTS* 36: 67f.); 2 Θεωρία 1 (*PTS* 36: 73,11-74,11) u. ö.

[27] Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia* 4,3 (*PTS* 36: 22,1-22); *De ecclesiastica hierarchia* 5,2 (*PTS* 36: 104,15-105,21). In dieser Vermittlungskonzeption des Areopagiten sah Thomas von Aquin eine Rechtfertigung für das Sakrament des Ordo (*In libros sententiarum Magistri Petri Lombardi* IV d.24 q.1 a.1 [ed. Parma 7/2: 259-261]).

[28] Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, passim, und insbesondere *De ecclesiastica hierarchia* 5 (*PTS* 36: 104,3-114,24). Vgl. auch Denzinger / Hünermann, Nrn. 108f.

[29] Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 5,4; 5,7, Θεωρία 7 (*PTS* 36: 107,6-12; 128,6-11); *Ep.* 8,2 (*PTS* 36: 180,4-181,9).

[30] Vgl. Origenes, *De oratione* 28,8f. (*GCS* 3: 385,4-29).

[31] Vgl. auch A.M. Ritter in Ps.-Dionysius Areopagita, *Über die Mystische Theologie und Briefe*, 130f. Anm. 92.

[32] Etwa bei Optatus von Mileve, *Contra Parmenianum* I 5 (*CSEL* 26: 6,15-8,19).

[33] Zur scholastischen Thematisierung des areopagitischen Heiligkeitsideals vgl. Congar 1971, 146.

[34] ‚Sakrament' heißt bei Dionysius Areopagita μυστήριον bzw. τελετή. Zur Sakramentenlehre des Dionysius Areopagita vgl. etwa Stiglmayr 1898; dazu Neunheuser 1956, 74f.; Betz 1979, 127f.

[35] Taufe und Firmung wurden erst in der römischen Tradition getrennt. Auch nach dem syrischen Ritus gehören Taufe und Firmung zur Taufhandlung; vgl. Strothmann 1978, XXX.

Diakonenweihe), Mönchsweihe und Verstorbenensalbung. Die Buße als Versöhnung des sündigen Menschen mit Gott und der Kirche sowie als Empfang der Vergebung der Sünden wird thematisiert, ohne daß ihr sakramentales Wesen angesprochen wird.[36]

Das Prinzip (ἀρχή) allen weiteren heiligmäßigen Tuns und Grundlage der christlichen Existenz ist die Taufe mit Firmung: Ihr Spender ist der Bischof, der seine Priester zur Teilnahme an der Feier zusammenruft und sich gegebenenfalls durch einen Priester vertreten lassen kann; Empfänger ist ein Taufkandidat dann, wenn entweder – im Falle einer Erwachsenentaufe – seine Taufvorbereitung, das ist seine Einführung in den Glauben durch einen getauften Paten, beendet ist oder – im Falle einer Kindertaufe – der Pate sein Patenkind vertritt und die Verpflichtung eingeht, das Patenkind zum Glauben zu erziehen.[37] Den höchsten Rang unter den Sakramenten nimmt jedoch als „Sakrament der Sakramente" (τελετῶν τελετή)[38] die Eucharistie ein, da sie als Kommunion, als gott-menschliche Gemeinschaft (κοινωνία) und Vereinigung (σύναξις), das Prinzip der Vereinigung aller nach oben Geleiteten in Gott, dem Einen, abbildet und so als Sinnbild der Konzeption von Hervorgang (πρόοδος) und Rückkehr (ἐπιστροφή) wirkt. Demgemäß ist sie Voraussetzung jeglicher sakramentalen Gnade. Spender ist der Bischof oder ein Priester, Empfänger ist jeder Getaufte im Stande der Gnade, auch das neugetaufte Kind.[39]

Ist die Taufe der Beginn jeglicher christlichen Existenz, so ist die Weihe des Myron[40] (μύρου τελετή)[41] ihre Vollendung insofern, als jede Myronsalbung Vollendung stiftet.[42] Dies gilt insbesondere für die Salbung des Verstorbenen, der sein „siegbringendes Ziel" erreicht hat.[43] Demgegenüber begründet die Weihe der kirchlichen Amtsträger, so Dionysius Areopagita, die Stufen der kirchlichen Hierarchie, den *Ordo ecclesiasticus*, indem sie ihre Angehörigen – das sind die Diakone, Priester und Bischöfe als die Trias der sakramentenspendenden Stufen der kirchlichen Hierarchie – auf sakramentale Weise zu ihrem Dienst bestellt.[44] Spender ist der Bischof, Empfänger der getaufte Mann. In der Weihehandlung empfängt der Weihekandidat

---

[36] Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Ep.* 8,1 (*PTS* 36: 171,3-180,3).

[37] Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 1, passim; 5,5f.; 7b,11 (*PTS* 36: 68,16-78,21; 107,13-108,15; 130,13-131,29).

[38] Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 3 (*PTS* 36: 79,3).

[39] Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 3, passim; 6 Θεωρία 5; 7b,11 (*PTS* 36: 79,1-94,22; 118,19-119,7; 130,13-18).

[40] Das Myron ist ein Salböl. Im syro-orientalischen Raum besaßen die verschiedenen Salbungen traditionsgemäß einen hohen Stellenwert; Bar Hebraeus etwa vertrat in seiner Dogmatik die Gleichrangigkeit der Myronweihe mit der Eucharistie. Insbesondere in der syrisch-monophysitischen Theologie entwickelte sich eine eigenständige Myrontheologie. Vgl. STROTHMANN 1978, XXVIII und LI.

[41] Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 4 (*PTS* 36: 95,4 u. ö.).

[42] Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 2,8; 4,11 (*PTS* 36: 78,14; 102,18f.: ἡ τοῦ μύρου τελειωτικὴ χρῖσις).

[43] Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 7, passim und v. a. 7,3 (*PTS* 36: 122,17).

[44] Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 5 (*PTS* 36: 104,3-114,24), passim. Die *ordinatio per saltum*, das heißt das Überspringen einer Weihestufe, wird nicht thematisiert.

die Mitteilung der urgöttlichen Geheimnisse, die er auf analoge Weise an die untergeordneten Glieder der Kirche weitervermittelt.[45] Deren oberste Stufe bildet der Stand der Mönche, der ebenfalls durch eine Weihe konstituiert wird. Spender ist der Priester, Empfänger der gereinigte und erleuchtete Mönch.[46]

Diese genannten Sakramente vermitteln – gerade in ihrer ekklesialen Dimension – der Gemeinschaft der Glaubenden die Wirklichkeit der an die Hierarchie gebundenen ἐπιστροφή, das ist die Wirklichkeit der hierarchischen Rückkehr zu Gott. Mit dieser Hierarchiekonzeption entwickelte Dionysius Areopagita den schon von Proklos angedachten neuplatonischen Hierarchiebegriff zu einem Grundgedanken christlich-neuplatonischer Philosophie und Theologie. Doch mehr noch: Indem Dionysius Areopagita die Kirche als Bestandteil der stufenweise geordneten göttlichen Schöpfung begriff, gab er – von der Forschung bislang kaum gewürdigt – eine ontologische Begründung für das von Cyprian von Karthago formulierte Axiom „extra ecclesiam nulla salus“,[47] das später Eingang in die kirchliche Lehrentscheidung finden sollte[48] und die Untrennbarkeit des universalen Heils von der Sakramentalität der Kirche vertritt.

2. *Sanctitas vitae*

2.1 Der Zweifel an der Identität des sogenannten Areopagiten

Am Beispiel des ‚dichterischen Theologen‘ Gregor von Nazianz betonte Pater Hermann Josef Sieben die hermeneutische Relevanz von Bildungsgang, Persönlichkeit und Leben eines Kirchenvaters für das Verständnis seiner Theologie.[49] Bei Dionysius Areopagita indessen müssen wir ohne solches Wissen auskommen; denn die Person des sogenannten Dionysius Areopagita, ihre Identität und somit ihre Lebensführung liegen vollständig im Dunkeln.[50] Der Name ‚Dionysius‘ zeigt sich zwar als explizite Selbstzuweisung[51] eines um 500 nach Christus lebenden unbekannten Autors der in griechischer Sprache verfaßten Traktate *De divinis nominibus* (Περὶ θείων ὀνομάτων), *De caelesti hierarchia* (Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας), *De ecclesiastica hierarchia* (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας) und *De mystica theologia* (Περὶ τῆς μυστικῆς θεολογίας) sowie von zehn Briefen (*Epistulae* 1-10). Doch zog sich der un-

---

[45] Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 5, passim und insbesondere 5 Θεωρία 7 (*PTS* 36: 114,3-6).

[46] Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 6 (*PTS* 36: 108,5-109,12), passim.

[47] Bei Cyprian, *Ep.* 73 (an Jubaian), 21 (*CSEL* 3/2: 795,3f.; *CCL* 3C: 555,380) lautet der Satz: „salus extra ecclesiam non est“.

[48] Vgl. Denzinger / Hünermann, Nrn. 802, 1351, 3866, 4136, 4190.

[49] Sieben 2002, 82.

[50] Siehe zum folgenden ausführlicher Suchla 2002a, 202-204.

[51] Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *Ep.* 7,3 (*PTS* 36: 170,4).

bekannte reale Verfasser mit dieser Selbstzuweisung hinter Dionysius als den impliziten Autor[52] dieser Abhandlungen ins völlige Dunkel zurück und konzipierte aus diesem dunklen Hintergrund heraus ein Denkmodell,[53] das zu den wirkungsmächtigsten Entwürfen von Theologie und Philosophie avancieren sollte.

Die biographische Grundlage dieses Erfolges ist die Vorgabe, der implizite Autor sei der in der Apostelgeschichte (17,34) erwähnte Areopagite, der auch in Heliopolis die beim Tode Christi eingetretene Sonnenfinsternis beobachtet habe und mit Petrus und Jakobus zusammengekommen sei.[54] Zweifel an der Apostelnähe des Autors wurden jedoch gleich im sechsten Jahrhundert durch Hypatius, den orthodoxen Erzbischof von Ephesus, geäußert,[55] im hohen Mittelalter durch Peter Abaelard wiederholt,[56] von den Humanisten Lorenzo Valla und Erasmus von Rotterdam aufgegriffen und von Hugo Koch und Josef Stiglmayr bestätigt, die – beide unabhängig voneinander – im Jahre 1895 die Abhängigkeit der areopagitischen Werke vom Neuplatonismus des Proklos feststellten.[57]

Was nun kann über die Lebensführung eines Christen ausgesagt werden, von dem und über den nichts bekannt ist außer seinem Namen, seinen Schriften und deren Aufnahme und Nachwirkung? Wie kann die Integrität eines Autors hervorgehoben werden, dem gleich nach Bekanntwerden seiner Werke der Vorwurf einer Fälschung entgegengehalten wurde? Es bleibt nur eine werkimmanente Betrachtung: Die Frömmigkeit des Dionysius Areopagita, seine Ehrwürdigkeit und Sittenreinheit spiegelt sich im Inhalt seiner Werke, die ohne jeden Zweifel Bekenntnis für den christlichen Glauben ablegen und nicht nur das Sakrament und das Gebet, die Aszese und die Mystik, den Gehorsam und die Toleranz,[58] sondern insbesondere eine *imitatio apostoli Pauli* einfordern.

---

[52] Der Begriff der ‚impliziten Autorschaft' spielt vor allem in der neutestamentlichen Exegese eine bedeutende Rolle; vgl. etwa SÖDING 1998, 47; 107; 147; 238.

[53] Siehe SUCHLA 1995, passim.

[54] Vgl. PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 2,11 (*PTS* 33: 136,18f.); 3,2 (*PTS* 33: 139,17-141,17); *Ep.* 7,2f. (*PTS* 36: 166,7-170,8).

[55] Vgl. SUCHLA 2002e, 344.

[56] Schon im neunten Jahrhundert besaß Dionysius Areopagita im lateinischen Westen eine sechsfache Identität: Er war der Dionysius Areopagita der Apostelgeschichte, der erste Bischof von Athen, der Verfasser von vier Traktaten und zehn Briefen, der Missionar des Frankenlandes, der erste Bischof von Paris und der Pariser Märtyrer (s. SUCHLA 2000, 25f.).

[57] Vgl. KOCH 1895; STIGLMAYR 1895.

[58] Vgl. PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* (*PTS* 36: 63-132), passim; *De divinis nominibus* 3,1 (*PTS* 33: 138,1-139,16) u. ö.; *Ep.* 6 (*PTS* 36: 164,1-10) u. ö.

2.2 *Imitatio apostoli Pauli*

Das areopagitische Postulat einer *imitatio apostoli Pauli* erkannte als erster Johannes von Skythopolis,[59] der sich mit seiner überragenden hermeneutischen und exegetischen Leistung in diesem Punkt direkt auf die Aussagen des Dionysius Areopagita stützen konnte. Denn dieser nennt Paulus „seinen Führer zur göttlichen Lichtspendung" (ὁ ἐπὶ τὴν θείαν φωτοδοσίαν χειραγωγός),[60] dessen Lehre er Folge leiste.[61] Darüber hinaus beruft er sich *expressis verbis* gerade in jenen Aussagen auf Paulus, die sein schriftliches Programm und seine Methode verteidigen: Während er in der *Mystischen Theologie* die göttliche Transzendenz thematisiert, betont er in einem *Brief an Dorotheus*[62] die paulinische Kenntnis der Transzendenz Gottes, wobei er Paulus namentlich erwähnt und aus dessen Brief an die Römer (11,33) zitiert. Während er in seinen Traktaten *Über die Namen Gottes*, *Über die himmlische Hierarchie* und *Über die kirchliche Hierarchie* die göttliche Selbstmitteilung erörtert, referiert er in einem *Brief an Titus*[63] den paulinischen Verweis auf Gottes Selbstmitteilung in den Werken der Schöpfung, wobei er wiederum Paulus namentlich erwähnt und offenbar an dessen Brief an die Römer (1,20) denkt. Während er in seinen Schriften pagane griechische Philosophie in christliches Denken transferiert und transformiert,[64] verweist er in seinem Verteidigungsbrief gegen den Sophisten Apollophanes[65] auf die paulinische Definition von Philosophie, wobei er auch diesmal Paulus nennt und aus dessen Erstem Brief an die Korinther (2,7) zitiert.[66] So bleibt festzuhalten, daß Dionysius Areopagita das Ideal eines heiligmäßigen Lebens in der Nachfolge des Apostels Paulus vertrat.[67]

3. *Approbatio ecclesiae*

3.1 *Analogia entis*

Die oben[68] erwähnte Frage der Erkennbarkeit und Erkenntnis Gottes aus dem ontologischen System seiner Schöpfung heraus führte Dionysius Areopagita zur Formu-

---

[59] Vgl. SUCHLA 1995, 14-17.

[60] PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 2,11 (*PTS* 33: 136,18f.).

[61] Vgl. PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 3,2 (*PTS* 33: 139,17-140,5). Demzufolge erhält die Referenz auf die paulinischen Briefe im Werk des Dionysius Areopagita einen überragenden Stellenwert (vgl. das Bibel-Register in *Corpus Dionysiacum* II, 240-243).

[62] Vgl. PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Ep.* 5 (*PTS* 36: 162,1-163,5; speziell ab 162,11).

[63] PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Ep.* 9 (*PTS* 36: 193,1-207,11; speziell ab 198,15).

[64] Vgl. SUCHLA 1995, 13-18.

[65] Vgl. PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Ep.* 7 (*PTS* 36: 165,1-170,8; speziell 166,14-167,2).

[66] Vgl. auch 1 Kor 1,21-24; Eph 3,10.

[67] Siehe v. a. SUCHLA 1995, 15-17.

[68] Abschnitt 1.2.

lierung der ‚unähnlichen Ähnlichkeit' der Schöpfung, die die christliche Gotteslehre bis zum heutigen Tage prägt. Denn Dionysius Areopagita verband seine Schöpfungslehre mit dem metaphysischen Zentralbegriff der *Analogia entis*, der die Frage der Erkennbarkeit des ewigen Seins umfaßt.[69] Wir erkennen Gott, so sagt er, aus dem gesamten Universum, aus seiner Schöpfung, die gleichsam aus ihm heraus niedergelegt wurde und gewisse Abbilder und Ähnlichkeiten seiner göttlichen Urbilder enthält. Diese Urbilder sind Urbilder alles Seienden; sie präexistieren als Ideen in Gottes Geist und sind einerseits als Vorbegriffe, als Prädefinitionen, anderseits als Willensäußerungen Gottes zu begreifen.[70] Die durch Willensakt verwirklichte Idee ist nach Dionysius Areopagita jedoch nur Angleichung der Schöpfung an die Idee. Zwar offenbare sich Gott, wie sich das Original im Abbild offenbare, doch gebe es keine vollkommene Ähnlichkeit, vielmehr nur ‚unähnliche Ähnlichkeit' zwischen den verursachten Dingen und ihrer Ursache. Wenn auch alles Verursachte das Abbild seiner Ursache sei, so bleibe die Ursache dennoch allem entrückt und enthoben.[71]

Diese Formulierung, die ein Beispiel für die Schärfe des areopagitischen Denkens ist, fand Eingang in die offizielle Lehre der Kirche, allerdings erst circa 700 Jahre später: Erst das Laterankonzil des Jahres 1215 legte in einer verbindlichen Formel einerseits die große Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf, anderseits die Unähnlichkeit in der Ähnlichkeit fest: „inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos sit dissimilitudo notanda" – „zwischen Schöpfer und Geschöpf kann man von großer Ähnlichkeit nur sprechen, wenn man zugleich ihre Unähnlichkeit anführt".[72]

3.2 Tradition als Glaubensquelle

Da nach Dionysius Areopagita die Hierarchie, wie oben erwähnt,[73] alle unabdingbaren Heilsmittel umfaßt, schreibt er ihr entsprechende Autorität zu. Vertreten wird sie zum einen durch den Hierarchen, weil sich dieser auf alle geheiligte Erkenntnis versteht:

---

[69] Vgl. SUCHLA 1996, 208-216. Ich zähle im Werk des Dionysius Areopagita 73 (!) Belege für die metaphysischen Begriffe ἀναλογία und ἀνάλογος (vgl. das griechische Register in *Corpus Dionysiacum* II, 272).

[70] Vgl. PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 7,3; 5,8 (*PTS* 33: 197,17-22; 188,4-8). Dionysius Areopagita verbindet hier – christlicher Tradition folgend – die platonische Ideenlehre mit dem christlichen Schöpfungsgedanken. Er verlegt – wie schon Augustinus vor ihm – die Idee in das göttliche Denken selbst und versteht die Schöpfung als einen Abbildungsvorgang. Neu bei ihm ist das Denken der göttlichen Idee als Prädefinition, als Vorherbestimmung, die durch göttlichen Willen verwirklicht wird.

[71] Vgl. PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 2,8; 4,4; 7,3; 9,7 (*PTS* 33: 132,14 und 15f.; 147,4; 197,22; 212,12f.).

[72] DENZINGER / HÜNERMANN, Nr. 806.

[73] Abschnitt 1.2.

'Hierarchie' insgesamt ist – nach der verehrungswürdigen Autorität unserer geheiligten Überlieferung – die Gesamtbezeichnung für alle vorhandenen geheiligten Akte (und Erkenntnisvorgänge), die allgemeinste Zusammenfassung der geheiligten Akte in dieser oder jener speziellen Hierarchie. Die Hierarchie bei uns ist demgemäß und wird definiert als die Tätigkeit, die alles umfaßt, was an geheiligten Akten in ihrem Bereich vorkommt. In ihrem Bereich seine Bestimmung erfüllend wird der göttliche Hierarch an allen hochheiligen Akten, die in seinen Bereich fallen, teilhaben. Denn er gibt der Hierarchie seinen Namen. Wie nämlich der, der das Wort 'Hierarchie' ausspricht, die Anordnung aller heiligen Akte auf einmal zusammenfassend meint, so stellt der, der das Wort 'Hierarch' ausspricht, den von Gott erleuchteten, göttlichen Mann ins Licht, der sich auf das gesamte Gebiet der geheiligten Erkenntnis versteht, in dem außerdem die ihm entsprechende Hierarchie als ganze sich rein erfüllt und klar erkannt wird.[74]

Vertreten wird sie weiterhin durch das Spektrum der gesamten Überlieferung, das heißt sowohl durch die Heilige Schrift als auch durch die ihr nachfolgenden Theologen (bzw. 'Mystagogen'):

Denn die Substanz der Hierarchie bei uns sind die WORTE der göttlichen Überlieferung. Als hochzuverehrende WORTE aber bezeichnen wir diejenigen, welche uns von unseren gotterfüllten Mystagogen auf den von Gott kündenden Tafeln der Heiligen Schriften geschenkt wurden, allerdings auch das, worin von denselben geheiligten Männern unsere Lehrer eingeweiht wurden, eingeweiht in einer mehr immateriellen Einweihung, die irgendwie schon der himmlischen Hierarchie nahe steht, durch unmittelbare Gedankenverbindung, vermittelt durch die zwar körperlich bewirkte, aber doch weniger materiegebundene Sprache ohne Schriftform. Und diese haben die gotterfüllten Hierarchen nicht in unverhüllten Gedanken für den gemeinsamen heiligen Dienst überliefert, sondern in geheiligten Symbolen.[75]

Ihrem Sendungsauftrag gemäß ist nach Dionysius Areopagita Aufgabe der nachfolgenden Theologen (bzw. 'Mystagogen'), ihr Wissen weiterzugeben.[76] So kommt ihnen auch qua Sendungsauftrag Autorität zu. Dionysius Areopagita betont demgemäß, daß die Aussagen und Lehren seines Lehrers für ihn die allerhöchste Autorität besitzen; im dritten Kapitel seiner Schrift *Über die Namen Gottes* räumt er ihnen sogar den Wert einer „zweiten heiligen Schrift" ein.[77] In der Folge wird dieser areopagitische Topos zur Metapher für die Überlieferung als Wegweiser des Glaubens; er findet in diesem Sinne Eingang in das Lehramt: Das 4. Konzil von Konstantinopel (8. ökumenische Konzil) beruft sich in seiner 10. Sitzung vom 28. Februar 870 auf Dionysius Areopagita:

Wenn wir auf der geraden und königlichen Straße der göttlichen Gerechtigkeit, ohne Anstoß zu nehmen, einherschreiten wollen, müssen wir gleichsam als immer leuchtende

---

[74] Ps.-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 1,3 (*PTS* 36: 65,22-66,6; Übersetzung *BGL* 22: 98).
[75] Ps.-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 1,4 (*PTS* 36: 67,6-14; Übersetzung *BGL* 22: 99).
[76] „... gesandt von der Güte des Gottesprinzips, es auf die nachfolgenden Stände weiterzuleiten" (Ps.-Dionysius Areopagita, *De* ecclesiastica hierarchia 1,5 [*PTS* 36: 67,18; Übersetzung *BGL* 22: 99]).
[77] Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* 3,2 (*PTS* 33: 140,14).

> und unsere Schritte erhellende Fackeln die Definitionen und Auffassungen derer, die in Gott <unsere> heiligen Väter sind, beibehalten. Deswegen halten und erachten wir auch diese gemäß dem großen und überaus weisen Dionysius für ‚zweite Worte' <Gottes> ... Dem Lichte wahrhaft ähnlich sind nämlich die Mahnungen und Abmahnungen der göttlichen Kanones, wonach man das Bessere vom Schlechteren und das Nützliche und Förderliche von dem unterscheidet, was sich nicht als nützlich, sondern sogar als schädlich erweist.[78]

Die Tradition wird hier als Quelle und Richtschnur des Glaubens ausgelegt, was zur Lehre der Kirche von der Tradition als Glaubensquelle hinführt. Dionysius Areopagita als ‚heiliger Vater' ist eine anerkannte Station dieser Lehre.[79]

4. *Antiquitas*

4.1 Implizites Alter

Das implizite Alter ist insofern apostolisch, als Dionysius Areopagita vorgibt, Zeitgenosse von Paulus,[80] Petrus und Jakobus zu sein:

> Wir haben gleichwohl auch dieses sehr angemessen beachtet, daß wir an das, was unser heiliger Lehrer selbst in deutlicher Darstellung gut geordnet hat, überhaupt nicht Hand angelegt haben, um nicht die Darstellung der von ihm vorgelegten Lehre noch einmal zu wiederholen. Denn auch in der Gegenwart unserer gottergriffenen Priester selbst übertraf er mitten zwischen den biblischen Schriftstellern all die anderen in die heiligen Mysterien Eingeweihten, als auch wir, wie Du weißt, und er selbst und viele unserer heiligmäßigen Brüder zur Schau des lebensspendenden und Gott aufnehmenden Leibes zusammengekommen waren, darüber hinaus waren aber auch Jakobus, der Bruder des Herrn, und Petrus, die höchste und ehrwürdigste Spitze der biblischen Schriftsteller, anwesend ...[81]

Der hier mit „Du" Angesprochene ist ein Mann namens Timotheus, den Dionysius Areopagita insgesamt dreimal direkt anspricht[82] und der nach Aussage der Apostelgeschichte (16,1-3) vom Apostel Paulus bekehrt wurde. Jakobus meint hier den Verfasser des ersten Katholischen Briefes (Jak; vgl. Mk 6,3; 15,40), Kernmitglied der Urgemeinde in Jerusalem und nach dem Weggang des Petrus Leiter dieser Gemeinde. Was aber besagt diese implizite Apostolizität?

---

78 DENZINGER / HÜNERMANN, Nrn. 650f.

79 Weitere Stationen bei DENZINGER / HÜNERMANN, Nrn. 271, 370, 396, 399, 485, 501-520, 548, 550, 575, 635, 710, 824, 850, 1510, 1542, 1600, 1692, 1750, 1766, 1800, 1820f., 2090, 2830, 2855f., 3284, 3541.

80 Zu Paulus siehe oben, Abschnitt 2.2.

81 PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 3,2 (*PTS* 33: 141,1-8; Übersetzung *BGL* 26: 40; vgl. dort auch 112 Anm. 73).

82 PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I 8 (*PTS* 33: 121,14); *De mystica theologia* I 1 (*PTS* 36: 142,5); *Ep.* 9,1 (*PTS* 36: 193,3).

Die implizite, der Apostelzeit angehörige Autorschaft ist als Vermittlerin eines autortypischen Programms zu begreifen, das auf eine paulinische Subsumtion griechischen Denkens unter den christlichen Glauben abzielt, was schon der erste Redaktor und erste Scholiast der areopagitischen Werke, der genannte Johannes von Skythopolis, erkannte.[83] Demgemäß beantwortet der Traktat *De divinis nominibus* die oben erwähnte Frage, wie der Mensch Gott aus dem ontologischen System seiner Schöpfung heraus erkennen könne, durch eine christliche Interpretation und Transformation der neuplatonischen Parmenides-Auslegung.[84]

Die areopagitische Methode ist somit eine ambivalente Verknüpfung von Neuplatonismus und Christentum, die es – qua Ambivalenz – erlaubt, das Ziel des areopagitischen Konzeptes sowohl im Versuch einer Verchristlichung des Neuplatonismus[85] als auch im Versuch einer Hellenisierung des Christentums zu sehen.[86] Gerade diese Ambivalenz begründet einen Teil des Erfolges der areopagitischen Konzeption, da sie philosophisches und theologisches Interesse gleichermaßen weckt. Sie enthält zudem noch eine weitere Ambiguität, der ebenfalls ein Teilerfolg der *Areopagitica* zukommt, das ist eine sowohl vernunftbetonte spekulative als auch glaubensbetonte mystische Interpretierbarkeit ihres Entwurfes. So konnten sich einerseits spekulative Denker wie Albert der Große, Thomas von Aquin, Marsilio Ficino, Giordano Bruno, Friedrich Wilhelm Schelling oder auch Edith Stein, anderseits Mystiker wie Jan van Ruusbroec, Heinrich Seuse, Johannes Tauler oder Johannes vom Kreuz darauf beziehen. Diese mehrfache Auslegbarkeit als Resultat des autortypischen Programms wird durch das reale Alter der Werke nicht getrübt, das jedoch ebenfalls noch der *antiquitas* zuzurechnen ist.

4.2 Reales Alter

Denn in Wirklichkeit hängen die Werke des Dionysius Areopagita von den Schriften des Neuplatonikers Proklos († 485) ab und stehen in ihrer Christologie dem im Jahr 482 erlassenen *Henotikon* nahe. Ferner weist der reale Autor auf das durch Petrus den Walker 476 in die syrisch-antiochenische Meßliturgie eingeführte Credo[87] sowie auf einen ebenfalls durch Petrus den Walker eingeführten Ritus zur Myronweihe hin.[88] Zudem werden die Werke des Dionysius Areopagita erstmalig gegen 518/528 in

[83] Vgl. SUCHLA 1995, passim.

[84] Vgl. SUCHLA 1996, passim.

[85] Etwa A.M. Ritter in PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Über die Mystische Theologie und Briefe*, 51f.; offenbar wurde dem Autor der areopagitischen Traktate schon früh der Versuch einer Verchristlichung des Neuplatonismus zum Vorwurf gemacht, was ihm nach eigenem Bekunden die Beschimpfung ‚Vatermörder' eingebracht habe (PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Ep.* 7,2; *PTS* 36: 166,7-9).

[86] Etwa BEIERWALTES 1998, 49.

[87] Vgl. PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 3,7 (*PTS* 36: 87,24-88,1).

[88] Vgl. PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 2,7 (*PTS* 36: 72,14f.; 73,5); 2 Θεωρία 8 (*PTS* 36: 78,14); 4 (*PTS* 36: 95,4; 95,8-103,18); 5,1 (*PTS* 36: 104,3); 5,3 (*PTS* 36: 106,19); 5,5 (*PTS* 36: 107,25; 108,2); 7 Θεωρία 9 (*PTS* 36: 130,2).

einigen Schriften des Severus von Antiochien erwähnt. Die Werke datieren demnach realiter zwischen 485 und 518/528 und stammen aus dem Gebiet des antiochenischen Ritus, insbesondere der alexandrinisch geprägten Schule von Caesarea (Maritima bzw. Palaestinae).[89]

Von hier aus fanden sie rasche Verbreitung, Aufnahme und Wirkung: Johannes, der Bischof von Skythopolis, versah sie kurz nach ihrer Entstehung mit kompetenten Randkommentaren;[90] Johannes Philoponus, Papst Gregor der Große und Johannes von Damaskus etwa bezogen sich auf die areopagitische Engellehre;[91] Johannes Philoponus berief sich für die Sonnenfinsternis bei der Kreuzigung Christi auf den siebten Brief des Areopagiten;[92] Maximus Confessor lehnte sich in seiner Schrift *Mystagogie* an den areopagitischen Traktat *De ecclesiastica hierarchia* an;[93] Jakob von Edessa folgte der areopagitischen Sakramentenlehre;[94] Verteidiger des Bildes wie Johannes von Damaskus oder Germanus von Konstantinopel beriefen sich auf das areopagitische Analogie-Verständnis,[95] um nur einige wenige Beispiele aus einer Fülle von Aufnahmen und Wirkungen zu nennen.[96]

Doch mehr: Dionysius Areopagita avancierte zu einem der meistkommentierten Autoren. Nachdem Maximus Confessor die Randkommentare des Johannes von Skythopolis um Adnotate und Glossen ergänzt[97] und mit dem fünften *Ambiguum* einen Kommentar zum areopagitischen Brief vier geschrieben hatte,[98] verfaßten Denker und Gelehrte wie Theodoros Bar Zarudi, Iwannis von Dara, Johannes Scotus Eriugena, Hugo von Sankt Viktor, Johannes Sarracenus, Bar Salibi, Robert Grosseteste, Thomas Gallus, Albert der Große, Thomas von Aquin, Thomas Hibernicus, Georgios Pachymeres, Johannes Gerson, Nikolaus von Kues, Dionys der Kartäuser und Marsilius Ficinus ebenfalls Kommentare. Daneben gingen Teile seiner Werke in Sentenzen- und Exzerptsammlungen, in Florilegien und Sermones-Sammlungen sowie in ausgedehnte Notat- und Kompendientraditionen ein.

---

[89] Vgl. SUCHLA 2002a, 204.

[90] SUCHLA 1995, passim.

[91] Entgegen der älteren Tradition weisen sie mit Dionysius Areopagita den Engeln keine Leiblichkeit zu, sondern begreifen sie als reine stofflose, geistige Wesen (νόες); vgl. etwa JOHANNES PHILOPONUS, *De opificio mundi* I 9-16 (ed. REICHARDT 19-40; vgl. *FC* 23/1: 109-149).

[92] Vgl. JOHANNES PHILOPONUS, *De opificio mundi* II 21 und III 9 (ed. REICHARDT 100f. und 129; vgl. *FC* 23/1: 257; *FC* 23/2: 313) unter Bezug auf PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Ep.* 7 (*PTS* 36: 165-170).

[93] Vgl. MAXIMUS CONFESSOR, *Mystagogia* (*PG* 91: 657-717); vgl. SUCHLA 2002g, 496.

[94] Insbesondere in jenen Partien, in denen Dionysius Areopagita der Myronsalbung sakramentalen Charakter zuschreibt (PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 4); vgl. BROCK 1979.

[95] Johannes von Damaskus etwa zitiert Dionysius Areopagita im Florileg zu seinen drei Bilderreden (JOHANNES VON DAMASKUS, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*; ed. KOTTER 144: III 43,4f.; I 28 [= II 24],3-7; I 30 [= II 26],2-8; ed. KOTTER 145: I 32 [= II 28 = III 44],2-8; I 33 [= II 29 = III 45],1-6).

[96] Eine Fülle weiterer Beispiele, die sich jedoch noch entschieden vermehren lassen, vermitteln etwa RAYEZ 1957a; RAYEZ 1957b; HAINTHALER 1997, passim.

[97] Vgl. *Ioannis Scythopolitani prologus et scholia cum Maximi Confessoris additamentis et glossis* (erscheint demnächst in *PTS*).

[98] MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Thomam* 5 (*PG* 91: 1045-1060).

So bleibt festzuhalten, daß sich die Wirkung der areopagitischen Schriften vom Jahrhundert ihrer Entstehung an über das Mittelalter und den Deutschen Idealismus bei Fichte, Schelling und Hegel bis in die Gegenwart hinein erstreckt, in der Dionysius Areopagita unter anderem in der Kulturkritik, der Psychoanalyse, der protestantischen Mystik, der katholischen Philosophie und Theologie, der Essayistik und der Kunst nachwirkt. Erinnert sei etwa an Hugo Ball, Carl Gustav Jung, Dorothee Sölle, Edith Stein, Hans Urs von Balthasar, Gerd-Klaus Kaltenbrunner oder an das Werk des Malers Anselm Kiefer.[99]

Trotz dieser immensen Bedeutung des Dionysius Areopagita für die Geistesgeschichte in Ost und West bestehen noch gravierende Forschungslücken:[100] Die ausgedehnten Textanmerkungen des Johannes von Skythopolis, die die areopagitischen Traktate vom Beginn ihrer Überlieferung an begleiteten, und die später hinzugefügten Anmerkungen des Maximus Confessor sind zu edieren, ihre Übersetzung ins Lateinische durch Anastasius Bibliothecarius ist zu untersuchen. Darüber hinaus fehlt einerseits die Erfassung, Dokumentation und Darlegung der erwähnten ausgedehnten Kommentartradition in Ost und West, anderseits eine umfassende Darstellung der Überlieferungsgeschichte der *Areopagitica*. Weitestgehend unerforscht ist der Eingang des Dionysius Areopagita in Sentenzen-, Florileg- und Exzerptsammlungen sowie in ausgedehnte Kommentar-, Notat- und Kompendientraditionen; unerforscht sind ferner die Tradition der *Sermones in Dionysium* sowie die zahlreichen *Pseudo-Dionysiaca* wie die historisch ebenfalls sehr wirksame *Epistula de morte apostolorum Petri et Pauli*. Die weite und zahlreiche Verbreitung des Dionysius Areopagita in diesen Traditionen ist ein Indiz für seine außergewöhnliche Wirkungsgeschichte, die *in profundo* ebenfalls noch zu schreiben ist. Insbesondere fehlen Studien zur Wirkung des Dionysius Areopagita auf Philosophie und Theologie der letzten beiden Jahrhunderte; auch seine Wirkung auf Musik, Literatur und Kunst ist wenig erfaßt. So gilt noch heute, was bereits 1957 die Herausgeber des *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* zum außerordentlichen Einfluß des Dionysius Areopagita insbesondere im Westen anmerkten: Er sei noch lange nicht vollständig bekannt, und letztlich erlaubten die bisherigen Forschungsergebnisse noch nicht einmal einen summarischen Überblick.[101]

Kehren wir zur eingangs aufgeworfenen Frage zurück: Ist Dionysius Areopagita ein Vater der Kirche? Die Prüfung der vier eingangs erwähnten Merkmale berechtigt zu einer bejahenden Antwort. Doch mehr noch: Sein ekklesiales Denken zeigt ihn als einen Vater, der die Kirche als Bestandteil der göttlichen Schöpfung begriff und daher in und außerhalb der Kirche bis in die Gegenwart hinein Beachtung und Gehör fand und immer noch findet.

---

[99] Eine Studie zur areopagitischen Wirkungsgeschichte im 20. Jahrhundert bereite ich gerade vor.

[100] Ihrer Füllung sind meine Forschungen auf der Grundlagenforschungsstelle Dionysius Areopagita der Akademie der Wissenschaften in Göttingen verschrieben.

[101] Vgl. RAYEZ 1957b, 318.

Bibliographie

Quellen

CYPRIAN, *Epistulae*

Thasci Caecili Cypriani epistulae, recensuit et commentario critico instruxit W. HARTEL [= *CSEL* 3/2], Wien 1871.

Sancti Cypriani episcopi epistularium, ad fidem codicum summa cura selectorum necnon adhibitis editionibus prioribus praecipuis edidit G.F. DIERCKS: *Sancti Cypriani episcopi opera* III/2 [= *CCL* 3C], Turnhout 1996.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Coelesti hierarchia*, hg. v. G. HEIL, in: *Corpus Dionysiacum* II [= *PTS* 36], Berlin/New York 1991, 7-59.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Über die himmlische Hierarchie* (zusammen mit *Über die kirchliche Hierarchie*), eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen v. G. HEIL [= *BGL* 22], Stuttgart 1986, 28-95.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, hg. v. B.R. SUCHLA: *Corpus Dionysiacum* I [= *PTS* 33], Berlin/New York 1990.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Die Namen Gottes*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen v. B.R. SUCHLA [= *BGL* 26], Stuttgart 1988.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, hg. v. G. HEIL, in: *Corpus Dionysiacum* II [= *PTS* 36], Berlin/New York 1991, 63-132.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Über die kirchliche Hierarchie* (zusammen mit *Über die himmlische Hierarchie*), eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen v. G. HEIL [= *BGL* 22], Stuttgart 1986, 96-180.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De mystica theologia*

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De mystica theologia*, hg. v. A.M. RITTER, in: *Corpus Dionysiacum* II [= *PTS* 36], 141-150.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Über die Mystische Theologie und Briefe*, eingeleitet, übers. und mit Anm. versehen v. A.M. RITTER [= *BGL* 40], Stuttgart 1994, 74-89.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Epistulae*

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Epistulae*, hg. v. A.M. RITTER, in: *Corpus Dionysiacum* II [= *PTS* 36], 155-210.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Über die Mystische Theologie und Briefe*, eingeleitet, übers. und mit Anm. versehen v. A.M. RITTER [= *BGL* 40], Stuttgart 1994, 90-142.

HUGO VON ST. VIKTOR, *Didascalicon*

Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi, a critical text / a dissertation submitted by C.H. BUTTIMER [= *Studies in medieval and Renaissance Latin* 10], Washington D.C 1939.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon de studio legendi. Studienbuch*, übersetzt und eingeleitet von T. OFFERGELD [= *FC* 27], Freiburg u. a. 1997.

JOHANNES VON DAMASKUS, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*
JOHANNES VON DAMASKUS, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, besorgt von B. KOTTER, Berlin/New York 1975.

JOHANNES PHILOPONUS, *De opificio mundi*
Ioannis Philoponi De opificio mundi libri VII, recensuit W. REICHARDT [= *Scriptores sacri et profani* 1], Leipzig 1897.
JOHANNES PHILOPONOS, *De opificio mundi. Über die Erchaffung der Welt*, übersetzt und eingeleitet v. C. SCHOLTEN [= *FC* 23/1-3], 1997.

JOHANNES VON SCYTHOPOLIS, *Prologus et scholia*
Ioannis Scythopolitani prologus et scholia cum Maximi Confessoris additamentis et glossis, hg. v. B.R. SUCHLA (erscheint demnächst in *PTS*).

MAXIMUS CONFESSOR, *Mystagogia*
Sancti Maximi Mystagogia, in: *S. P. N. Maximi Confessoris opera omnia*, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 91], Paris 1860 (Reprint Turnhout 1991), 657-717.

MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Thomam*
Maximi Ambiguorum Liber sive de variis difficultatibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi ad Thomam virum sanctum, in: *S. P. N. Maximi Confessoris opera omnia*, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 91], Paris 1860 (Reprint Turnhout 1991), 1031-1060.

OPTATUS VON MILEVE, *Contra Parmenianum*
S. Optati Milevitani libri VII, recensuit et commentario critico indicibusque instruxit C. ZIWSA [= *CSEL* 26], Prag/Wien/Leipzig.

ORIGENES, *De oratione*
ORIGENES, *Die Schrift vom Gebet*, hg. v. P. KÖTSCHAU, in: ORIGENES, *Werke* II [= *GCS* 3], Leipzig 1899, 295-403.

THOMAS VON AQUIN, *In libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*
Sancti Thomae Aquinatis commentum in tertium et quartum librum sententiarum Magistri Petri Lombardi: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, Tomus 7/2, Parmae (typis P. FIACCADORI) 1858.

Studien

ALTANER / STUIBER 1978
B. ALTANER / A. STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg/Basel/Wien [9]1978.

BEIERWALTES 1998
W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* [= *Philosophische Abhandlungen* 73], Frankfurt am Main 1998.

BETZ 1979
J. BETZ, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik* [= *HDG* IV/4a], Freiburg/Basel/Wien 1979.

BROCK 1979
S. BROCK, Jacob of Edessa's Discourse on the Myron, in: *Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients* 63 (1979), 20-36.

CONGAR 1971
Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* [= *HDG* III/3c], Freiburg/Basel/Wien 1971.

DENZINGER / HÜNERMANN 2001
H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert und unter Mitarbeit von H. HOPING hg. v. P. HÜNERMANN, Freiburg/ Basel/Rom/Wien [39]2001.

GRILLMEIER 1989
A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* II/2: *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg/Basel/Wien 1989.

GRILLMEIER 1997
A. GRILLMEIER, *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, hg. v. TH. HAINTHALER, Freiburg/Basel/Wien 1997.

HAINTHALER 1990
TH. HAINTHALER, Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria, in: A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* II/4: *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien*, Freiburg/Basel/Wien 1990, 109-149.

HAINTHALER 1997
TH. HAINTHALER, Bemerkungen zur Christologie des Ps.-Dionys und ihrer Nachwirkung im 6. Jahrhundert, in: Y. DE ANDIA (Hg.), *Denys L'Aréopagite et sa Postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International Paris, 21-24 septembre 1994* [= *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 151], Paris 1997, 267-292.

KOBUSCH 1995
TH. KOBUSCH, Dionysius Areopagita, in: F. NIEWÖHNER (Hg.), *Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard*, München 1995, 84-98; 351-356.

KOCH 1895
H. KOCH, Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen, in: *Philologus* 54 (1895), 438-454.

NEUNHEUSER 1956
B. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung* [= *HDG* IV/2], Freiburg 1956.

RAYEZ 1957a
A. RAYEZ avec la collaboration de P. SHERWOOD et A. WENGER, Denys L'Aréopagite (Le Pseudo-), IV. Influence du Pseudo-Denys en Orient, in: *DSp* 3 (1957), 286-318.

RAYEZ 1957b
A. RAYEZ avec la collaboration de PH. CHEVALLIER, H. WEISWEILER, G. DUMEIGE, M.-A. FRACHEBOUD etc., Denys L'Aréopagite (Le Pseudo-), V. Influence du Pseudo-Denys en Occident, in: *DSp* 3 (1957), 318-429.

ROREM 1984
P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984.

SIEBEN 2002
H.J. SIEBEN, Gregor von Nazianz. Dichterische Theologie, in: W. GEERLINGS (Hg.), *Theologen der christlichen Antike*, Darmstadt 2002, 82-97.

SÖDING 1998
TH. SÖDING, *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*, Freiburg 1998.

STIGLMAYR 1895
J. STIGLMAYR, Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel, in: *HJ* 16 (1895), 253-273; 721-748.

STIGLMAYR 1898
J. STIGLMAYR, Die Lehre von den Sacramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius, in: *ZKTh* 22 (1898), 246-303.

STROTHMANN 1978
W. STROTHMANN, *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift De Ecclesiastica Hierarchia des Pseudo-Dionysios Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren* II: *Einführung, Übersetzung* [= *Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca* XV/2], Wiesbaden 1978.

SUCHLA 1984
B.R. SUCHLA, *Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD* [= *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse* 1984], Göttingen 1984.

SUCHLA 1985
B.R. SUCHLA, *Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien* [= *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse* 1985], Göttingen 1985.

SUCHLA 1995
B.R. SUCHLA, *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt* [= *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse* 1995], Göttingen 1995.

SUCHLA 1996
B.R. SUCHLA, Wahrheit über jeder Wahrheit. Zur philosophischen Absicht der Schrift ‚De divinis nominibus' des Dionysius Areopagita, in: *ThQ* 176 (1996), 205-217.

SUCHLA 2000
B.R. SUCHLA, Anastasius Bibliothecarius und der Dionysius Areopagita latinus, in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* 6 (2000), 23-31.

SUCHLA 2002a
B.R. SUCHLA, Dionysius Areopagita. Das überfließend Eine, in: W. GEERLINGS (Hg.), *Theologen der christlichen Antike*, Darmstadt 2002, 202-220.

SUCHLA 2002b
B.R. SUCHLA, Wenn die Liebe sich verströmt. Zur Liebes-Konzeption des Dionysius Areopagita, in: *Philotheos* 2 (2002), 142-154.

SUCHLA 2002c

B.R. SUCHLA, Subjektivität und Ethik bei dem christlichen Neuplatoniker Dionysius Areopagita, in: TH. KOBUSCH / B. MOJSISCH / O.F. SUMMERELL (Hg.), *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, Amsterdam/Philadelphia 2002, 89-109.

SUCHLA 2002d

B.R. SUCHLA, Dionysius Areopagita, in: W. GEERLINGS / S. DÖPP (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg/Basel/Wien ³2002, 203-205.

SUCHLA 2002e

B.R. SUCHLA, Hypatius von Ephesus, in: W. GEERLINGS / S. DÖPP (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg/Basel/Wien ³2002, 344f.

SUCHLA 2002f

B.R. SUCHLA, Johannes von Skythopolis, in: W. GEERLINGS / S. DÖPP (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg/Basel/Wien ³2002, 401.

SUCHLA 2002g

B.R. SUCHLA, Maximus Confessor, in: W. GEERLINGS / S. DÖPP (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg/Basel/Wien ³2002, 495-497.

SUCHLA 200?

B.R. SUCHLA, Die philosophische Theologie des Dionysius Areopagita und ihre Rezeption im lateinischen Westen (erscheint demnächst).

SIEBERT 2002
[illegible]

S[illegible] 1998
TH. S[illegible], *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*, Freiburg 1998.

STIGLMAYR 1895
J. STIGLMAYR, Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des [illegible] Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel, in: *HJ* 16 (1895) [illegible]

STIGLMAYR 1899
J. STIGLMAYR, Die Lehre von den [illegible] 22 (1898), 246-303.

STROTHMANN [illegible]
W. STROTHMANN, *Das Sakrament der* [illegible] *chia des Pseudo-Dionysius Areopagita in syrischen Übersetzungen und K*[illegible], Wiesbaden 1977.

SUCHLA 1984
B.R. SUCHLA, [illegible] *Corpus Dionysiacum Areopagiticum.* [illegible] *CD* [= *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse* 1984], Göttingen 1984.

SUCHLA 1985
B.R. SUCHLA, *Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien* [= *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse* 1985], Göttingen 1985.

SUCHLA 1995
B.R. SUCHLA, *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt* [= *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse* 1995], Göttingen 1995.

SUCHLA 1996
B.R. SUCHLA, Wahrheit über jeder Wahrheit. Zur philosophischen Absicht der Schrift „De divinis nominibus" des Dionysius Areopagita, in: *ThQ* 176 (1996), 205-217.

SUCHLA 2000
B.R. SUCHLA, Anastasius Bibliothecarius und der Dionysius Areopagita latinus, in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* [illegible]

SUCHLA 2002a
B.R. SUCHLA, Dionysius Areopagita. Der unerreichbare Eine, in: W. GEERLINGS (Hg.), *Theologen der christlichen Antike*, Darmstadt 2002, [illegible]

SUCHLA 2002b
B.R. SUCHLA, Wenn der Gott sich verströmt. Zur [illegible] des Dionysius Areopagita, in: *Philotheos* 2 (2002), 142-154.

Tertullian als Kirchenvater? Geschichtliche und dogmatische Erwägungen zum ekklesialen trinitarischen Monotheismus

Gabino Uríbarri SJ

1. Einleitende Bemerkungen und Bestimmung der Frage

In einer Festgabe für Professor Hermann Josef Sieben SJ sollte ein Beitrag über Tertullian nicht fehlen, da der afrikanische Schriftsteller ja dem Geehrten selbst eine deutsche Übersetzung mit Einleitung und Kommentar zu seinem dogmatisch relevantesten Werk *Adversus Praxean* wert war.[1] Die vorliegende Festgabe ist thematisch auf ‚kirchliches Denken' und die ‚Väter der Kirche' ausgerichtet. Wenn wir das Werk *Adversus Praxean* als spezielles Thema dieses Beitrags ausgewählt haben, stellt sich daher unausweichlich die Frage: Bis zu welchem Punkt läßt sich der Autor von *Adversus Praxean* als Kirchenvater betrachten[2] oder, bescheidener und konkreter gefragt, als ein Vordenker im Bereich der kirchlichen Trinitätstheologie? Die Frage ist nicht neu. Sieben hat sich mit diesem Problem in der Einleitung zum Text und seiner Übersetzung befaßt: obgleich er den außerordentlichen Rang der uns hier beschäftigenden Schrift anerkennt, weist er die Überbewertung ihrer Wirkungsgeschichte zurück.[3] Die jüngste Forschung, die sich damit ernsthaft auseinandergesetzt hat, widerspricht den beiden größten Heldentaten, die Harnack unserem Text und unserem Autor zuschrieb: weder war Tertullian dem Konzil von Chalcedon zweihundert Jahre voraus,[4] noch geht das nizänische *homooúsios* über Ossius von Cordoba letztlich auf ihn zurück.[5]

---

[1] Erschienen 2001 als Band 34 der *Fontes christiani*.

[2] Strenggenommen kann man Tertullian nicht in jeder Hinsicht als einen Kirchenvater betrachten. Trotz der außerordentlichen Bedeutung dessen, was er an theologischen Werken hervorgebracht hat – er ist der erste kirchliche Schriftsteller lateinischer Sprache und ein großer Schöpfer theologischer Termini in dieser Sprache – führten ihn doch die Radikalität und die Unversöhnlichkeit seiner Positionen, besonders auf dem Gebiet der *disciplina*, zum Montanismus, der nicht frei ist von einer mehr als fragwürdigen Offenbarungstheologie. Auf christologischem und trinitarischem Gebiet dagegen tritt er als großer Theologe hervor, auf einer Linie mit den Großen der Tradition, wenn auch mit den spezifischen Einschränkungen seiner Zeit, seines Charakters und seiner eigenen Einstellung. Zu den zuletzt angesprochenen Punkten vgl. Braun 1977; Cantalamessa 1962.

[3] Vgl. H.J. Sieben in seiner *Einleitung* zu Tertullian, *Adversus Praxean* (*FC* 34: 7; 82-91) mit den entsprechenden Verweisen.

[4] Vgl. unter anderem Cantalamessa 1962, 150-167; Cantalamessa 1966; Simonetti 1965a.

[5] Zum nizänischen *homooúsios* s. den jüngst erschienenen Beitrag Beatrice 2002 mit reichhaltiger Bibliographie und Forschungsbericht.

Trotzdem hat die Frage weiterhin ihren Sinn, und zwar nicht so sehr, weil es möglich erscheinen mag, daß sich ein, wenn auch viel nuancierterer und indirekterer, Einfluß auf das Konzil von Chalcedon bestätigen läßt.[6] Auch wenn wir das christologische Problem beiseite lassen und uns auf das trinitarische konzentrieren, gibt es verschiedene grundlegende Gesichtspunkte, über die nachzudenken sich lohnt.

Tertullian könnte mit seiner Verteidigung der göttlichen Monarchie[7] als ein Theologe erscheinen, der heutzutage veraltet ist, da die gegenwärtige Trinitätstheologie vor allem um die trinitarische Communio und die Perichorese zu kreisen und sich ausschließlich darüber auszusprechen scheint.[8] Doch da es in der Geschichte der Theologie durchaus auch bedauerliche Fälle des Vergessens gibt, ist es angemessen und notwendig, sich zu fragen: Hat die Tertullianische Auffassung der Trinität, mit einem stark monotheistischen Ansatz und einer klaren Vorrangstellung des Vaters,[9] etwas, das verdient, daß wir uns für den christlichen Glauben und die Trinitätstheologie heutzutage daran erinnern?[10] Hier könnten wir einen ersten Aspekt von Tertullian als kirchlichem Denker und, in diesem Sinn, als Kirchenvater entdecken.

Aus einer historischen und patristischen Perspektive kann man zur Klärung dieser Frage beitragen, indem man die Konzeption Tertullians mit anderen Versuchen einer Verteidigung des christlichen Monotheismus vergleicht, die aus einer angrenzenden Epoche stammen. Ich lasse den Gnostizismus beiseite, mit dem Tertullian sich ebenfalls engagiert auseinandersetzte und von dem er sich scharf distanzierte;[11] ebenso den Marcionismus, dessen Widerlegung und Entlarvung der Afrikaner seine vielleicht stetigsten und andauerndsten Anstrengungen widmete.[12] Um die Kirchlichkeit von Tertullians Denken zu ermessen, erweist es sich als zweckdienlicher, sich auf Bewegungen und Denkweisen im Innern der Kirche zu konzentrieren, die auch eine gewisse innerkirchliche Anerkennung genossen und innerhalb der allgemeinen Kirche Gegenstand der Auseinandersetzung waren, da sie zu einer Stellungnahme und Klärung zwangen. Zu einer Stellungnahme übrigens, die eine Art von Entscheidung synodalen Charakters[13]

---

6 Vgl. H.J. Sieben in der *Einleitung* zu TERTULLIAN, *Adversus Praxean* (*FC* 34: 89-91, mit Verweisen auf GRILLMEIER 1979 / 1990, 249).

7 Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 3-4 (*CCL* 2: 1161-1163). Für einen detaillierten Kommentar vgl. URÍBARRI 1996a, 153-197.

8 Vgl. URÍBARRI 1994; NICHTWEISS 2001.

9 Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 2,4 (*CCL* 2: 1161,29f.): „... unus sit omnia ..."; *Adversus Praxean* 9,2 (*CCL* 2: 1168,12f.): „Pater enim tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio ..." Für eine Auslegung vgl. z. B. MOINGT 1966 / 1969, III 954-957.

10 Ein ähnliches Problem behandelt, aus einem anderen Blickwinkel, LADARIA 2002.

11 Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Valentinianos* (*SC* 280; 281); *Adversus Hermogenem* (*SC* 439).

12 Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Marcionem* mit seinen drei Ausgaben und seinem großen Umfang sowie *De carne Christi* (*SC* 216; 217) und *De resurrectione carnis* (*CSEL* 47: 25-125), denen nan noch die verlorene Schrift *Adversus Apelleiacos* hinzuzählen könnte.

13 Tertullian bezeugt eine wie auch immer beschaffene kirchliche Versammlung, die über Praxeas befinden sollte und zu einer abschließenden schriftlichen Vereinbarung führte; vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 1,6 (vgl. *CCL* 2: 1160,34-40); zu Paul von Samosata vgl. EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* VII 27-30 (*GCS.NF* 6/2: 702-714); das Konzil von Nizäa trat wegen Arius zusammen.

implizierte und so die Entwicklung dieser kirchlichen Institution vorantrieb, die von Sieben so intensiv erforscht worden ist.[14] Konkret können wir die Trinitätslehre Tertullians – und genauer gesagt, seinen trinitarischen Monotheismus – folgenden Lehren gegenüberstellen: dem Patripassianismus des Praxeas, dessen Widerlegung mit Tertullians Denken als solchem eng verwoben ist, dem Subordinatianismus des Arius, der der bedeutendste Repräsentant dieser Strömung in ihrer von der Kirche nicht akzeptierten Spielart ist,[15] und dem Adoptianismus des Paul von Samosata, des herausragendsten Autors dieses Denkversuchs.

2. Tertullian: Monotheismus in Offenheit für die Trinität

2.1 Praxeas

Man kann Tertullians Haltung nicht verstehen, ohne sie vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Praxeas zu betrachten.[16] Wenn man sich auf das Wesentliche konzentriert und von gewissen Schattierungen und Aspekten absieht, kreist die Theologie des Praxeas hauptsächlich um den Monotheismus. Sie beharrt auf der Einheit Gottes,[17] so wie diese in der *regula fidei*[18] und in der Schrift erscheint.[19] Von daher meint Praxeas, daß die Göttlichkeit des Sohnes sich nicht anders verstehen läßt als in der Weise, daß man ihn mit dem Vater identifiziert.[20] Es findet sich sogar ein Schriftbeleg für diese Sichtweise.[21] So bleibt der theologische Begriff der Monarchie gewahrt, ohne von der Vorstellung der Heilsökonomie her, von der angenommenen Mehrzahl in der Heilsgeschichte handelnder Personen, pervertiert zu werden.[22] Hat

---

[14] Vgl. SIEBEN 1979; FISCHER / LUMPE 1997.

[15] Vgl. MARCUS 1963.

[16] Eine stärker entfaltete und begründete Darstellung ist in URÍBARRI 1999 zu finden; eine weitere Darstellung, die hier von Interesse sein kann, in ORBE 1994, 53-70; vgl. auch H.J. Sieben in der *Einleitung* zu TERTULLIAN, *Adversus Praxean* (*FC* 34: 33-44).

[17] „Unicum Dominum vindicat, omnipotentem, mundi conditorem ut et de unico haeresin faciat": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 1,1 (*CCL* 2: 1159,3-5).

[18] „... quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum Deum transfert, non intellegentes unicum quidem sed cum sua oikonomia esse credendum, expavescunt ad oikonomiam": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 3,1 (*CCL* 2: 1161,2-5; vgl. ed. SCARPAT 146 mit z. T. anderem Wortlaut); vgl. *Adversus Praxean* 2,1f. (*CCL* 2: 1160,1-22), wo Tertullian die *regula fidei* vorstellt.

[19] TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 18,3 (*CCL* 2: 1183,16-1184,24) mit Zitat von Jes 45,5; *Adversus Praxean* 19,1 (*CCL* 2: 1184,1-7) mit Zitat von Jes 44,4.

[20] „... dum unicum Deum non alias putat credendum quam si ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum dicat": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 2,3 (*CCL* 2: 1161,27-29).

[21] Joh 10,10 sowie 14,9-11. Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 20-25 (*CCL* 2: 1186,1-1196,32). Zur Bedeutung dieser Texte vgl. URÍBARRI 1995, hier 470f.

[22] „... expavescunt ad oikonomiam. Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis, quando unitas, ex semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa sed administretur": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 3,1 (*CCL* 2: 1161,5-8; veränderter Text in ed. SCARPAT 146); „Monarchiam, inquiunt [F Rh ed.], tenemus, ...": *Adversus Praxean* 3,2 (*CCL* 2: 1161,12).

man einmal vorausgesetzt, daß das eben Gesagte zutrifft, so ist es folgerichtig zu denken, der Vater selbst verwandle sich in den Sohn[23] und sei deswegen der, der sich inkarniert und am Kreuz stirbt.[24] Offenbar erscheint in den Theophanien dasselbe Wesen, das unsichtbar ist als Vater, doch sichtbar wird als Sohn.[25] Also sind Vater und Sohn ein und derselbe.[26]

2.2 Tertullian

Eine Position wie die des Praxeas war nicht ganz leicht zu entkräften. Einerseits argumentiert er ausgehend von der *regula fidei* und der Schrift. Ferner beschuldigt er die Position des Gegners wegen ihrer Auffassung der Hervorbringung des Sohnes aus dem Schoß des Vaters, sie sei gnostisch geprägt.[27] Weiter versteift er sich auf die Zurückweisung eines ‚anderen (*alius*) Gottes',[28] wie die Kirche ihn seit einiger Zeit mit Nachdruck gegen Marcion verteidigte. Er bringt eine ehrwürdige Vorstellung aus der Tradition ins Spiel: die göttliche Monarchie, die man herangezogen hatte, um den christlichen Monotheismus zum Ausdruck zu bringen,[29] indem man ihn dem Dualismus oder Emanatismus anderer Denkströmungen entgegenstellte. Das heißt: nach dem ersten Anschein wurzelt die Position des Praxeas im Boden der besten kirchlichen Tradition, des gesunden Schriftverständnisses und des philosophischen Ansatzes, der die neu entstehende christliche Reflexion begleitet.

Tertullian mußte den ursprünglichen Sinn der grundlegenden Inhalte, um die es hier ging, wieder ausfindig machen.[30] Dazu zunächst folgendes: Es war nicht möglich, an der Debatte über die Texte der Heiligen Schrift teilzunehmen, solange man nicht die genannte Serie von Haupt-Vorurteilen, die ihnen gegenüber bestanden, zurückgewiesen hatte. Konkret muß Tertullian, auch wenn er in den ersten Kapiteln schon ge-

---

[23] „‚Ipse se, inquiunt, Filium sibi fecit'": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 10,1 (*CCL* 2: 1169,4); vgl. auch 10,7 und 9 (*CCL* 2: 1170,36-38 und 53); 11,1 (*CCL* 2: 1170,2). In diesem Sinn behandelt er Lk 1,35 in *Adversus Praxean* 26,2f. und 27,4 (*CCL* 2: 1196,5-18 und 1198,18-22).

[24] „Ipsum dicit Patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, denique ipsum esse Iesum Christum": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 1,1 (*CCL* 2: 1159,5-7); „Itaque post tempus Pater natus et Pater passus, ipse Deus Dominus omnipotens Iesus Christus praedicatur": *Adversus Praxean* 2,1 (*CCL* 2: 1160,1f.).

[25] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 14-16 (*CCL* 2: 1176,1-1182,61).

[26] „‚Ergo quia duos et unum, inquiunt, invenimus, ideo ambo unus atque idem et Filius et Pater'": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 18,1 (*CCL* 2: 1183,3-5).

[27] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 8,1 (*CCL* 2: 1167,1-4). Zum Thema insbesondere URÍBARRI 1999, 142-144.

[28] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 9,1 (*CCL* 2: 1168,3-12).

[29] Vgl. JUSTIN, *Dialogus* 1,3 (ed. GOODSPEED 91); TATIAN, *Oratio contra Graecos* 14,1; 29,2 (ed. GOODSPEED 281; 294); THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN, *Ad Autolycum* II 4; 8; 28; 35; 38 (*SC* 20: 102; 118; 166; 186; 202; vgl. ed. GRANT 26; 38; 70; 84; 96). Für weitere Details vgl. URÍBARRI 1996a.

[30] Die hier zusammengefaßten Elemente werden ausführlicher erläutert in URÍBARRI 1995.

gen seinen Gegner argumentiert hat[31] – unter anderem mit dem schwerwiegenden juristischen Mittel des prinzipiellen Einspruchs (*praescriptio*)[32] –, den grundlegenden Sinn des Monotheismus erläutern, den die göttliche Monarchie zum Ausdruck bringt, ferner in aller Deutlichkeit die Existenz des Sohnes und seiner Eigenschaften begründen und schließlich darlegen, inwiefern der Vater und der Sohn nicht identisch sind, ohne dabei die Einheit des christlichen Monotheismus zu zerbrechen. Ich werde mich ausschließlich auf diese Punkte konzentrieren, um den grundlegenden Ansatz der Hauptlinien von Tertullians Auffassung des trinitarischen Monotheismus zu ermitteln.

2.2.1 Bedeutung des Monotheismus: *Adversus Praxean* 3-4[33]

Die Aufgabe, die sich Tertullian stellt, besteht darin, den Irrtum der Position des Praxeas aufzuzeigen. Er und seine Partei behaupteten, der Glaubensregel treu zu bleiben und die göttliche Einheit zu wahren. Die Einführung der Dreiheit würde ihrer Meinung nach automatisch die Teilung und somit die Zerstörung der Einheit mit sich bringen. Sie werfen Tertullian vor, die *oikonomía* erzeuge, insofern sie Vielheit impliziert, eine Teilung; und so werde die Einheit vernichtet.[34] In diesem Kontext berufen sie sich auf die göttliche Monarchie.[35] Tertullian hält dem in direkter Gegenüberstellung seine eigene Art, die göttliche Monarchie zu verstehen, entgegen. So ziehen die Anhänger des Praxeas folgende Konsequenzen aus der genannten Auffassung:

> ... daß die Monarchie ... deswegen, weil sie eines einzigen ist, vorschreibt, daß der, der sie hat, entweder keinen Sohn habe oder er sich selber zum Sohn gemacht habe oder daß seine Monarchie nicht, von welchen immer er will, ausgeübt wird.[36]

Tertullian sagt, daß tatsächlich jede monarchische Herrschaft von anderen Personen verwaltet wird. Und für den Fall, daß der Verwalter der Sohn des Monarchen ist und dieser ihm eine Teilhabe an der Macht gewährt, hört die Monarchie nicht auf, die

---

[31] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 1-2 (*CCL* 2: 1159-1161). Ich verweise auf meinen Kommentar in URÍBARRI 1996c.

[32] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 2,1-3 (*CCL* 2: 1160,1-1161,29); vgl. URÍBARRI 1996b und ALCOVER 2000. Bei der *praescriptio* handelt es sich um ein ‚technisches' Beweismittel, das Tertullian in seinem Werk *De praescriptione haereticorum* (*SC* 46) ausführlich entfaltet; es erlaubt, einen Disput mit Hilfe eines formalen Rekurses zu lösen, der ein Eingehen auf den spezifischen Inhalt der Angelegenheit unnötig macht.

[33] Ich stelle hier einige der Elemente zusammen, die ich ausführlicher in URÍBARRI 1996a, 153-207, dargelegt habe.

[34] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 3,1 (*CCL* 2: 1161,4-12).

[35] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 3,2 (*CCL* 2: 1161,12).

[36] „... praescribere monarchiam ideo, quia unius sit, eum, cuius sit, aut Filium non habere aut ipsum se sibi Filium fecisse aut monarchiam suam non per quos velit administrare": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 3,2 (*CCL* 2: 1161,18-1162,21; *FC* 34: 111; hier und im folgenden wird stets die Übersetzung von H.J. Sieben übernommen).

Herrschaft eines einzigen zu sein[37] – so verhielt es sich etwa in Rom beim doppelten Prinzipat.[38] Daß es sich um die Herrschaft eines einzigen handelt, hindert nicht daran, daß er seine Macht delegieren kann. Bei Gott ist es so, daß er seine Herrschaft mit Hilfe Tausender von Engeln ausübt (vgl. Dtn 7,10).[39] Wenn nun die Engel die Monarchie Gottes nicht zerstören, wie sollten es dann der Sohn und der Geist tun, die „die Substanz des Vaters so sehr mitbesitzen"?[40] Folglich ist das, worin die Zerstörung der Monarchie wirklich besteht, nicht ihre Verwaltung durch eine Reihe von Amtsträgern oder Hilfskräften, sondern die Einführung einer anderen, fremden Herrschaft:

> Denn von Zerstörung der Monarchie solltest du nur dann sprechen, wenn eine andere Herrschaft von spezieller Art und eigener Beschaffenheit und damit eine Rivalin auf den Plan tritt, wenn ein anderer Gott gegen den Schöpfer eingeführt wird, dann ist das schlecht. Wenn nach Leuten wie Valentin und Prodicus mehrere Götter eingeführt werden, dann geschieht das zur Zerstörung der Monarchie, denn es geschieht zur Vernichtung des Schöpfers.[41]

In unserem Fall dagegen wird in keiner Weise eine andere Herrschaft eingeführt. Der Vater übergibt die Macht an den Sohn.[42] Am Ende der Heilsgeschichte gibt der Sohn sie an den Vater zurück.[43] Dies vollzieht sich in der Weise, daß die Monarchie im Verlauf der gesamten Heilsökonomie ihre Beschaffenheit (*status*) nicht verändert:

> Wir sehen also: Der Sohn steht der Monarchie nicht im Wege, auch wenn sie heute beim Sohn ist; denn sie ist in ihrer Beschaffenheit beim Sohn und wird mit ihrer Beschaffenheit vom Sohn dem Vater übergeben werden.[44]

Überdies weist Tertullian hier bereits deutlich auf einen Aspekt hin, auf den er im folgenden noch mehr Nachdruck legen wird. Der Sohn geht aus der Substanz des

---

[37] Tertullian wendet hier eine Art von Beweismittel an, das durch die klassische Rhetorik typisiert worden war: das *exemplum*. Für eine detailliertere Darstellung vgl. LAUSBERG 1960 / 1990, v. a. § 410-426.

[38] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 3,3 (*CCL* 2: 1162,24-29). Septimius Severus (193-211) z. B. ernannte während seines Prinzipats seine beiden Söhne Caracalla und Geta zu Caesaren.

[39] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 3,4 (*CCL* 2: 1162,29-33). Hier hat der Schriftverweis die Funktion eines Autoritätsarguments (*auctoritas*); vgl. LAUSBERG 1960 / 1990, § 426.

[40] „... tam consortibus substantiae Patris": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 3,5 (*CCL* 2: 1162,36; *FC* 34: 113).

[41] „Eversio enim monarchiae illa est tibi intellegenda cum alia dominatio suae condicionis et proprii status ac per hoc aemula superducitur, cum alius Deus infertur adversus creatorem, tunc male; cum plures, secundum Valentinos et Prodicos: tunc in monarchiae eversionem, cum in creatoris destructionem." TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 3,6 (ed. SCARPAT 148-150 [Text z. T. verändert gegenüber *CCL* 2: 1162,41-46]; *FC* 34: 113).

[42] „... omnem a Patre consecutum potestatem ...": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 4,1 (*CCL* 2: 1162,2f.).

[43] TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 4,2 (*CCL* 2: 1162,6-1163,17).

[44] „Videmus igitur non obesse monarchiae Filium, etsi hodie apud Filium est, quia et in suo statu est apud Filium et cum suo statu restituetur Patri a Filio." TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 4,3 (*CCL* 2: 1163,17-20; *FC* 115).

Vaters hervor.[45] In diesem Fall zerbricht die göttliche Monarchie nicht. Durch den Hervorgang aus der eigenen Substanz des Vaters wird keineswegs irgendein anderes, konkurrierendes Prinzip, irgendein anderer, vom Vater verschiedener Ursprung eingeführt.

Interpretiert man nun die Grundbedeutung des Terminus und damit eine der Kraftlinien der Theologie des Afrikaners, so zielt die Rede von der göttlichen ‚Monarchie' grundlegend auf die Verteidigung eines einzigen Prinzips (ἀρχή), aus dem alles hervorgeht, die Schöpfung ebenso wie die anderen göttlichen Personen. In Tertullians Konzeption ist dieses einzige Prinzip der Vater. Demnach handelt es sich nicht um ein Prinzip, das isoliert oder in sich selbst eingeschlossen oder beziehungslos wäre oder unfähig, sich zu verschenken. Der Vater ist das einzige Prinzip, doch ein Prinzip, das radikal quellhaft ist und offen dafür, in der Zeugung des Sohnes sein eigenes Wesen, seine Substanz zu verschenken – und dies mit solcher Radikalität, daß die Unterschiedenheit zwischen Vater und Sohn schon in der Immanenz der Trinität Wirklichkeit ist.[46]

2.2.2 Existenz und Eigenschaften des Sohnes: *Adversus Praxean* 5-8[47]

Der Entwurf des Praxeas, demzufolge er den Vater und den Sohn miteinander identifiziert hatte,[48] zwang Tertullian dazu, alles, was den Sohn betrifft, nach einem aus der klassischen Rhetorik bekannten Schema zu erläutern:[49] ob er existiert (*an sit*; *Adversus Praxean* 5), wer er ist (*qui sit*; *Adversus Praxean* 6-7) und wie er ist (*quomodo sit*; *Adversus Praxean* 8).[50]

a) Hinsichtlich der ersten Frage versichert Tertullian, nachdem er die Möglichkeit aus dem Weg geräumt hat, daß man sich hier auf einen zweifelhaften (angeblichen) Schrifttext stützen könnte:[51]

---

[45] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 3,5 (*CCL* 2: 1162,36): „... tam consortibus substantiae Patris ..."; *Adversus Praxean* 4,1 (*CCL* 2: 1162,1f.): „Ceterum qui Filium non aliunde deduco sed de substantia Patris ..."

[46] Zu diesem speziellen Thema s. URÍBARRI 1999, v. a. 118-128.

[47] Auch hier fasse ich skizzenhaft einige Sachverhalte zusammen, die in URÍBARRI 1999, 107-144, ausführlicher entwickelt wurden.

[48] „Sed quia duos unum volunt esse ut idem Pater et Filius habeatur ...": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 5,1 (*CCL* 2: 1163,1f.).

[49] Vgl. QUINTILIAN, *Institutio oratoria* III 6,80 (ed. COUSIN II 182). Weitere Verweise in URÍBARRI 1995, 480, v. a. Anm. 100.

[50] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 5,1 (*CCL* 2: 1163,2f.).

[51] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 5,1 (*CCL* 2: 1163,7f.). An der genannten Stelle zitiert Tertullian aus einem Midrasch eine – möglicherweise christliche – Variante von Gen 1,1: „In principio Deus fecit sibi Filium". Zur Problematik von Gen 1,1 in *Adversus Praxean* vgl. URÍBARRI 1999, speziell 96-99. Wir finden die Text-Variante auch in anderen christlichen Schriften bezeugt (für ein Verzeichnis der einzelnen Stellen siehe URÍBARRI 1999, 126). Eine Auslegung von Gen 1,1 nach der gängigen Lesart bietet Tertullian in *Adversus Hermogenem* 19,2-20,5 (*SC* 439: 130,8-136,36).

> Denn vor allem war Gott allein, er selbst war sich Welt, Raum und alles. Er war aber allein, weil es neben ihm nichts anderes außerhalb gab. Indes, er war nicht einmal damals allein; er hatte bei sich nämlich die Vernunft, natürlich seine eigene, die er in sich hatte. Denn Gott ist vernünftig, und es gibt zunächst innerhalb seiner eine Vernunft, und auf diese Weise ist alles von ihm her. Diese Vernunft ist sein Denken.[52]

Dieser Text ist grundlegend für das Verständnis des Tenors von Tertullians Gedanken zur Trinität. Er beginnt damit, in aller Deutlichkeit festzustellen, daß Gott – der Gott, der alles ist – *allein* ist. Nichts existiert außerhalb seiner. In seiner Ewigkeit ist Gott ganz allein mit sich selbst. Wenn wir diese Aussagen aus der Perspektive des Monarchie-Gedankens interpretieren, so haben wir mit Gott als absolutem, unabhängigem, ewigem und einzigem Prinzip zu tun. Was sich uns in dieser Spekulation über Gott in seinem ewigen und absoluten Alleinsein nun aber auch zeigt, ist das ,Miteinander' oder, wenn ich eine aktuellere und zugleich traditionelle Kategorie heranziehen darf: die Communio. Tertullian vertritt die Meinung, daß dieses absolute und ewige Prinzip, das alles ist, nicht gänzlich allein ist. In seinem eigenen Inneren, in seiner eigenen Immanenz, keimt eine gewisse Zweiheit, ein Unterschieden-Sein, ein Miteinander – und zwar so, daß im Denken Tertullians im Blick auf den Vater wiederum das Merkmal der ursprünglichen Quellhaftigkeit hervortritt. Wenn die Existenz des Sohnes, hier als Vernunft (*ratio*) und Wort (*sermo*) verstanden, auf die Ewigkeit der trinitarischen Immanenz zurückgeht,[53] wird man sagen können, daß die Quellhaftigkeit des Vaters mit seinem Wesen deckungsgleich ist.[54] Die Quellhaftigkeit verleiht dem Vater eine Vorrangstellung, da seine radikale Offenheit, sich zu verschenken, wesenhaft mit seiner Vaterschaft in bezug auf den Sohn verbunden ist. Der Vater besitzt kein anderes Sein als jenes, die radikale Quelle des Sohnes zu sein.

b) Nachdem Tertullian die Existenz des Sohnes begründet hat, untersucht er, wer dieser Sohn ist (vgl. *Adversus Praxean* 6-7). Dies tut er anhand einer Reihe von Schrifttexten (Spr 8,22-30; Ps 44,2; 2,7; 109,3), die besonders die ,Logos-Theologen', zum Beispiel Justin, Theophilus von Antiochien oder Hippolyt, bereits herangezogen hatten, um die Zeugung des Sohnes darzulegen. Als Ergebnis seiner Exegese, mit deren Einzelheiten wir uns jetzt nicht aufhalten können, zieht Tertullian den Schluß, daß der Sohn eine „zweite Person" ist,[55] die aus dem Vater hervorgeht.

---

[52] „Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Ceterum ne tunc quidem solus; habebat enim se cum quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis enim Deus et ratio in<tra> ipsum prius et ita ab ipso omnia. Quae ratio sensus ipsius est." TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 5,2 (*CCL* 2: 1163,8-14; *FC* 34: 17).

[53] Siehe die entsprechende Auseinandersetzung mit dem Thema in URÍBARRI 1999.

[54] „Ante omnia ...": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 5,2 (*CCL* 2: 1163,8); „... alia me argumenta deducunt ab ipsa Dei dispositione qua fuit ante mundi constitutionem ad usque Filii generationem": *Adversus Praxean* 5,1 (*CCL* 2: 1168,6-8).

[55] „... secundam personam ...": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 6,1 (*CCL* 2: 1165,4). „Quaecumque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam et illi nomen Filii vindico et, dum Filium agnosco, secundum a Patre defendo": *Adversus Praxean* 7,9 (*CCL* 2: 1167,54-56).

Das ist die vollkommene Geburt des Wortes, indem es aus Gott hervorgeht. Gegründet wurde es von ihm zunächst zum Denken unter dem Namen Sophia – „der Herr gründete mich als Anfang der Wege" (Spr 8,22) – danach wurde es gezeugt zum Wirken – „als er den Himmel bereitete, war ich bei ihm" (Spr 8,27) – darauf machte es sich ihn zum Vater, es, das durch sein Hervorgehen aus ihm zu seinem Sohn geworden war, sein Erstgeborener (vgl. Kol 1,15), insofern er vor allem geboren war, und sein Eingeborener (vgl. Joh 1,18), insofern er allein aus Gott geboren war, im eigentlichen Sinn aus dem Schoß seines Herzens, gemäß dem auch der Vater bezeugt: „Es hat mein Herz ein gutes Wort von sich gegeben" (Ps 45,2; Ps 44,2 [*Vetus Latina*]).[56]

Ich lasse nun die ganze Diskussion über mögliche Phasen in der Zeugung des Logos beiseite.[57] Was ich jetzt vor Augen führen möchte, ist der Hervorgang aus dem Vater, aus des Vaters Schoß selbst. Tertullian sagt hier nicht ausdrücklich, daß der Logos aus der Substanz des Vaters sei, doch weist das, was an dieser Stelle mit anderen Worten tatsächlich ausgesagt wird, in dieselbe Richtung.

Diese Person, die aus dem Vater hervorgeht, der Sohn, ist in einer solchen Weise mit einer eigenen ‚Substanzhaftigkeit' begabt, daß er gegenüber dem Vater eine eigene Existenz besitzt:

„Folglich", sagst du, „gibst du zu, daß das aus Geist und Sophia und Vernunft bestehende Wort irgendwie eine Substanz ist?" – Selbstverständlich! Bist du denn dagegen, das Wort aufgrund dessen, daß ihm Substanz eignet, für eine wirklich existierende Sache zu halten, so daß es irgendwie als Sache und Person angesehen werden kann und so imstande ist, zu einem zweiten nach Gott geworden, eine Zweiheit zu bewirken, den Vater und den Sohn, Gott und das Wort?[58]

Tertullian verteidigt diese ‚Substanzhaftigkeit' gegen die Meinung des Praxeas. Dieser denkt, das Wort (*sermo*) sei als solches etwas, das nicht substanzhaft ist.[59] Für Tertullian steht fest, daß das Wort, das der Sohn ist, eine eigene Personalität hat, eine eigene Substanzialität und eine Fähigkeit, Verschiedenheit hervorzubringen und darzustellen.

Wenn wir nun diese Tertullianischen Überlegungen in andere Worte fassen, können wir sagen, daß die radikale Quellhaftigkeit des Vaters durch ihre eigene Dynamik und ihr eigenes Wesen eine Communio, eine Gemeinschaft, erzeugt, und zwar eine

---

56 „Haec est nativitas perfecta sermonis dum ex Deo procedit. Conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine sophiae – ‚Dominus condidit me initium viarum'–, dehinc generatus ad effectum – ‚cum pararet caelum, aderam illi' –, exinde eum Patrem sibi faciens, de quo procedendo Filius factus est, primogenitus ut ante omnia genitus, et unigenitus ut solus ex Deo genitus, proprie de vulva cordis ipsius secundum quod et Pater ipse testatur: ‚Eructavit cor meum sermonem optimum'": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 7,1 (*CCL* 2: 1165,3-11; *FC* 34: 123-125).

57 Für eine detaillierte Diskussion s. URÍBARRI 1999, 69-155.

58 „‚Ergo, inquis, das aliquam substantiam esse sermonem, spiritu et sophia et ratione constructam?' Plane. Non vis enim eum substantiuum habere in re per substantiae proprietatem, ut res et persona quaedam videri possit et ita capiat secundus a Deo constitutus duos efficere, Patrem et Filium, Deum et sermonem?": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 7,5 (*CCL* 2: 1166,27-32; *FC* 34: 127).

59 TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 7,6-9 (*CCL* 2: 1166,33-1167,56).

Gemeinschaft, die wirklich ist und auf der Unterschiedenheit des Sohnes vom Vater beruht: er geht aus dem Vater hervor, doch ist er weder der in den Sohn verwandelte Vater selbst (so die Anhänger des Praxeas) noch eine Art Verlängerung des Vaters durch Emanation (so die Gnostiker), sondern er hat eine Individualität erlangt, die ihm eigen ist und ‚personal'. Dem Beweis, daß es sich nicht um eine Emanation nach Art der Gnostiker handelt, ist *Adversus Praxean* 8 gewidmet.

c) Als Abschluß zur Erläuterung der eigenen Gestalt des Sohnes[60] muß Tertullian der Anschuldigung entgegentreten, die die Anhänger des Praxeas gegen ihn vorbringen: er sei in eine für die Gnostiker charakteristische Auffassung von der Hervorbringung hineingeraten. Der Hauptgesichtspunkt liegt darin, daß die eigene Existenz der Hervorbringung nach gnostischem Verständnis zu Abstand und Trennung vom Ursprung führt:

> Valentin scheidet und trennt seine Probolen (*sc.* Hervorbringungen) von ihrem Urheber und rückt sie so weit von ihm weg, daß ein Äon den Vater nicht mehr kennt. Er verlangt schließlich danach, ihn kennenzulernen, und vermag es nicht, ja er wird nahezu verschlungen und löst sich in die übrige Substanz auf.[61]

Doch im Fall der Hervorbringung des Sohnes ereignet sich nichts dergleichen. Der Sohn kennt den Willen des Vaters und verwirklicht ihn.[62] Außerdem ist die Beziehung zwischen beiden so, daß keine Art von Trennung vorkommt:

> Das Wort ist auch immer im Vater, wie es sagt: „Ich bin im Vater" (Joh 14,11), es ist immer beim Vater, wie geschrieben steht: „Und das Wort war bei Gott" (Joh 1,1), es ist niemals vom Vater getrennt oder anders als der Vater, denn: „Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30).[63] Das wird die der Wahrheit gemäße Probole (*sc.* Hervorbringung) sein, die Garantin der Einheit, in der wir sagen, der Sohn sei vom Vater hervorgegangen, aber nicht von ihm getrennt.[64]

---

60 Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 5,1 (*CCL* 2: 1163,3).

61 „Valentinus probolas suas discernit et separat ab auctore et ita longe ab eo ponit ut Aeon patrem nesciat. Denique desiderat nosse nec potest, immo et paene devoratur et dissolvitur in reliquam substantiam." TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 8,2 (ed. SCARPAT 160; vgl. *CCL* 2: 1167,11-14; *FC* 34: 131); vgl. auch *Adversus Praxean* 8,1 (*CCL* 2: 1167,3).

62 Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 8,3f. (*CCL* 2: 1167,14-19).

63 Sonderbarerweise beriefen sich die Anhänger des Praxeas auf Joh 10,30 und Joh 14,11 (vgl. oben Anm. 21), um die Identität zwischen Vater und Sohn zu verteidigen. Tertullian kommt in *Adversus Praxean* 21-25 auf diese Texte zurück. Die Ausrichtung der Exegese Tertullians ist nun aber nicht dieselbe wie die der Praxeas-Anhänger. Der Afrikaner zitiert die Schriftstellen, um zu beweisen, daß zwischen Vater und Sohn keine Trennung vorliegt; er behauptet also nicht die Identität zwischen Vater und Sohn, die von Praxeas und seinen Gefolgsleuten vertreten wurde.

64 „Sermo ergo in Patre semper, sicut dicit: ‚Ego in Patre', et apud Deum semper, sicut scriptum est: ‚Et sermo erat apud Deum', et numquam separatus a Patre aut alius a Patre quia: ‚Ego et Pater unum sumus.' Haec erit probola veritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus Filium a Patre sed non separatum." TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 8,4f. (ed. SCARPAT 160; vgl. *CCL* 2: 1167,21-26; vgl. *FC* 34: 131-133).

Wenn wir weiterhin versuchen, die Worte Tertullians in eine heute gebräuchlichere Sprache zu übersetzen, können wir schlußfolgernd sagen, daß Tertullian eine Zeugung des Sohnes verteidigt, die die trinitarische Communio wahrt, da sie keinerlei radikale Trennung zwischen dem Vater und dem Sohn hervorruft. Er behauptet also eine eigene Existenz des Sohnes, die in der Erzeugung derselben Substanz gründet (vgl. *Adversus Praxean* 8,5-7 mit den berühmten Beispielen von Sonne und Strahl, Quelle und Fluß, Wurzel und Schößling), so daß auf diese Weise die Einheit der Substanz aufrechterhalten bleibt, und damit die Einheit Gottes. Die Quellhaftigkeit als Kennzeichen des Vaters wird offenkundig:

> Nichts wird jedoch von seinem Ursprung losgerissen, von dem es seine Eigentümlichkeiten bezogen hat. So tut die Dreiheit, die vom Vater über aneinandergefügte und zusammenhängende Grade herkommt, der Monarchie keinen Eintrag und schützt die Beschaffenheit der Ökonomie.[65]

2.2.3 Bedeutung der eigenen Existenz und Unterschiedenheit (*alius*): *Adversus Praxean* 9-10

Zuletzt muß Tertullian die genaue Bedeutung der je eigenen Existenz bzw. Unterschiedenheit zwischen dem Vater und dem Sohn ausloten, mit der er sich befaßt. Es handelt sich, wie wir gesehen haben, nicht um Trennung, wohl aber um Unterscheidung.[66] Das Faktum der Zeugung impliziert als solches eine unterschiedliche Existenz, ein Unterschieden-Sein:

> So ist der Vater ein anderer als der Sohn, insofern er größer ist als der Sohn; insofern es ein anderer ist, der zeugt, und ein anderer, der gezeugt wird; insofern es ein anderer ist, der sendet, und ein anderer, der gesandt wird; insofern es ein anderer ist, der macht, und ein anderer, durch den gemacht wird.[67]

Die Zeugung gibt einer Art von Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn ihren Ursprung, die durch den Unterschied geprägt ist. Tertullian stützt sich auf die Vater-Sohn-Beziehung, die sich im Heilsgeschehen zeigt, um den Unterschied aufzuzeigen.

Außerdem kann man, von einer Betrachtung der Wortbedeutung her, nicht ohne weiteres ‚Vater' und ‚Sohn' miteinander identifizieren, da es sich dabei um korrelative

---

[65] „Nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et oikonomiae statum protegit": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 8,7 (*CCL* 2: 1168,44-47; *FC* 34: 135).

[66] „Ecce enim dico alium esse Patrem et alium Filium et alium Spiritum, – male accipit idiotes quisque aut perversus hoc dictum, quasi diversitatem sonet et ex diversitate separationem protendat Patris et Filii et Spiritus sancti": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 9,1 (*CCL* 2: 1168,3-7).

[67] „Sic et Pater alius a Filio dum Filio maior, dum alius qui generat, alius qui generatur, dum alius qui mittit, alius qui mittitur, dum alius qui facit, alius per quem fit": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 9,2 (*CCL* 2: 1168,15-18; *FC* 34: 137).

Termini handelt.[68] Vater und Sohn lassen sich nicht miteinander identifizieren. Es ist nicht möglich, gleichzeitig Vater zu sein und sein eigener Sohn, oder Sohn zu sein und gleichzeitig sein eigener Vater – dies widerspräche der Logik der Sprache,[69] die Gott selbst wahrt.[70] Wollte jemand das Gegenteil beweisen, so wäre er gehalten, dies ausdrücklich anhand der Heiligen Schrift zu tun.[71]

Somit steht fest, daß Vater und Sohn nicht miteinander identifiziert werden können, daß die Existenz des einen die des anderen erfordert, damit jeder von ihnen das sein kann, was er ist: ein Vater ist Vater, weil er einen Sohn hat, und ein Sohn ist Sohn, weil er einen Vater hat, der sich von ihm selbst unterscheidet. All dies wird unter dem Hinweis auf die Ungetrenntheit noch einmal festgestellt.[72]

2.3 Resümee

Tertullians Traktat *Adversus Praxean* ließen sich noch weit mehr Überlegungen und Nuancen abgewinnen. Mit den hier angesprochenen Aspekten konnten wir einige Grundzüge seiner Auffassung des trinitarischen Monotheismus hervorheben. Der zentrale Aspekt ist die Quellhaftigkeit des Vaters, die zumindest die folgenden Charakteristika aufweist:

1) Die Quellhaftigkeit des Vaters erweist sich als Garant der Einheit Gottes, da nur eine einzige Substanz Gottes vorkommt, die des Vaters. Deshalb bleibt die Einheit Gottes, die Monarchie oder der Monotheismus, auch dann ohne Abstriche erhalten, wenn die göttliche Substanz dem Sohn mitgeteilt wird.

2) Die Quellhaftigkeit des Vaters ist ferner Garant und Angelpunkt der Göttlichkeit des Sohnes. Da der Sohn aus der Substanz des Vaters hervorgeht, teilt er mit ihm dieselbe Seinsweise: die Göttlichkeit.

3) Schließlich ist die Quellhaftigkeit des Vaters der Ansatzpunkt, der es erlaubt, die Unterschiedenheit des Sohnes vom Vater zu belegen, da der Sohn ja wirklich aus dem Vater *hervorgeht* und als ‚zweite Person' eine substanzhafte Individualität erlangt.

Das heißt: wir stehen hier vor einer klaren Feststellung der Bedeutung des Vaters als Ursprung und Quelle des ganzen trinitarischen Lebens. Diese Sichtweise setzt einen stark monotheistischen Ansatz voraus und zugleich eine besondere Hervorhebung der Vorrangstellung des Vaters innerhalb der trinitarischen Hervorgänge. Doch dieser Ansatz ist durch eine radikale Öffnung auf die trinitarische Communio hin geprägt, eine Öffnung, die der Dynamik des Entwurfs selbst eingeschrieben ist.

[68] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 9,4-10,6 (*CCL* 2: 1169,24-1170,33).

[69] Die *fides vocabulorum*, vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 9,4 (*CCL* 2: 1169,25-29).

[70] „Quae instituit Deus, etiam ipse custodit." TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 10,3 (*CCL* 2: 1169,7f.).

[71] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 10,9-11,1 (*CCL* 2: 1170,51-8).

[72] Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 9,1 (*CCL* 2: 1168,3-7; Text s. o. Anm. 66); „... habens tamen Filium quanto individuum et inseparatum a Patre ...": TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 18,3 (*CCL* 2: 1184,22f.).

Die beiden Aspekte Einheit und Dreiheit werden von derselben Wurzel her und durch dieselbe Dynamik erklärt, ohne daß sie sich in irgendeiner Weise als miteinander konkurrierend erweisen würden. Doch in Tertullians Entwurf wird die göttliche Substanz letztlich mit dem Vater identifiziert, ein Aspekt, den die spätere Trinitätstheologie (vor allem die der Kappadokier) modifizieren wird, indem sie das Mysterium der Einheit und Dreiheit auf adäquatere Weise zu ergründen sucht. Betrachten wir nun andersartige Entwürfe, die demjenigen Tertullians zeitlich nahe stehen.

3. Arius

Innerhalb des vielgestaltigen Feldes des Arianismus[73] will ich mich nur auf einige Aussagen des Arius konzentrieren, die uns mit hinreichender Sicherheit überliefert worden sind, um sie mit dem Grundtenor des Tertullianischen Ansatzes zu vergleichen. In der Forschung wird seit einiger Zeit ein gewisser Zusammenhang zwischen der arianischen Polemik und den Problemen angenommen, mit denen die Theologie in der unmittelbar vorausgehenden Epoche konfrontiert war.[74] Arius hat den Scharfsinn, Fragen prägnant zusammenzufassen, die von den früheren theologischen Überlegungen bereits berührt worden waren. Mit ihm spitzt sich das Problem zu und zwingt zu einer umfassenden, lehramtlichen, offiziellen und definitiven Stellungnahme. Aus diesem Blickwinkel kann man die Position des Arius als eine Radikalisierung des Monarchianismus betrachten. Das heißt: eine der Leitlinien innerhalb der arianischen Theologie hat ihren Ursprung in der Annahme eines abgeschlossenen Monotheismus ohne offene Quellhaftigkeit des Vaters, also in den Antipoden der Hauptlinien von Tertullians trinitarischem Monotheismus. Um dies deutlich zu machen, werde ich, ausgehend von den Koordinaten der vorausgehenden Theologie, Arius' Standort bestimmen und anschließend einen Querschnitt seiner Theologie präsentieren.

3.1 Kontinuität mit der früheren Theologie

Arius von Alexandria bringt auf theologischem Gebiet nichts radikal und absolut Neues. Er hat die Fähigkeit, einige der Fragen, die die frühere Theologie ins Spiel gebracht hatte, aufzugreifen, auf den Punkt zu bringen und zuzuspitzen. Insbesondere können wir folgende Themen hervorheben, die bei Arius konzentriert erscheinen:

---

[73] Aus der sehr umfangreichen Literatur zum Arianismus können folgende Studien als beispielhaft gelten: ORTIZ DE URBINA 1969; SIMONETTI 1975; GRILLMEIER 1979 / 1990, 356-497; SIMONETTI 1991; SESBOÜÉ / WOLINSKI 1995, 187-221.

[74] Vgl. SIMONETTI 1971 (als Einleitungskapitel aufgenommen in SIMONETTI 1975, 3-22); GRILLMEIER 1979 / 1990, 300-355.

a) Der Subordinatianismus. Die frühere Theologie hatte eine Trinitätslehre unter der Vorherrschaft oder dem Vorrang des Vaters begründet. Die Frage, ob der Vater und der Sohn die gleiche göttliche Natur haben oder nicht, war also in der einen oder anderen Form schon latent vorhanden. Konkreter ging es darum, wie man nicht nur die Vorrangstellung des Vaters belegen könnte, sondern zugleich auch die Göttlichkeit des Sohnes, ohne die Vorrangstellung des Vaters oder den Monotheismus einzuschränken. Es gibt einen orthodoxen Subordinatianismus (nämlich den der großen vornizänischen Autoren) und einen anderen, heterodoxen, dem wir bei Arius begegnen.[75] Arius macht sich die Spannungen im Innern dieses etwas instabilen Gleichgewichts zunutze, um die Widersprüche offenzulegen, die dieses Gedankensystem aus der Sicht der hellenistischen Philosophie mit ihrer begrifflichen Kohärenz aufweist. Sein Eingreifen brachte es auf lange Sicht mit sich, daß man auf dieses inhaltlich reiche Gleichgewicht verzichtete, um neue Wege zu beschreiten.

b) Drei Hypostasen. Die früheren alexandrinischen Theologen (Origenes, Dionysius von Alexandria) vertraten die Theologie der drei Hypostasen: Vater, Sohn und Heiliger Geist seien jeweils eine Hypostase. Dieser Theologie gelang es nicht, in einer für die Zeitgenossen überzeugenden Weise den Grund der Einheit zwischen den Hypostasen zu verdeutlichen – es konnte nicht verhindert werden, daß einige Theologen argwöhnten, der Monotheismus sei in Zweifel gezogen worden.

c) Monade und Monotheismus. Aus den eben genannten Gründen erscheint mit Arius, wenn auch in veränderter Terminologie, aufs neue der Hintergrund der patripassianischen Streitfrage: ob nämlich der Monotheismus nicht jegliche Teilhabe an der wahren Göttlichkeit ausschließt. Auf die Fahne seiner Lehre schreibt Arius zwar nicht den Begriff ‚Monarchie' (μοναρχία), aber durchaus ähnliche Begriffe und solche, die mit diesem in Verbindung stehen. Gott ist die absolute ‚Monade' (μονάς), die keine Teilhabe zuläßt, oder der schlechthin einzige ohne Anfang (ἄναρχος μονώτατος).[76] Aus diesen Gründen ist eines der am meisten erörterten Themen gerade die Zeugung des Sohnes: ob sie ewig ist, ob sie eine Konsubstanzialität impliziert et cetera. Dieses Problem war sowohl von Hippolyt (*Contra Noetum* 10-11)[77] wie auch von Tertullian (*Adversus Praxean* 5-8) bereits intensiv zur Sprache gebracht worden.

d) Die Zeugung des Sohnes und die Verse 8,22-23 im Buch der Sprichwörter. Schließlich ist einer der Punkte, an denen sich die Polemik entzündet, die Auslegung der Verse 8,22-23 im Buch der Sprichwörter. In diesem Text, so versteht man ihn jedenfalls, wird deutlich von der Zeugung des Sohnes gesprochen; die frühere Theologie hat den Text in diesem Sinn behandelt.[78] Nach Arius und seinen Gefolgsleuten, die den Text im Literalsinn auffassen, kann hier nicht von einer Zeugung (γέννησις) die

---

[75] Dies ist die große These von W. Marcus (MARCUS 1963).

[76] So das *Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Genossen an Alexander von Alexandrien = Urkunde* 6, hier 6,4 (ed. OPITZ III/1: 13,8).

[77] HIPPOLYT, *Contra Noetum* 10-12 (ed. SIMONETTI 170-174; vgl. Übersetzung SIEBEN, *FC* 34: 286-293). Für eine Analyse s. URÍBARRI 1999, 59-66.

[78] Vgl. SIMONETTI 1965b.

Rede sein, wenn von einer ‚Erschaffung' (κτίσμα) oder ‚Herstellung' (ποίημα) des Sohnes durch den Vater gesprochen wird.[79] Von daher komme es, daß er an der Seite der Geschöpfe bleibe.

3.2 Eine Lektüre der Aussagen des Arius vor ihrem monarchianischen Hintergrund

Ich möchte nun die Aussagen, aus denen Arius' Position hervorgeht, einer Durchsicht unterziehen. Dies soll unter der Rücksicht geschehen, daß es sich letztlich um eine Zuspitzung des früheren Monarchianismus handelt, mit dem sich diese Position in Kontinuität befinden dürfte. Ich möchte einige seiner grundlegenden Feststellungen Revue passieren lassen, die gut den Tenor seiner Theologie einfangen.

3.2.1 Zum Monotheismus

> Gott ... ist der schlechthin einzige ohne Anfang (ἄναρχος).[80]

Das zentrale Problem hat seine Wurzeln in Arius' Deutung des Monotheismus: in seinem Verständnis Gottes als einer Monade (μονάς).[81] Diese Monade hat folgende Charakteristika: sie ist ewig und einzig, sie kann nicht gleichzeitig mit der Dyade existieren (wobei ‚Dyade' hier die Zweiheit bedeutet, die Zahl Zwei im Gegensatz zur Eins); sie ist Ursprung, ohne einen Ursprung zu haben; sie läßt nichts aus sich entstehen, sondern alles aus dem Nichts. Das heißt: Arius geht von einem radikalen Monotheismus aus, der jegliche Möglichkeit der Partizipation ausschließt. Diese würde eine Teilung der göttlichen Substanz voraussetzen, die aber ist einfach:

> Wenn manche das „aus Ihm" oder „aus seinem Schoß" (Ps 109,3) oder das „ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen" (Joh 8,42) in dem Sinn verstehen, daß der Sohn Teil und Emanation des wesensgleichen Vaters ist, so wird der Vater nach ihnen zusammengesetzt, teilbar, veränderlich und Körper sein müssen; und der Körperlose wird all dem unterworfen sein, was ihnen zufolge natürlicherweise im Körper geschieht.[82]

Deshalb kann der Sohn weder aus der Substanz des Vaters hervorgehen noch an der Substanz des Vaters Anteil haben:

> Der Sohn ist weder ungezeugt noch in irgendeiner Weise ein Teil eines Ungezeugten noch aus irgendeiner vorliegenden Substanz geworden, sondern er entstand nach Gottes Willen

---

[79] In der Fassung der Septuaginta erscheinen „er schuf" (ἔκτισεν) (V. 22) und „er verfertigte" (ἐθεμελίωσεν) (V. 23).

[80] *Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Genossen an Alexander von Alexandrien* = *Urkunde* 6, hier 6,4 (ed. OPITZ III/1: 13,8).

[81] Vgl. ebd. = *Urkunde* 6, hier 6,4 (ed. OPITZ III/1: 13,12).

[82] Ebd. = *Urkunde* 6, hier 6,5 (ed. OPITZ III/1: 13,17-20).

und Ratschluß vor der Zeit und vor allen Zeiträumen als vollkommener Gott, als der Eingeborene und Unveränderliche ...[83]

So ist der Sohn nach Arius' Vorstellung eine aus dem Nichts geschaffene Kreatur (wie alles übrige, was überhaupt existiert, außer Gott): „wir werden verfolgt, ... weil wir gesagt haben: ‚Er ist aus dem Nichts.'"[84]

Arius vertritt die Ansicht, daß jegliche andere Option dem Monotheismus widersprechen würde. Deutlich sagt Arius, daß der Sohn in bezug auf den Vater von anderer Art (ξένος) ist: „Der Vater ist dem Sohn gegenüber von anderer Art, was das Wesen betrifft, weil er ja ohne Anfang ist (ἄναρχος)."[85] Aus demselben Grund existiert der Sohn nicht seit Ewigkeit und hat die Ewigkeit nicht mit dem Vater gemeinsam: „Ohne Anfang (ἀνάρχως) existiert Gott vor dem Sohn."[86]

Es gab vor der Schöpfung eine Zeit, in der der Sohn nicht existierte: „Und bevor er gezeugt oder geschaffen oder bestimmt oder gegründet wurde (vgl. Spr 8,22), war er nicht, denn er war nicht ungezeugt."[87] Sagt man das Gegenteil, impliziert dies nach Arius, daß man die Existenz von Zweien behauptet, die keinen Anfang und Ursprung haben. Es ist aber das Wesensmerkmal Gottes, ohne Anfang und Ursprung (ἄναρχος) zu sein; und dies erfordert absolute Exklusivität (μονώτατος). Da der Sohn nun einen Anfang hat, kann er nicht mit dem Vater verglichen oder mit ihm auf eine Stufe gestellt werden: „Wir werden verfolgt, weil wir gesagt haben: ‚Der Sohn hat einen Anfang, Gott dagegen ist anfanglos.'"[88] Daher kommt es, daß der Vater auch nicht seit Ewigkeit Vater ist, sondern erst von dem Augenblick an, in dem er dem Sohn das Sein verleiht (das heißt: ihn aus dem Nichts erschafft): „Gott ist nicht immer Vater gewesen, sondern es gab eine Zeit, in der Gott allein war und noch nicht Vater. Später aber ist er auch Vater geworden."[89]

Deswegen ist der Sohn ein herausragendes Geschöpf, das selbst an der Schöpfung mitwirkt. Doch er läßt sich nicht ohne weiteres mit dem Logos Gottes, dem Logos in Gott, identifizieren:

Er ist dem Vater dem Wesen nach nicht gleich und nicht der wahre naturgemäße Logos des Vaters oder seine wahre Weisheit, vielmehr ist er eines seiner Werke und Geschöpfe: mißbräuchlich (wird er) ‚Logos' und ‚Weisheit' (genannt), da er ja selbst kraft des Wortes

---

[83] *Brief des Arius an Eusebius von Nikomedien* (nach THEODORET VON CYRUS, *Historia ecclesiastica* I 5) = *Urkunde* 1; hier 1,4 (ed. OPITZ III/1: 2,10-3,3; Übersetzung nach *BKV* 51: 26f.).

[84] *Brief des Arius an Eusebius von Nikomedien = Urkunde* 1; hier 1,5 (ed. OPITZ III/1: 3,5; Übersetzung verändert gegenüber *BKV* 51: 27).

[85] ARIUS, apud ATHANASIUS, *De synodis* 15,3 (ed. OPITZ II/1: 242,27; vgl. *PG* 26: 708A).

[86] *Brief des Arius an Eusebius von Nikomedien = Urkunde* 1; hier 1,3 (ed. OPITZ III/1: 2,6; vgl. *BKV* 51: 26).

[87] Ebd. = *Urkunde* 1; hier 1,5 (ed. OPITZ III/1: 3,3f.; vgl. *BKV* 51: 27).

[88] Ebd. = *Urkunde* 1; hier 1,5 (ed. OPITZ III/1: 3,4; vgl. *BKV* 51: 27).

[89] ARIUS, *Thalia*; apud ATHANASIUS, *Oratio I contra Arianos* 5,2 (ed. SAVVIDIS / METZLER 114,11f.; vgl. *PG* 26: 21A).

existiert, das Gott eigen ist, und kraft der Weisheit, die in Gott wohnt, kraft derer Gott alle Dinge und auch ihn selbst machte.[90]

Der Sohn hat Anteil an diesem Logos, aber er ist nicht der Logos selbst. Der Sohn gehört der Sphäre des Geschaffenen an und wird deswegen nicht als göttlich anerkannt. Verneint wird – mit einem Schlag – *seine Göttlichkeit*, *seine Zeugung aus der Substanz oder dem Schoß des Vaters*, *sein mit dem Vater gemeinsamer Besitz der Ewigkeit und derselben Substanz*. Wie wir sahen, waren alle diese Elemente bei Tertullian an sein Verständnis des Vaters als ‚Quelle' gebunden, welches Arius radikal ausschließt, indem er einen in sich abgeschlossenen Monotheismus errichtet, der Gott von allem übrigen isoliert.

3.2.2 Konsequenzen für die menschliche und göttliche Natur Christi

... Kreatur und Geschöpf ist der Sohn.[91]

Nimmt man an, daß der Sohn nicht Gott von Gott ist und nicht eines Wesens mit dem Vater, erhebt sich eine Reihe weiterer Fragen: Wie kann ein Mittler, der nicht im eigentlichen Sinn Gott selbst ist, uns retten? Was geschieht in der Inkarnation des Wortes: wer wird inkarniert? Was ereignet sich in der Auferstehung und im Verlauf des Lebens Christi? Vereinigt sich der Logos (im arianischen Sinn) mit einer menschlichen Seele oder nur mit einem Körper?[92]

Da die arianische Christologie nicht die Göttlichkeit Christi behauptet, beruht die Lösung, für die sie optiert, auf dem Verständnis, daß die Göttlichkeit Christus durch Gnade gewährt wird, genauer: als Belohnung für seine Fortschritte im moralischen Sinn. Arius sagt, „daß der Logos nicht wahrer Gott ist. Wenn man ihn ‚Gott' nennt, nennt man ihn dennoch nicht ‚wahrer Gott', sondern dank der Teilhabe ..."[93]

Aus genau diesem Grund hätte Christus die Möglichkeit gehabt, moralisch gut oder schlecht zu handeln. Dies wird in anderen Worten auch in der Frage ausgedrückt, ob der Logos veränderlich war oder unveränderlich. Das heißt: ob er sich moralisch bewähren mußte und ob diese Bewährung eine spätere Veränderung in seiner ontologischen Verfaßtheit mit sich bringen konnte. Arius war dieser Meinung, wie sich anhand jener Schlußabschnitte zeigt, die in der Art von ergänzenden Erläuterungen in Verbindung mit dem Glaubensbekenntnis von Nizäa erscheinen.[94] Im Laufe seines Lebens gibt Christus Proben so vorzüglicher Eigenschaften und eines solchen Gehorsams gegenüber Gott, daß er als Belohnung die Auferstehung und die Gött-

---

[90] *Brief Alexanders von Alexandrien an alle Bischöfe = Urkunde* 4b, hier 4b,7 (ed. OPITZ III/1: 7,21-8,2).

[91] *Brief Alexanders von Alexandrien an alle Bischöfe = Urkunde* 4b, hier 4b,7 (ed. OPITZ III/1: 7,21).

[92] Zu diesem Thema vgl. GRILLMEIER 1979 / 1990, 374f.

[93] ARIUS, apud ATHANASIUS, *Oratio I contra Arianos* 6,1 (*PG* 26: 21D-24A; ed. SAVVIDIS / METZLER 115,1).

[94] Vgl. DENZINGER / HÜNERMANN, Nr. 126.

lichkeit empfängt. Es ist nicht schwierig, Schriftstellen zu finden, die für diese Position sprechen können. Dort wird auf der Unvollkommenheit Christi insistiert (vgl. z. B. Mk 13,32), auf seiner Entwicklung (Lk 2,52) und auf dem Handeln des Vaters in der Auferstehung (Apg 2,24), gedacht als Belohnung. Wie man sieht, ist das im strengeren Sinn christologische Problem, das sich hier stellt, eine Folge von Arius' enger Auffassung des Monotheismus.

3.3 Ist Gott alleiniger Anfang (μόναρχος) oder anfanglos (ἄναρχος)?

Bereits an diesem Punkt können wir, ausgehend von dem, was wir gesehen haben, eine dogmatische Bewertung vornehmen und einen gewissen Ertrag formulieren. Einer der Hauptfehler des Arius beruht auf seiner Auffassung des Monotheismus, die vom anfanglosen Gott (θεός ἄναρχος) ausgeht. Nach Arius hat Gott keinen Anfang. Er ist ein radikaler Ursprung, der selbst keinen Ursprung hat, der ungezeugt und einzig ist. Dieser Aspekt verursacht als solcher kein Problem. Das göttliche Ungezeugtsein (ἀγεννησία), sein ursprungs- und quellhafter Charakter, sind ein Gemeinplatz im christlichen Monotheismus, den die vornizänische Tradition unmittelbar vom Vater aussagt. Arius hat nun aber nicht erfaßt, daß es sich um ein Prinzip handelt, das *Teilhabe* erlaubt. Und hier läßt sich, in all seiner Intensität und seinen Konsequenzen, der Unterschied zur Tertullianischen und kirchlichen Auffassung der göttlichen Monarchie und der göttlichen Monade wahrnehmen. Der göttlichen Monarchie entsprechend ist Gott der Anfang (ἀρχή) von allem. Das hindert freilich nicht, daß er seine Substanz in einer besonderen Weise mit dem Sohn und dem Geist gemeinsam hat. Es verlangt nur die quellhafte Vorrangstellung des Vaters, nicht das absolute Alleinsein (μονώτατος) und Isoliertsein des Vaters. Die Teilhabe anderer Personen an der göttlichen Substanz zerreißt nicht die Einheit. Die trinitarische Communio verstößt nicht gegen die göttliche Einheit. Genau das stellt Arius in Abrede, wenn er sich in der Vorstellung von der ‚göttlichen Anarchie' häuslich einrichtet.

Die Monarchie widerspricht nicht wie die Anarchie der ewigen Zeugung des Sohnes und nicht der Wesensgleichheit. Sie erfordert eine quellhafte Vorrangstellung des Vaters, die jedoch weder in Alleinsein noch in einer zeitlichen Vorrangstellung ihren Ausdruck finden muß. Die Monarchie erlaubt, gleichzeitig die Vaterschaft und die Göttlichkeit zu denken, und so qualifiziert sie Gott als den, der von seinem Wesen her Gabe seiner selbst ist.

4. Paul von Samosata

4.1 Der Entwurf

Die Erforschung der Theologie des Paul von Samosata erweist sich aus unterschiedlichen Gründen als nicht einfach.[95] Zunächst ist nicht klar, bis zu welchem Punkt er tatsächlich eine vollständige Theologie ausarbeitete – oder zumindest eine ausreichend entwickelte Christologie, die mit einer Gotteslehre in schlüssiger Verbindung steht. Die Quellen erwähnen von ihm kein Werk. Auch wenn unsere Informationen lückenhaft sind, ist es bei unserem derzeitigen Kenntnisstand naheliegend zu vermuten, daß Paul von Samosata kein theologisches Werk von nennenswertem Umfang verfaßt hat. Wir müssen vielmehr annehmen, daß er seine theologische Position grundsätzlich in seinen Predigten, in seinen Katechesen, Gesprächen und bei anderen Gelegenheiten dieser Art formuliert hat. Alles deutet darauf hin, daß wir es mit einem Mann zu tun haben, der weder durch seine Art der Spekulation noch durch einen großen Hang zur Systematik hervorragt. Das heißt: Paul von Samosata mag in seinem Denken mit einer Reihe von zentralen theologischen Themen befaßt gewesen sein, darunter besonders mit der Menschheit Christi und folglich der angemessenen Weise, seine Inkarnation und Geburt zu verstehen, möglicherweise auch mit der göttlichen Einheit.

Dennoch scheinen wir es durchaus mit einem Mann von großen Fähigkeiten zu tun zu haben. Auch wenn man nicht allen Informationen des Eusebius Glauben schenkt, dessen Hang zur Polemik zu einiger Vorsicht zwingt, und auch nicht den späteren Nachrichten über sein Verhältnis mit Zenobia – es entsteht der Eindruck, daß Paul von Samosata ein Politiker im übelsten Sinn des Wortes war: gewandt und aalglatt, jemand, den man als sophistisch und gerissen bezeichnen könnte. Jedenfalls besteht kein Zweifel daran, daß er es fertigbrachte, bei allen Ermittlungen, die während der ersten Synode von Antiochia (264) gegen ihn durchgeführt wurden, glänzend abzuschneiden. Es gelang ihm sogar, Firmilian von seinem guten Willen und seiner Bereitschaft, sich zu ändern, zu überzeugen.[96] Nach Eusebius vermochte nur ein anderer vollendeter Redner, der Presbyter Malchion, der der Leiter einer Rhetorikschule und ein Experte in den hier gefragten Arten der Rede war, den häretischen Charakter der Lehren Pauls von Samosata ans Licht zu bringen.[97] Nach meiner Einschätzung findet die Arbeit der Stenographen,[98] die in den Diskussionen über die Fragmente so erschöpfend behandelt wurde, hier, abgesehen von der Parallele zum Dialog des Origenes mit Herakleides, eine logische Erklärung. Es war in höchstem

---

[95] Die ‚klassischen' Untersuchungen hierzu sind: LOOFS 1924; BARDY 1929; DE RIEDMATTEN 1952. Über die Forschungsgeschichte informiert PERRONE 1992.
[96] Vgl. EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* VII 30,4 (*GCS.NF* 6/2: 706,17-24).
[97] Vgl. EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* VII 29,2 (*GCS.NF* 6/2: 704,10-18).
[98] Vgl. EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* VII 29,2 (*GCS.NF* 6/2: 704,15f.).

Maß angebracht, den Dialogverlauf schriftlich festzuhalten, um zu verhindern, daß der Mann aus Samosata, glatt und geschickt wie kaum ein anderer, ein weiteres Mal mit einem kleinen Geplänkel davonkäme, wie es vier Jahre zuvor in etwa geschehen sein mag, was das lange Andauern der Debatten und die Nachforschungen hinsichtlich der Theologie des Paul von Samosata erkennen lassen.

Zweitens: Informationen über die Theologie des Paul von Samosata besitzen wir nur durch Vermittlung anderer Autoren, die darüber hinaus in der Mehrzahl aus einer von Paul ziemlich weit entfernten Epoche stammen und diese Informationen nicht ohne eigene Interessen verwerten.[99] Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß es eine breite polemische Auseinandersetzung um den Wert der vorliegenden Informationen gab. Trotz alledem setzt sich heute eine im wesentlichen positive Bewertung der vorhandenen Fragmente durch.[100]

So haben wir es, wenn wir daran gehen, den Entwurf des Paul von Samosata zum Monotheismus zu untersuchen, nicht mit Quellen aus erster Hand zu tun. Man kann versuchen, ihn eingehender zu erforschen, indem man die folgenden Elemente miteinander verknüpft: a) eine Analyse der Informationen des Eusebius, die zwar heikel sind, aber von der Forschung nicht in Zweifel gezogen wurden; b) einen Versuch, das Verständnis zu rekonstruieren, das er von der Substanzialität und Unterschiedenheit des Logos gegenüber dem Vater hat – hier wird uns indirekt der Brief des Hymenaeus von Jerusalem oder der sechs Bischöfe helfen können, als Kontrast nämlich, wie auch verstreute Auskünfte der verschiedenen Fragmente; c) die Erwägung, welche Bedeutung die Verurteilung des *homooúsios* auf der Synode von Antiochia von 268 hatte. Ich werde diese drei Punkte nacheinander kurz behandeln.

[99] Als Hauptquellen können betrachtet werden: 1) der Bericht des Eusebius in *Historia ecclesiastica* VII 27-30 (*GCS.NF* 6/2: 702-714); 2) die Fragmente. Deren beste und jüngste Edition ist DE RIEDMATTEN 1952, 135-158. (Ich werde, wie allgemein üblich, nach dieser Edition zitieren.) Die Numerierung der Fragmente stimmt grundsätzlich mit der von BARDY 1929 überein. Auch F. Loofs legte Wert darauf, seiner Untersuchung eine Edition der Fragmente beizugeben (LOOFS 1924, 323-339). Allerdings stimmen weder seine Numerierung noch seine Auswahl mit denen bei de Riedmatten und Bardy überein. Diese Arbeiten gehen über LAWLOR 1918 hinaus. Zahlreiche philologische Beobachtungen bietet, neben einer theologischen Gesamtinterpretation, SCHEIDWEILER 1955. Scheidweiler folgt der Edition von Loofs und will den Fragmenten die Rede an Sabinus hinzufügen, deren Echtheit schon von A. von Harnack (VON HARNACK 1924) verteidigt und in seinem *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (VON HARNACK 1931, 726f., v. a. Anm. 2) aufrechterhalten worden war und die heute im allgemeinen eher abgelehnt wird. Der Vorschlag von DECLERCK 1984 hat keine Zustimmung erfahren. Vgl. dazu GRILLMEIER 1990. Weitere Hauptquellen: 3) der als ‚Brief des Hymenaeus' bezeichnete Text, abgedruckt in BARDY 1929, 13-19; er liefert uns eine indirekte und gleichsam kontrastierende Auskunft; 4) die Texte, die sich auf das *homooúsios* beziehen (von ihnen wird weiter unten die Rede sein).

[100] Vgl. SIMONETTI 1988, SIMONETTI 1986 und STEAD 1993, die RICHARD 1959 und HÜBNER 1979 von Grund aus widerlegen.

4.2 Der Monotheismus des Paul von Samosata

4.2.1 Die Auskünfte des Eusebius

Was Eusebius uns über die Theologie des Paul von Samosata sagt, ist sehr knapp:

> Da dieser niedrige und unwürdige Anschauungen über Christus hatte und im Gegensatz zur kirchlichen Lehre behauptete, er (*sc.* Christus) sei seiner Natur nach ein gewöhnlicher Mensch gewesen ...[101]

> Er will nämlich nicht mit uns bekennen, daß der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen ist ...[102]

> ... und nicht zuletzt (*sc.* die Passage), wo er sagt, daß Jesus Christus von unten sei ...[103]

Die Auskunft des Eusebius stimmt inhaltlich mit den theologischen Grundlinien überein, die uns die Fragmente bieten. Im ersten Satz bekräftigt er, daß Christus Mensch war, und zwar im Sinn eines Besitzes der menschlichen Natur, der nichts Außerordentliches an sich hat. Dies läßt sich als eine Verneinung der Inkarnation des Logos verstehen. Maria brachte nicht den Logos zur Welt, sondern einen Menschen.[104] Deshalb wäre das Subjekt der Inkarnation wohl nicht der Logos gewesen. Der zweite und der dritte Satz weisen in dieselbe Richtung. Paul von Samosata hat offenbar eine Deszendenz-Christologie abgelehnt, nach der der Sohn Gottes, der vom Himmel herabsteigt, Subjekt der Inkarnation ist. Im Gegenteil: bei Paul von Samosata stammt Jesus Christus nicht von oben, sondern von unten.[105]

Es ist schwierig, aus diesen Texten weitreichende Konsequenzen im Hinblick auf den Monotheismus zu ziehen. Selbstverständlich wird hier keine Quellhaftigkeit des Vaters behauptet, die durch seinen Sohn bzw. den Logos offen wäre für die Inkarnation. Jedenfalls scheint sich eine gewisser Kluft zwischen der Christologie – zumindest der Inkarnation – und dem göttlichen, trinitarischen Bereich abzuzeichnen – ein Wesenszug des Adoptianismus.

4.2.2 Substanzialität und Unterschiedenheit des Logos gegenüber dem Vater

Auch in den Fragmenten finden wir keine direkte Auskunft über die Substanzialität und eigene Identität des Logos. Dennoch läßt sich folgendes erschließen:

---

[101] EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* VII 27,2 (*GCS* Eusebius II/2: 702,4-6); Übersetzung nach HAEUSER / GÄRTNER 346.

[102] EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* VII 30,11 (*GCS* Eusebius II/2: 710,16f.); Übersetzung nach HAEUSER / GÄRTNER 349.

[103] EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* VII 30,11 (*GCS* Eusebius II/2: 710,19f.); vgl. Übersetzung HAEUSER / GÄRTNER 349.

[104] Vgl. auch PAUL VON SAMOSATA, frr. 1; 4; 10 (DE RIEDMATTEN 1952, 136 und 138).

[105] Einen sehr ähnlichen Tenor hat PAUL VON SAMOSATA, fr. 26 (DE RIEDMATTEN 1952, 153).

a) Aus dem Brief des Hymenaeus ist ein hinreichend deutliches Insistieren auf dem Monotheismus abzuleiten: Gott wird als der dargestellt, der ohne Anfang ist (ἄναρχος), als der Ursprungslose und Ungezeugte (ἀγέννητος, vgl. § 2).[106] Das ist ein grundlegender Aspekt des christlichen Glaubens jener Zeit und ein Punkt, in dem durchaus Übereinstimmung mit Paul von Samosata geherrscht haben kann. Aber Gott wird offenbart durch den Sohn (§ 2), der gezeugt worden ist. Dieser Sohn wird ‚Weisheit' (σοφία) und ‚Wort' (λόγος) genannt (§ 2); von ihm sagt man, daß er eine eigene Substanz (οὐσία und ὑπόστασις) besitzt, von der ganz klar die Göttlichkeit ausgesagt wird (§ 2) – eine Göttlichkeit, die der Erschaffung der Welt vorausgeht (§ 3). Der Sohn ist Mittler der Schöpfung und – in der Geschichte – Mittler des Heils, wobei er seine Göttlichkeit behält (§ 6-7). Festgestellt wird die volle Göttlichkeit des Inkarnierten schon vor der Inkarnation (§ 8-9).

Der Brief des Hymenaeus beansprucht nichts anderes, als den gemeinsamen katholischen Glauben darzulegen (§ 1). Dennoch lassen sich einige Hervorhebungen beobachten, die gegen die Doktrin des Mannes aus Samosata gerichtet sind. Für unsere gegenwärtige Frage muß man die der Inkarnation vorausgehende Göttlichkeit des Logos betonen, die mit seiner Zeugung verbunden ist, und vor allem seine Substanzialität (οὐσία und ὑπόστασις). Dies liefert uns eine erste Spur für die Durchsicht der Texte.

b) Diese Spur wird in den Fragmenten hinreichend bestätigt. Keineswegs will Paul von Samosata etwas von einer Substanzialität der Sophia (σοφία ist der Terminus, den er bevorzugt) oder des Logos wissen. Die Vereinigung von zwei Substanzen (οὐσίαι) in der Inkarnation ergäbe eine nicht zu akzeptierende Zusammensetzung.[107] Mehr noch: substanzial wäre nur das *Ergebnis* der Inkarnation, Jesus Christus,[108] denn anderenfalls hätte man es mit zwei ‚Söhnen' zu tun.[109] Der Logos wäre nicht substanzial; allerdings sagt Paul von Samosata auch nicht ausdrücklich, daß er nur eine Kraft (δύναμις) sei,[110] wenngleich seine Ausführungen meist in diesem Sinn verstanden werden. So hätte er nun ohne Substanzialität auch keine wahre Unterschiedenheit. In den Fragmenten haben wir nicht genug Hinweise, um herauszufinden, wie Paul von Samosata die Zeugung des Logos auffaßte, auf die er sich gelegentlich bezieht.[111] Wie wir beim dritten Punkt sehen werden, deutet alles auf die Ablehnung einer echten Quellhaftigkeit des Vaters hin, die imstande ist, eine substanziale Unterschiedenheit hervorzubringen, die nicht die göttliche Einheit zerreißt, das heißt: die trinitarische Communio.

---

[106] Die Ziffern beziehen sich auf die Paragraphen des Briefs von Hymenaeus oder den sechs Bischöfen nach der Edition in BARDY 1929, 13-19.

[107] Vgl. v. a. PAUL VON SAMOSATA, frr. 25; 24; 22 (DE RIEDMATTEN 1952, 149f. und 147); außerdem 14; 14a; 29; 33; 35; 36 (DE RIEDMATTEN 1952, 141; 154-157).

[108] So die Auslegung von PAUL VON SAMOSATA, fr. 37 (DE RIEDMATTEN 1952, 158) in DE NAVASCUÉS 1999. Dieses Fragment ist eine wahre Crux für die Interpreten, vgl. z. B. LOOFS 1924, 205-211.

[109] Vgl. PAUL VON SAMOSATA, fr. 17; 22 (DE RIEDMATTEN 1952, 144; 147).

[110] M. Simonetti macht darauf aufmerksam (SIMONETTI 1988, 208), deutet den Logos aber selbst ausdrücklich in der genannten Weise in SIMONETTI 1996, 657.

[111] Vgl. PAUL VON SAMOSATA, fr. 18 (DE RIEDMATTEN 1952, 145).

4.2.3 Die Bedeutung des *homooúsios* bei Paul von Samosata

Die heutige Kritik ist offenbar bereit zu glauben, daß es auf der Synode von Antiochia (268) zu einer gewissen Verurteilung des *homooúsios* kam, die im Jahr 358/359 von den Homoiousianern angeführt wird.[112] Der Hauptgrund liegt darin, daß die Anhänger des *homooúsios* diese Angabe, die von Athanasius,[113] Basilius[114] und Hilarius[115] bezeugt wird, nicht anzweifeln können. Zudem stimmen diese Angaben mit dem Bericht von Epiphanius[116] gut überein. Die Kritik ist sich einig, daß sie der Nachricht des Hilarius den größten Wert beimißt. Nach seiner Sicht der Dinge hätte die Zurückweisung des samosatenischen *homooúsios* durch die Väter der Synode damit zu tun gehabt, daß sie den Terminus im Sinn einer Einheit der Substanz interpretierten – eine Interpretation, die aus dem Vater jemanden macht, der absolut allein ist, was zur Folge hat, daß die personalen Unterschiede aufgehoben und Vater und Sohn miteinander identifiziert werden. Dies ist auch die einfachste Interpretationslinie, die im übrigen mit den anderen Kenntnissen, die wir von Paul von Samosata haben, übereinstimmt.[117]

Zwei ergänzende Informationen stärken diese Auffassung. Einerseits von Epiphanius, der uns berichtet, Paul von Samosata habe sich nicht nur geweigert, die Substanzialität des Sohnes anzuerkennen, sondern ihn außerdem als eine bloße ‚worthafte Energie' verstanden, letztlich als eine substanzlose Stimme.[118] Andererseits von Athanasius: Er sieht es so, daß Paul von Samosata die Einheit Gottes vertreten habe, indem er eine substanzhafte Präexistenz des Logos leugnete – erst mit Jesus von Nazaret habe eine metaphysisch dichte und abgesicherte Existenz des Logos begonnen.[119]

Angesichts der Übereinstimmung in den Grundlinien können wir folgende Schlüsse ziehen: Paul von Samosata wird im Verlauf des Disputs irgendwann eine vereinheitlichende, monarchianische Deutung des *homooúsios* verfochten haben. Diese Auffassung wäre durch die antiochenische Synode von 268 in der Hinsicht zurückgewiesen worden, daß sie – in der Art des Briefes von Hymenaeus – die eigene, personale Substanzialität des Sohnes verteidigte, die schon vor der Inkarnation gegeben war. Es erweist sich als sehr schwierig, genau anzugeben, wie Paul von Samosata die Individualität des Sophia-Logos vor der Inkarnation versteht. Gewiß erkennt er seine Exi-

---

112 Aus der Literatur dazu vgl. GALTIER 1922; LOOFS 1923, 146-158; BARDY 1929, 324-352; ORTIZ DE URBINA 1942; DE RIEDMATTEN 1952, 103-120; BIENERT 1979; SIMONETTI 1980; SIMONETTI 1988, v. a. 182f. und 206; BRENNECKE 1984.

113 Vgl. ATHANASIUS, *De synodis* 41f. (ed. OPITZ II/1: 266,27-268,14; *PG* 26: 764D-768C) für den Rahmen der Auseinandersetzung. Über Paul von Samosata siehe besonders *De synodis* 43,1 (ed. OPITZ II/1: 268,17f.; *PG* 26: 768C) und 45,4-6 (ed. OPITZ II/1: 269,37-270,26; *PG* 26: 772C-773C).

114 Vgl. BASILIUS, *Ep.* 52,1 (ed. COURTONNE I 134,28-135,40; vgl. *PG* 32: 393A).

115 Vgl. HILARIUS, *De synodis* 81 (*PL* 10: 534AB).

116 Vgl. EPIPHANIUS, *Panarion omnium haeresium* 73,12 (*GCS* 37: 284,13-285,28; vgl. *PG* 42: 426A-428D).

117 Vgl. SIMONETTI 1988, 206.

118 Vgl. EPIPHANIUS, *Panarion omnium haeresium* 73,12 (*GCS* 37: 285,16-22; vgl. *PG* 42: 428C).

119 Vgl. Ps.-ATHANASIUS, *Contra Apollinarium* II 3 (*PG* 26: 1136BC).

stenz an und sogar seinen Hervorgang aus dem Vater aufgrund einer Zeugung. Doch sagt er uns nichts über seine Subsistenzweise. Alles deutet darauf hin, daß sie eine wirkliche Unterschiedenheit ausschließen würde.

4.3 Resümee

In dem Entwurf zum Monotheismus, den wir aus den uns vorliegenden Zeugnissen über Paul von Samosata erschließen können, bemerkt man folgendes: Es handelt sich um einen in sich abgeschlossenen Monotheismus, der einen fließenden Übergang zwischen der Trinitätstheologie und der Christologie verhindert. Aus seinem Entwurf, der die Substanzialität des Logos in Abrede stellt und leugnet, daß er das Subjekt der Inkarnation ist, folgt eine defiziente Christologie: die wahre Göttlichkeit des Inkarnierten wird nicht bestätigt, wodurch die Erlösung unsicher bleibt. Einer der Schlußsteine im Gewölbe seiner Gedanken ist die enge Auffassung von der Einheit der göttlichen Natur. Paul von Samosata scheint nicht imstande zu sein, eine Einheit in Gott zu denken, die sich mit einer wahren Unterschiedenheit harmonisieren läßt.

5. Zusammenfassung und Ausblick: Tertullian als kirchlicher Denker gestern und heute

Dieser, wenn auch kursorische, Durchgang durch die Entwürfe von Praxeas, Tertullian, Arius und Paul von Samosata erlaubt uns, die Kirchlichkeit des trinitarischen Entwurfs Tertullians zu erkennen.

Einerseits wendet sich Tertullian in seinem trinitarischen Denken direkt gegen einige Autoren, die als heterodox oder häretisch angesehen werden. Wir haben den Fall des Praxeas betrachtet, doch könnte man auch Marcion, Hermogenes oder Valentin hinzunehmen. Im Bereich der Trinitätstheologie orientiert sich Tertullian klar an der fruchtbarsten Spur kirchlichen Denkens.

Zweitens ist deutlich geworden, welche Wirksamkeit und Bedeutung für die kirchliche Trinitätstheologie die Idee der Quellhaftigkeit des Vaters besitzt, ein ganz entscheidender Aspekt im Entwurf des Afrikaners. Tertullian ist nicht der einzige, der sie betont, wohl aber einer der Autoren, die gegenüber irrigen Auffassungen zur Quellhaftigkeit (wie der des Praxeas) Nachdruck darauf legen und für spätere Probleme (wie die durch Arius und Paul von Samosata) Lösungsansätze bieten. Die Quellhaftigkeit ist Schlüssel für einen offenen Monotheismus, in dem der Vater der ursprungslose Gott ist, wobei er allerdings zu den anderen Personen im Verhältnis einer Schenkung steht, und speziell zum Sohn durch die Zeugung. Wer ‚Vater' sagt, nimmt Bezug auf den Sohn. So werden die Vorrangstellung des Vaters – als Quelle – und der Communio-Charakter der Trinität – der Vater ist der Vater des Sohnes – gut miteinander verbunden. Da Arius von der Quellhaftigkeit absieht, läßt er Gott in absolutem

Alleinsein. Da Paul von Samosata von jeder Unterschiedenheit absieht, hebt er auch die Quellhaftigkeit des Vaters auf. Diese Quellhaftigkeit ist zweifach und von je anderer Art im Blick auf die Geschöpfe und die weiteren göttlichen Personen.

Drittens haben wir den Vorteil eines beweglichen Gelenks zwischen Trinitätstheologie und Christologie gesehen. Die offene Quellhaftigkeit erlaubt diesen Übergang und erfordert ihn. Dagegen weisen ebenso die Christologie des Arius wie die des Paul von Samosata Mängel auf, unter anderem wegen des Fehlens trinitarischer Grundlegung.

Wenn man Tertullian aus der Perspektive der heutigen Theologie betrachtet, kann er uns als kirchlicher Denker außerdem daran erinnern, daß in unserem theologischen Arbeiten zwei Dinge nicht aus dem Blick geraten dürfen: Erstens ist es sinnvoll, so sehr man auch die Communio und die Perichorese betonen mag, die Quellhaftigkeit des Vaters nicht zu vergessen, um nicht in größere Schwierigkeiten hinsichtlich des Trinitätsverständnisses zu geraten.[120] Tertullian kann nun daran erinnern, daß es sich um eine von ihrem Wesen her offene und relationale Quellhaftigkeit handelt, wie sie der Liebe eigen ist. Und zweitens daran, daß die Christologie nicht auf einen völlig selbständigen, von der Trinitätslehre unabhängigen, Traktat reduziert werden darf.[121] Jede ‚Christologie von unten' muß einhergehen mit einer Theologie der Inkarnation des Wortes, des Gottessohnes, um sich in der kirchlichen Spur zu halten, in die Tertullian sich einschreibt.[122] Unter diesen beiden Aspekten können wir Tertullian heute als einen echten Vater der Kirche betrachten.

Übersetzung aus dem Spanischen von Johannes Arnold
mit freundlicher Unterstützung von Gero Arnscheidt

Bibliographie

Quellen

ATHANASIUS, *De synodis*

S. P. N. Athanasii de synodis Arimini et Seleuciae, in: *S. P. N. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur*, accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 26], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1975), 682-794.

ATHANASIUS, *De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria*, ed. H. OPITZ, in: *Athanasius Werke* II/1, Berlin 1935-1941, 231-278.

[120] Das ist z. B. der Fall in MOLTMANN 1986 und BOFF 1987. Eine treffende Kritik zu ersterem findet sich in PANNENBERG 1988, 353. Für weitere Details vgl. URÍBARRI 1994, 346-349.

[121] Ein interessanter Versuch auf dieser Linie ist PANNENBERG 1988.

[122] Als ein von dieser Linie abweichendes Beispiel könnte man SCHOONENBERG 1992 zitieren.

ATHANASIUS, *Oratio I contra Arianos*
S. P. N. Athanasii adversus Arianos oratio I, in: *S. P. N. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur,* accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 26], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1975), 12-145.
ATHANASIUS, *Oratio I contra Arianos.* Edition vorbereitet von K. METZLER, revidiert und besorgt v. K. SAVVIDIS, in: *Athanasius Werke* I/1, Lfg. 2, Berlin 1998, 109-175.

PS.-ATHANASIUS, *Contra Apollinarium*
S. P. N. Athanasii archiepiscopi Alexandriae de incarnatione Domini nostri Jesu Christi, contra Apollinarium libri II, in: *S. P. N. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur,* accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 26], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1975), 1093-1665.

BASILIUS, *Epistolae*
S. P. N. Basilii epistolae, in: *S. P. N. Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur,* accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 32], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1977), 219-1112.
SAINT BASILE, *Lettres*. 3 Tomes. Texte établi et traduit par Y. COURTONNE, Paris 1957 / 1961 / 1966.

EPIPHANIUS VON SALAMIS, *Panarion omnium haeresium*
S. P. N. Epiphanii adversus octoginta haereses Panarium sive Arcula (Continuatio), in: *S. P. N. Epiphanii Constantiae in Cypro episcopi opera quae reperiri potuerunt omnia*, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 42], Paris 1858 (Reprint Turnhout 1959), 11-774.
EPIPHANIUS, *Panarion omnium haeresium* 65-80, in: EPIPHANIUS, *Panarion haer.* 65-80; *De fide*, herausgegeben von K. HOLL, 2., bearbeitete Auflage herausgegeben von J. DUMMER [= *GCS* 37], Berlin 1985, 1-496.

EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*
EUSEBIUS, *Die Kirchengeschichte*, herausgegeben von E. SCHWARTZ und T. MOMMSEN, zweite unveränderte Auflage von F. WINKELMANN [= *GCS.NF* 6/1], Berlin 1999.
EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiastica,* Texto, versión española, introducción y notas por A. VELASCO DELGADO [= *BAC* 612], Madrid 2001.
EUSEBIUS VON CAESAREA, *Kirchengeschichte.* Herausgegeben und eingeleitet von H. KRAFT. Übersetzung von P. HAEUSER (Kempten 1932), neu durchgesehen von H.A. GÄRTNER, München 1967.

HILARIUS VON POITIERS, *De synodis*
Sancti Hilarii liber de synodis seu de Fide Orientalium, in: *Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi opera omnia*, juxta editionem monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri [= *PL* 10], Paris 1844 (Reprint Turnhout 1994), 471-546.

HIPPOLYT, *Contra Noetum*
IPPOLITO, *Contro Noeto*, a cura di M. SIMONETTI [= *Biblioteca patristica* 35], Bologna 2000.
HIPPOLYT, *Contra Noetum*, in: TERTULLIAN, *Adversus Praxean. Gegen Praxeas*. Im Anhang: HIPPOLYT, *Contra Noetum. Gegen Noët*, übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN [= *FC* 34], Freiburg 2001, 258-313.

JUSTIN, *Dialogus*
IUSTINUS MARTYR, *Dialogus*, hg. v. E.J. GOODSPEED, in: DERS., *Die ältesten Apologeten.* Texte mit kurzen Einleitungen, Göttingen 1914 (Nachdruck Göttingen 1984), 90-265.

PAUL VON SAMOSATA, *Fragmenta*
Le texte des fragments, in: H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la Christologie du IIIe au IVe siècle, Appendice*, Fribourg en Suisse 1952, 135-158.

QUINTILIAN, *Institutiones*
QUINTILIEN, *Institution oratoire*, 7 vols Texte établi et traduit par J. COUSIN, Paris 1975-1980.

TATIAN, *Oratio ad Graecos*
TATIANUS, *Oratio ad Graecos*, hg. v. E.J. GOODSPEED, in: DERS., *Die ältesten Apologeten.* Texte mit kurzen Einleitungen, Göttingen 1914 (reprogr. Nachdr. 1984), 268-305.

TERTULLIAN, *Adversus Hermogenem*
TERTULLIEN, *Contre Hermogène*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par F. CHAPOT [= *SC* 439], Paris 1999.

TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*
TERTULLIEN, *Contre Marcion.* 3 Tomes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index des livres I-III par R. BRAUN [= *SC* 365; 368; 399], Paris 1990 / 1991 / 1994.

TERTULLIAN, *Adversus Praxean*
Tertulliani Adversus Praxean, ad fidem editionum AE. KROYMANN et E. EVANS in: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera* II [= *CCL* 2], Turnhout 1954, 1159-1205.
Q. S. F. TERTULLIANO, *Contro Prassea*. Ed. critica con introd., trad. italiana, note e indici a cura di G. SCARPAT [= *Corona patrum* 12], Torino 1985.
TERTULLIAN, *Adversus Praxean. Gegen Praxeas.* Im Anhang: HIPPOLYT, *Contra Noetum. Gegen Noët*, übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN [= *FC* 34], Freiburg 2001, 96-255.

TERTULLIAN, *Adversus Valentinianos*
TERTULLIEN, *Contre les Valentiniens.* 2 Tomes. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par J.-C. FREDOUILLE [= *SC* 280; 281], Paris 1980 / 1981.

TERTULLIAN, *De carne Christi*
TERTULLIEN, *La chair du Christ.* 2 Tomes. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de J.-P. MAHÉ [= *SC* 216; 217], Paris 1975.

TERTULLIAN, *De praescriptione haereticorum*
TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques.* Introduction, texte critique et notes de R.F. REFOULÉ. Traduction par P. DE LABRIOLLE [= *SC* 46], Paris 1957.

TERTULLIAN, *De resurrectione carnis*
Tertulliani de carnis resurrectione, ex recensione AE. KROYMANN, in: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera* III [= *CSEL* 47], Wien/Leipzig 1906, 25-125.

THEODORET VON CYRUS, *Historia ecclesiastica*
Des Bischofs Theodoret von Cyrus Kirchengeschichte. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von A. SEIDER [= *BKV* 51], München 1926.

THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN, *Ad Autolycum*
THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycos.* Texte grec établi par G. BARDY. Traduction de J. SENDER. Introduction et notes de G. BARDY [= *SC* 20], Paris 1948.

THEOPHILUS OF ANTIOCH, *Ad Autolycum*. Text and translation by R.M. GRANT, Oxford 1970.

Urkunden
Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318-328, ed. H. OPITZ: *Athanasius Werke* III/1, Berlin 1934-1941.

Studien und Hilfsmittel

ALCOVER 2000
E. ALCOVER, ,De praescriptione haereticorum' de Tertuliano. Estudio, in: *EE* 75 (2000), 473-540.

BARDY 1929
G. BARDY, *Paul de Samosate. Étude historique* [= *SSL* 4], Louvain ²1929.

BEATRICE 2002
P.F. BEATRICE, The Word ,*Homoousios*' from Hellenism to Christianity, in: *ChH* 71 (2002), 243-272.

BIENERT 1979
W.A. BIENERT, Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit, in: *ZKG* 90 (1979), 151-175.

BOFF 1987
L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid ²1987.

BRAUN 1977
R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullian*, Paris ²1977.

BRENNECKE 1984
H.C. BRENNECKE, Zum Prozeß gegen Paul von Samosata: Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios, in: *ZNW* 75 (1984), 270-290.

CANTALAMESSA 1962
R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Fribourg 1962.

CANTALAMESSA 1966
R. CANTALAMESSA, Tertullien et la formule christologique du Chalcédoine, in: *StPatr* 9 / TU 101 (1966), 139-150.

DECLERCK 1984
J.H. DECLERCK, Deux nouveaux fragments attribués à Paul de Samosate, in: *Byz* 54 (1984), 116-140.

DENZINGER / HÜNERMANN 2001
H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert und unter Mitarbeit von H. HOPING hg. v. P. HÜNERMANN, Freiburg/Basel/Rom/Wien ³⁹2001.

FISCHER / LUMPE 1997

J.A. FISCHER / A. LUMPE, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, Paderborn 1997.

GALTIER 1922

P. GALTIER, L'ὁμοούσιος de Paul de Samosate, in: *RSR* 12 (1922), 30-45.

GRILLMEIER 1979 / 1990

A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg/Basel/Wien 1979 / ³1990.

GRILLMEIER 1990

A. GRILLMEIER, Neue Fragmente zu Paul von Samosata?, in: *ThPh* 65 (1990), 392-394.

VON HARNACK 1924

A. VON HARNACK, Die Reden Pauls von Samosata an Sabinus (Zenobia?) und seine Christologie, in: *SPAW.PH* 22, Berlin 1924, 130-151.

VON HARNACK 1931

A. V. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen ⁵1931.

HÜBNER 1979

R.M. HÜBNER, Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 68) über Paulus von Samosata: Ps-Athanasius, Contra Sabellianos, in: *ZKG* 90 (1979), 201-220.

LADARIA 2002

L.F. LADARIA, Dios Padre. Algunos aspectos de la teología sistemática reciente, in: DERS., *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, 137-171.

LAUSBERG 1960 / 1990

H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1960, Stuttgart ³1990.

LAWLOR 1918

H.J. LAWLOR, The Sayings of Paul of Samosata, in: *JThS* 19 (1918), 20-45; 115-120.

LOOFS 1924

F. LOOFS, *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkichlichen Literatur- und Dogmengeschichte* [= *TU* 44/5], Leipzig 1924.

MARCUS 1963

W. MARCUS, *Der Subordinationismus als historiologisches Phänomen*, München 1963.

MOINGT 1966, 1969

J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vols, Paris 1966 (I-III) / 1969 (IV).

MOLTMANN 1986

J. MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes*, München ²1986.

DE NAVASCUÉS

P. DE NAVASCUÉS, El fr. 37 de Pablo de Samosata: una hipóstasis particular del Logos, in: *Aug* 39 (1999), 275-293.

NICHTWEISS 2001

B. NICHTWEISS, Ikonen der Trinität? Streifzüge zwischen Gott, Kirche und Gesellschaft im Kontext der Trinitätstheologie, in: A. RAFFELT unter Mitwirkung von B. NICHTWEISS, *Weg und Weite. FS Karl Lehmann*, Freiburg/Basel/Wien 2001, 563-580.

ORBE 1994

A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid/Roma 1994.

ORTIZ DE URBINA 1942

I. ORTIZ DE URBINA, L',homousios' preniceno, in: *OrChrP* 8 (1942), 194-209.

ORTIZ DE URBINA 1969

I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969.

OSBORN 1999

E. OSBORN, *Tertullian, first Theologian of the West*, Cambridge [2]1999.

PANNENBERG 1988

W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* I, Göttingen 1988.

PERRONE 1992

L. PERRONE, L'enigma di Paolo di Samosata. Dogma, chiesa e società nella Siria del III secolo: prospettive di un ventennio di studi, in: *CrStor* 13 (1992), 253-327.

RICHARD 1959

M. RICHARD, Malchion et Paul de Samosate. Le témoignage d'Eusèbe de Césarée, in: *EThL* 35 (1959), 325-338 (Wiederabdruck in: DERS., *Opera minora* II, Louvain 1977, n° 25).

DE RIEDMATTEN 1952

H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la Christologie du III[e] au IV[e] siècle*, Fribourg en Suisse 1952.

SCHEIDWEILER 1955

F. SCHEIDWEILER, Paul von Samosata, in: *ZNW* 46 (1955), 116-129.

SCHOONENBERG 1992

P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992.

SESBOÜÉ / WOLINSKI 1995

B. SESBOÜÉ / J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, Salamanca 1995.

SIEBEN 1979

H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* [= *Konziliengeschichte* B 1], Paderborn 1979.

SIMONETTI 1965a

M. SIMONETTI, Persona Christi. Tert. Adv. Prax. 27,11, in: *RSLR* 1 (1965), 97-98.

SIMONETTI 1965b

M. SIMONETTI, Sull'interpretazione patristica di Proverbi 8,22, in: DERS., *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, 9-87.

SIMONETTI 1971

M. SIMONETTI, Le origini dell'arianesimo, in: *RSLR* 7 (1971), 317-330.

SIMONETTI 1975

M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

SIMONETTI 1980
M. SIMONETTI, Ancora su homoousios a proposito de due recenti studi, in: *Vetera Christianorum* 17 (1980), 85-98.

SIMONETTI 1986
M. SIMONETTI, Paolo di Samosata e Malchione. Riesame di alcune testimonianze, in: *Hestíasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone* I [= *Studi tardoantichi* 1], Messina 1986, 7-25.

SIMONETTI 1988
M. SIMONETTI, Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata, in: *RSLR* 24 (1988), 177-210.

SIMONETTI 1991
M. SIMONETTI, Arrio-arrianismo, in: A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario patrístico y de antigüedad cristiana* I, Salamanca 1991, 230-236.

SIMONETTI 1996
M. SIMONETTI, Eresia e ortodossia nei primi tre secoli, in: *Sal* 58 (1996), 645-659.

STEAD 1993
C. STEAD, Marcel Richard on Malchion and Paul of Samosata, in: H.C. BRENNECKE / E.L. GRASMÜCK / C. MARKSCHIES (Hg.), *‚Logos'. FS Luise Abramowski* [= *BZNW* 67], Berlin/New York 1993, 140-150.

URÍBARRI 1994
G. URÍBARRI, Monarquía. Apuntes sobre el estado de la cuestión, in: *EE* 69 (1994), 343-366.

URÍBARRI 1995
G. URÍBARRI, Arquitectura retórica del Adversus Praxean de Tertuliano, in: *EE* 70 (1995), 449-487.

URÍBARRI 1996a
G. URÍBARRI, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico ‚monarchia' en la controversia ‚monarquiana'*, Madrid 1996.

URÍBARRI 1996b
G. URÍBARRI, El argumento de prescripción en el Adversus Praxean de Tertuliano, in: *EE* 71 (1996), 215-228.

URÍBARRI 1996c
G. URÍBARRI, Tertuliano, Prax. 1-2. Una lectura con apoyo en la retórica clásica, in: *EE* 71 (1996), 361-396.

URÍBARRI 1999
G. URÍBARRI, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*, Madrid 1999.

SIMONETTI 1980
M. SIMONETTI, Ancora sul homoousios a proposito di due recenti studi, in: VetChr 17 (1980), 85-98.

SIMONETTI 1986
M. SIMONETTI, Paolo di Samosata e Malchione. Riesame di alcune testimonianze, in: Hestíasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone 1 [= Studi tardoantichi 1], Messina 1986, 7-25.

SIMONETTI 1988
M. SIMONETTI, Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata, in: RSLR 24 (1988), 177-210.

SIMONETTI 1991
M. SIMONETTI, Arrio-arrianismo, in: A. DI BERARDINO (ed.), Diccionario patrístico y de antigüedad cristiana I, Salamanca 1991, 230-236.

SIMONETTI 1996
M. SIMONETTI, Eresia e ortodossia nei primi tre secoli, in: Sal 58 (1996), 645-659.

STEAD 1993
C. STEAD, Marcel Richard on Malchion and Paul of Samosata, in: H.C. BRENNECKE / E.L. GRASMÜCK / C. MARKSCHIES (Hg.), Logos. FS Luise Abramowski [= BZNW 67], Berlin/New York 1993, 140-150.

URÍBARRI 1994
G. URÍBARRI, Monarquía. Apuntes sobre el estado de la cuestión, in: EE 69 (1994), 343-366.

URÍBARRI 1995
G. URÍBARRI, Arquitectura retórica del Adversus Praxean de Tertuliano, in: EE 70 (1995), 449-457.

URÍBARRI 1996a
G. URÍBARRI, Monarquía y Trinidad. El concepto teológico „monarchia" en la controversia „monarquiana", Madrid 1996.

URÍBARRI 1996b
G. URÍBARRI, El argumento de praescriptio en el Adversus Praxean de Tertuliano, in: SalTer (1996), 215-228.

URÍBARRI 1996c
G. URÍBARRI, Tertuliano, Prax. 4,1: ideas literarias con apoyo en la retórica clásica, in: EE (1996), 361-396.

URÍBARRI 1999
G. URÍBARRI, La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano, Madrid 1999.

Die Kirche – einig, heilsnotwendig, auf göttliches Gesetz gegründet

Grundlagen des Kirchenverständnisses bei Cyprian von Karthago

Andreas Hoffmann

Cyprian, Bischof von Karthago (248/249-258), nimmt in der Entwicklung des Kirchenverständnisses einen wichtigen Rang ein. Er ist der erste Bischof der westlich-lateinischen Kirche, von dem ein umfangreiches Schrifttum überliefert wird, und es erscheint durchaus charakteristisch, daß sich darin die erste in der christlichen Literatur erhaltene Schrift befindet, die ausdrücklich die Kirche zum Gegenstand hat (*De ecclesiae catholicae unitate* aus dem Jahr 251). Cyprians Schriften dokumentieren ein Kirchen- und Amtsverständnis, das für die römisch-katholische Kirche prägend geworden ist. Hans von Campenhausen hat es als „in der Wurzel sakral-juristisch und sakral-politisch bestimmt" charakterisiert.[1] Es basiert auf der Überzeugung, daß das kirchliche Amt, konkret das Bischofsamt, auf göttliche Setzung zurückgeht. Die bischöfliche Verfassung ist damit ein Wesensmerkmal der von Christus gestifteten Kirche.[2] Das kirchliche Amt hat die Aufgabe, die Botschaft Christi weiterzutragen, die Existenz seiner Kirche zu sichern und die von Gott beziehungsweise Christus gegebene Ordnung des individuellen wie kirchlichen Lebens durchzusetzen. Um aber diese Aufgabe erfüllen zu können, muß das (Bischofs-)Amt aus der Sicht Cyprians Leitungsamt sein. Es hat also die Funktion der Fürsorge und Führung.[3] Dies entspricht für den karthagischen Bischof den sachlichen Notwendigkeiten und dem Willen Gottes. Aufgrund der Tradition, in der er steht, erscheint es Cyprian ganz selbstverständlich, daß sich das kirchliche Leben in einer klar gegliederten, hierarchisch gestuften Gemeinschaft mit fest umschriebenen Rechten und Pflichten vollzieht. Der Bischof als der ausgewiesene Träger des göttlichen Geistes muß alle für den Vollzug kirchlicher Akte entscheidenden Kompetenzen in seiner Hand halten.[4]

---

[1] von Campenhausen 1963, 297.

[2] Auf der Grundlage von Mt 16,18f., vgl. Cyprian, *Ep.* 33,1,1 (*CCL* 3B: 164,2-11, bes. 9f.: „... ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur ...").

[3] Vgl. Hoffmann 2000, 163-194. Besonders deutlich kommt dies im Bild des Hirten zum Ausdruck, vgl. Hoffmann 2000, 163-165; zur Tradition des Bildes Kramm 1985, 366-368.

[4] Vgl. Ratzinger 1954, 90: „Für Cyprian ist Kirche streng gebunden an die Unterordnung unter die Hierarchie, welch letztere allein für das πνεῦμα bürgt. Nur wo der rechtmäßige Bischof ist, da ist der Geist, da ist er aber auch auf jeden Fall." „Gerade auch durch Cyprian" sei „als unverlierbarer Besitz neu für das christliche Bewußtsein gewonnen worden ...: Eine konkrete Definition der hierarchischen Bestimmtheit des populus Dei" (Ratzinger 1954, 93). Neben diesen vorherrschenden „hierarchischen Kirchenbegriff" trete allerdings der eucharistisch-sakramentale (Kirche als Leib Christi) (Ratzinger 1954, 93-98).

Mit diesem Kirchen- und Amtsverständnis eröffnet Cyprian „die Reihe der ‚kurialen' Bischöfe, die ihren geistlichen Auftrag im magistratischen Stil der Konsuln und Prokonsuln zu erfüllen suchen",[5] und gibt der bischöflichen Funktion deutlich das Gepräge eines „Herrscheramtes"[6]. Die bischöfliche ‚Herrschaft' ist zwar beschränkt durch die Einbindung jedes Bischofs in die Gemeinschaft seiner Kollegen, durch die Mitwirkungsmöglichkeit des Ortsklerus und Gemeindevolkes bei wichtigen Entscheidungen wie der Bischofswahl, der Bestimmung von Klerikern sowie der Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft und nicht zuletzt durch die Gewißheit, sich vor dem richtenden Herrn für sein Handeln verantworten zu müssen. Und doch schafft Cyprian die Grundlagen für die ‚Alleinherrschaft' des Bischofs und arbeitet an ihrer Durchsetzung.

1. Historischer Kontext

Das Thema ‚Kirche' steht im Zentrum Cyprianischen Denkens.[7] Grund hierfür ist nicht ein besonderes Interesse an theologischer Spekulation, sondern es sind die aktuellen Problemstellungen seiner Amtszeit, die dieses Thema von verschiedenen Seiten aufwerfen.[8] Sie stehen in unmittelbarem oder mittelbarem Zusammenhang mit dem Opferbefehl des Kaisers Decius (250/251 n. Chr.) und seiner Umsetzung unter behördlicher Kontrolle.[9]

Direkte Folge des Opferbefehls sind zunächst die Auseinandersetzungen um die Behandlung der ‚gefallenen' Christen (*lapsi*), die das geforderte Opfer vollzogen oder sich ohne tatsächlichen Vollzug eine Opferbescheinigung verschafft haben. Damit stellt sich neben dem Problem, wie dieses Verhalten theologisch zu bewerten ist und welche Sanktionen anzuwenden sind, die Frage nach dem kirchlichen Selbstverständnis: Ist die Kirche die Gemeinschaft der ‚Heiligen'?[10] Wie geht sie dann mit denen um, die diesem Anspruch nicht genügt haben? Der in diesem Kontext aufbrechende Konflikt zwischen dem Bischof und den Märtyrern beziehungsweise Bekennern wirft die Frage nach dem Verhältnis zwischen ‚Geist' und ‚Amt' in dieser Gemeinschaft auf.

---

[5] VON CAMPENHAUSEN 1995, 38.

[6] HANSON 1978, 539.

[7] Vgl. KLEIN 1957, 49: „Die Theologie Cyprians ist, auf ihren Gegenstand gesehen, Lehre von der Kirche." RATZINGER 1954, 99: „Die Kirche ist der Mittelpunkt von Cyprians Theologie überhaupt."

[8] Zum Hintergrund HOFFMANN 2002, 169-174, mit Literatur.

[9] Vgl. dazu SELINGER 1994, bes. 77-140.

[10] Grundsätzlich ist Cyprian dieser Auffassung und kann deshalb als „precursor of the Donatist schism in North Africa" (CLARKE 1998, 326) angesehen werden. Charakteristisch ist für ihn allerdings die ‚Flexibilität' seiner Haltung mit dem Blick für das in der jeweiligen Situation Notwendige, wie sich dies etwa in den wechselnden Positionen zur Wiederaufnahme der Gefallenen zeigt.

Direkte Folge ist auch die Auseinandersetzung um die Flucht Cyprians.[11] Hier steht nicht nur zur Debatte, welches Verhalten gegenüber der staatlichen Repression in dieser Funktion erforderlich ist, welche Eigenschaften der Leiter einer christlichen Gemeinde aufweisen muß und wie zu verfahren ist, wenn er sich als unwürdig erweist, sondern auch die grundsätzliche Frage nach der Legitimation und Autorität des individuellen Gemeindeleiters. Beide gründen letztlich in Gott. Bereits in den Briefen dieser Zeit ist deutlich, was Cyprian in den späteren Auseinandersetzungen noch wesentlich bestimmter aussprechen wird: Gott selbst hat den Bischof für dieses Amt bestimmt, er schützt und leitet ihn.[12]

Mittelbare Folge der staatlichen Repressionen ist die Spaltung der Gemeinden von Karthago und Rom. Die Schismata sind für Cyprian ein besonders dringender Anstoß, sein Kirchenverständnis schärfer zu profilieren und weiterzuentwickeln. In diesem Kontext arbeitet er sein Konzept von der Einzigkeit und Einheit der Kirche heraus, das als Kernstück seiner Ekklesiologie gilt und mit dem er Geschichte gemacht hat.[13] Hier wird unmittelbar die Frage nach dem Wesen der Kirche gestellt. Cyprian beantwortet sie durch den Rückgriff auf den Ursprung der Kirche in Christus. Hieraus leitet er die bischöfliche Verfassung als gottgewollte Struktur der Kirche ab. Im Taufstreit schließlich wird zunächst der Ansatz, den Cyprian in der Auseinandersetzung mit den Schismata entfaltet, fortgeführt. In den Mittelpunkt rückt jetzt die nähere Bestimmung der Sakramente als Akte, die ausschließlich von der einen, auf Christus selbst zurückgehenden Kirche rechtmäßig und gültig ausgeübt werden können. Auf der zweiten Ebene, die kirchengeschichtlich von besonderem Interesse ist, wird die Frage nach der Bedeutung und Stellung des Bischofs von Rom innerhalb der Kirche

---

[11] Cyprian verläßt bei den ersten Feindseligkeiten der karthagischen Bevölkerung vielleicht noch vor der Veröffentlichung des Opferbefehls die Stadt und versteckt sich – wohl nicht weit entfernt – auf dem Land. Dieses Verhalten des Bischofs verstärkt die Opposition in der eigenen Gemeinde und wird auch vom römischen Klerus kritisiert (vgl. *Ep.* 8). Cyprian rechtfertigt sein „Beiseitetreten“ (*Ep.* 20,1,2 [*CCL* 3B: 106,11]: „secessi“) mit der Sorge um das Wohl der Gemeinde. Zum einen befürchtet er, daß der Haß der karthagischen *plebs* gegenüber seiner Person zu einer Gefahr für die ganze Gemeinde wird. Zum zweiten will er sich gerade durch den Rückzug den Freiraum für die Wahrnehmung seiner Leitungsaufgaben sichern, vgl. *Ep.* 20,1,2.

[12] Der Bischof ist der ‚Dei sacerdos‘ (*Ep.* 16,3,2 [*CCL* 3B: 93,49f.]). Er steht unter Gottes Schutz, vgl. *Ep.* 16,3,2 (*CCL* 3B: 93,53-94,54). Cyprian selbst wurde von ihm aufgefordert, sich aus Karthago zurückzuziehen, vgl. *Ep.* 16,4,1 (*CCL* 3B: 94,68f.), ebenso später *Ep.* 59,6,1 (*CCL* 3C: 346,159f.). Gott gibt ihm Verhaltensanweisungen, vgl. *Ep.* 16,4,2 (*CCL* 3B: 95,72f.). Cyprian äußert später deutlicher seine Überzeugung, daß jeder Bischof, der in einem ordnungsgemäßen Verfahren sein Amt erhalten hat, von Gott selbst in dieses Amt eingesetzt worden ist; Ausdruck des göttlichen Willens ist das einstimmige Urteil aller Beteiligten, vgl. unten Anm. 93. Vgl. weiter *Ep.* 66 mit apologetischer Zielrichtung an einen früheren Bekenner, der Cyprian auch noch Jahre nach seiner Flucht in Frage stellt, bes. *Ep.* 66,1,1f. (*CCL* 3C: 434,4-435,22); ähnlich gegen die Vorwürfe der innergemeindlichen Gegner um Felicissimus in *Ep.* 59,5,1-3 (bes. *CCL* 3C: 345,138-346,148); weiter *Ep.* 48,4,2 (*CCL* 3B: 230,46-51); *Ep.* 3,3,1 (*CCL* 3B: 14,57-62); *Ep.* 55,8,1 (*CCL* 3B: 264,114f.). Daher verbietet sich jegliche Art von Ablehnung, Ungehorsam oder auch nur Kritik gegenüber dem Bischof. Wer sich gegen ihn erhebt, der erhebt sich gegen Gott selbst, vgl. *Ep.* 66,1,2 (*CCL* 3C: 434,13-15).

[13] Vgl. dazu unten Punkt 2.1.

akut. Hier wird – zum ersten Mal in dieser Deutlichkeit – die Frage nach einem jurisdiktionellen Primat des Bischofs von Rom aufgeworfen.

Dieser aktuelle Problemdruck zwingt Cyprian das Gesetz des Handelns auf und verlangt pragmatische Lösungen. Daher erscheint er eher als Mann der Tat denn als ‚Theologe', der begrifflich-philosophisch über Glaubensinhalte reflektiert. Vielleicht entspricht dies seinem Charakter und der eher praktisch-ethischen Ausrichtung römischen Denkens, in jedem Fall aber muß man bei der Beurteilung der Persönlichkeit Cyprians berücksichtigen, daß die massiven Probleme, vor die er sich gestellt sah, einen handfesten Pragmatismus erforderten. Dies gilt in besonderem Maße für seine ekklesiologischen Konzepte. Aufgrund der Konflikte und Auseinandersetzungen steht für Cyprian die konkrete, sichtbare Kirche im Mittelpunkt, zunächst vor allem die einzelne Ortsgemeinde, dann zunehmend die Gesamtkirche, repräsentiert durch die Gemeinschaft der Bischöfe.

In ihrer sichtbaren Form geht allerdings die eine Kirche Christi nicht vollkommen auf. Die Kirche als die ‚Braut Christi', die ‚Mutter aller Glaubenden', der ‚eine Leib', der ‚schützende Hafen' und das ‚schützende Haus', die ‚Arche Noahs' und der ‚geschlossene Garten'[14] übersteigt die je konkrete Verwirklichung. Die Kirche ist letztlich eine göttliche Größe und als solche *mystérion / sacramentum*. Besonders deutlich wird dies in ihrem Ursprung und ihrem eschatologischen Ziel, in ihrer Einzigkeit und Einheit sowie in ihrer Heilsnotwendigkeit. Sie ist bei aller Konzentration auf den Bischof dennoch auch für die Bischöfe nicht voll verfügbar. Dies kommt in einem Vorbehalt zum Ausdruck, unter den Cyprian die Sündenvergebung durch den Bischof stellt. Der Bischof kann nicht die Aufrichtigkeit der Reue nachprüfen, dies ist allein Gott möglich. Die Vergebung, die der Bischof ausspricht, steht unter dem Vorbehalt, daß Gott sie bestätigt und wirksam macht.[15] Auch wenn diese Klausel der eigenen Entlastung dient – Cyprian führt sie ein, als er aufgrund zu erwartender weiterer Repressionen in Abstimmung mit seinen Kollegen die Bedingungen für die Wiederaufnahme von *lapsi* deutlich lockern muß –, so äußert sich doch hier das Bewußtsein der Unverfügbarkeit Gottes, der in der Kirche und durch sie wirkt. Es besteht für Cyprian eine „ekklesiologische Differenz" zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche.[16] Sie kommt aber selten ausdrücklich zur Sprache und wirkt „rudimentär",[17] weil in den aktuellen Fragestellungen die sichtbare, konkrete Kirche der Gegenwart im Mittelpunkt steht.

---

[14] Zu den Bildern für die Kirche bei Cyprian vgl. SIMONIS 1970, 5-8; ADOLPH 1993, 200-207.
[15] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 55,18,1 (*CCL* 3B: 276,292-277,298).
[16] WICKERT 1971, 96-107 (Zitat: passim); WICKERT 1989, 114f.; 115-119.
[17] WICKERT 1989, 114.

2. Grundlagen des Cyprianischen Kirchenverständnisses

Das Kirchenverständnis Cyprians beruht auf drei Grundaussagen. Sie sind zwar, wie gezeigt, situationsbedingt und kontextabhängig, lassen sich jedoch durch alle Schriften Cyprians verfolgen und gehören so zur Substanz seines Denkens. In ihrer Verbindung ergeben sie ein einfaches, doch sehr geschlossenes und stimmiges Konzept mit eindeutigen und klaren Antworten auf die jeweiligen Probleme und Streitfragen. Die ersten beiden Grundsätze sind bereits vielfach behandelt worden und werden daher hier nur kurz erwähnt.

2.1 Einzigkeit und Einheit

Der erste für das gesamte Denken Cyprians fundamentale Grundsatz lautet: Es gibt nur die eine, in sich geeinte wahre Kirche Christi.[18] Die aufkommenden Schismata in Karthago und Rom sind für Cyprian der Anlaß, diesen Basissatz besonders deutlich herauszuarbeiten. Diesem Thema ist ausdrücklich die Schrift *De ecclesiae catholicae unitate* gewidmet, es begegnet aber auch in den Briefen und in anderen Traktaten immer wieder.

Für Cyprian steht außer Frage, daß es nur eine einzige Kirche Christi gibt, in der allein die ganze von Christus verkündete Wahrheit zu finden ist.[19] Um dies zu begründen, beruft er sich wie Irenäus auf die bischöfliche Sukzession. Die Beauftragung der Apostel mit dem Hirtenamt, insbesondere mit der Binde- und Lösegewalt, wertet Cyprian als Gründungsakt des Bischofsamtes.[20] Als erster erhält Petrus bereits vor Ostern vom Herrn diesen Auftrag (Mt 16,18f.). Er ist damit die Symbolfigur der gottgewollten Einheit der Kirche, und hierin ist seine besondere Autorität begründet. Nach Ostern erhalten alle anderen Apostel dieselben Vollmachten wie Petrus (Joh

---

[18] Vgl. hierzu ADOLPH 1993 mit Literatur. In der Rezension zu dieser Monographie bemerkt S. Deléani: „Le concept d'unité est central dans la pensée de Cyprien, il assure la cohérence de son ecclésiologie et même de toute sa théologie." (DELÉANI 1994, 491). Vgl. weiter bes. WICKERT 1971; HINCHLIFF 1974; EVANS 1972, 36-64.

[19] Zentral: CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 4-8. Vgl. weiter ebd. 23 (*CCL* 3: 266,562-564): „unus Deus est et Christus unus, et una ecclesia eius et fides una, et plebs in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata"; *Ep.* 43,5,2 (*CCL* 3B: 205,89f.): „Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini uoce fundata"; *Ep.* 70,3,1 (*CCL* 3C: 511,76-79): „... quando et baptisma unum sit et Spiritus sanctus unus et una ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata"; *Ep.* 74,11,1 (*CCL* 3C: 578,222-224): „Traditum est enim nobis quod sit unus Deus et Christus unus et una spes et fides una et una ecclesia et baptisma unum non nisi in una ecclesia constitutum"; *Ep.* 65,5,1 (*CCL* 3C: 432,84f.); *Ep.* 69,2,1f. (*CCL* 3C: 471,36-473,52); *Ep.* 73,10,2 (*CCL* 3C: 540,165) u. ö. Zum Wahrheitsanspruch dieser einen Kirche vgl. *De ecclesiae catholicae unitate* 12 (*CCL* 3: 258,300f.): Die Schismatiker haben mit der einen Kirche „ueritatis caput atque originem" verlassen; *Ep.* 70,3,3 (*CCL* 3C: 515,91-97); *Ep.* 71,2,3 (*CCL* 3C: 519,47-50); *Ep.* 73,2,2 (*CCL* 3C: 531,29-33); *Ep.* 73,20,1f. (*CCL* 3C: 554,360-369) u. ö.

[20] Vgl. CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 4; *Ep.* 33,1,1 (*CCL* 3B: 164,2-11).

20,21-23). Damit wird dasselbe Amt auf eine Mehrzahl von Trägern verteilt.[21] Um die Einheit in der Vielheit zu verdeutlichen, rekurriert Cyprian auf die Rechtseinrichtung der Solidargemeinschaft.[22] Jeder einzelne Bischof übt in seinem Bereich das Amt voll und ganz aus, dennoch gibt es nur das eine Bischofsamt. Dasselbe gilt von der Kirche insgesamt. Sie findet sich konkret vor in der Form der Einzelgemeinden, in ihrer Gemeinschaft aber bilden diese die Gesamtkirche.

Beide Existenzweisen der Kirche sind wiederum mit dem Bischofsamt untrennbar verbunden.[23] Der einzelne Bischof ist in jeder Ortskirche der einende Mittelpunkt. Er verkörpert konkret die authentische Kirche, und so entscheidet sich an der Gemeinschaft mit ihm die Zugehörigkeit zu dieser Kirche.[24] Als Nachfolger eines Apostels sichert er die Verbindung zum Ursprung. Als Mitglied des Bischofskollegiums ist er zugleich Bindeglied zur Gesamtkirche, die in der Einheit der Bischöfe ihren sichtbaren Ausdruck findet. In der Versammlung der Bischöfe wiederum repräsentiert der einzelne Bischof die Ortskirche, der er vorsteht. Diese doppelte Repräsentanz faßt Cyprian in die vielzitierte Formulierung: Der Bischof ist in der Kirche, und die Kirche ist im Bischof.[25] Die der Vielzahl zugrundeliegende Einheit der Kirche erläutert Cyprian durch eine Fülle von Bildern und Vergleichen: viele Strahlen, doch nur ein Licht, viele Zweige, doch nur ein Stamm, viele Wasserläufe, doch nur eine Quelle.[26] Weitere, biblisch begründete Bilder für die wesensmäßige Einheit der Kirche sind: der eine Leib,[27] das ungeteilte Gewand des Herrn,[28] der eine Hirte und die eine Herde,[29] das eine Haus, in dem man einmütig zusammenwohnt,[30] und andere. Darüber hinaus sichert er die Einheit ausführlich mit zusätzlichen biblischen Zeugnissen. In dieser Einheit setzt die Kirche die Linie von dem einen Gott und dem einen Christus in die Welt hinein fort.[31] Ja, sie ist ein sichtbares Zeichen für die Einheit von Gott Vater, Sohn

---

[21] Besonders deutlich wird dies in der von Cyprian selbst redigierten zweiten Fassung (sogenannter ‚Textus receptus' [TR]) von *De ecclesiae catholicae unitate* 4 (*CCL* 3: 251,79-252,98 TR). Unter dem Eindruck des Streites mit Stephan I. nimmt Cyprian gegenüber der ersten Fassung (sogenannter ‚Primacy Text' [PT]) die Person des Petrus zurück und betont wesentlich stärker die rechtliche Gleichstellung aller Apostel und damit implizit auch die Gleichstellung der ihnen nachfolgenden Bischöfe. Doch bereits die erste Fassung enthält diesen Gedanken (*CCL* 3: 251,83-85.89f. PT).

[22] Vgl. CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 5 (*CCL* 3: 252,127): „Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur." Zum rechtlichen Hintergrund vgl. HOFFMANN 2000, 29-31, mit Literatur.

[23] Vgl. v. a. COLSON 1961; HINCHLIFF 1974, bes. 100; weiter ADOLPH 1993, 30-32.

[24] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 66,8,3 (*CCL* 3C: 443,149-160) u. ö. Daher sieht Ratzinger „in der konkret verstandenen unitas den eigentlichen sachlichen Gehalt von Cyprians Kirchenbegriff" (RATZINGER 1954, 90).

[25] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 66,8,3 (*CCL* 3C: 443,154f.).

[26] Vgl. CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 5 (*CCL* 3: 253,129-142).

[27] Vgl. z. B. CYPRIAN, *Ep.* 44,3,1 (*CCL* 3B: 213,31-214,33).

[28] Vgl. CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 7 (*CCL* 3: 254,163-255,189) im Anschluß an Joh 19,23-24.

[29] Vgl. CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 8 (*CCL* 3: 255,192-195) mit Zitat von Joh 10,16c.

[30] Vgl. CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 8 (*CCL* 3: 255,201-216) mit Bezug auf Jos 2,18-19; Ex 12,46; Ps 67,7 (*LXX*); CYPRIAN, *Ep.* 4,4,3 (*CCL* 3B: 24,100).

[31] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 43,5,2 (*CCL* 3B: 205,89f.): „Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini uoce fundata." Vgl. CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 23 (*CCL* 3: 266,562-564).

und Geist. Damit verweist sie auf ihren göttlichen Ursprung[32] und ist so *sacramentum unitatis*.[33] Mit diesem Konzept begründet Cyprian gegen jede Form von Spaltung nicht nur, daß die Kirche in sich einig, sondern zugleich, daß sie die einzige Kirche ist. Dies ist eine wichtige Voraussetzung für den zweiten ekklesiologischen Grundsatz Cyprians.

2.2 Heilsnotwendigkeit

Die Kirche ist heilsnotwendig.[34] Auch diese Grundüberzeugung durchzieht das gesamte Werk Cyprians. In den Vordergrund tritt sie im Zusammenhang mit den Schismata und dem Taufstreit. Hoffnung und Ziel des Menschen ist die Unsterblichkeit.[35] Das ewige Leben bei Gott ist Lohn für ein gutes, gottgefälliges Leben im Diesseits, es ist ewige Freude und Besitz des verlorenen Paradieses, die Existenz im Himmlischen und Ewigen,[36] Friede, beständige Ruhe, bleibende Sicherheit.[37] Alle diese Verheißungen gelten aber nur für die Mitglieder der einen wahren Kirche. Nur in ihr ist Heil und Rettung möglich. Wer sich von ihr trennt, hat keinerlei Zugang zu den verheißenen Gütern und ist damit endzeitlich verloren.[38] „Gott zum Vater haben kann nicht, wer die Kirche nicht zur Mutter hat."[39] Denn „alles, was sich von der Mutter trennt, kann aus sich selbst heraus nicht leben und atmen. Es verliert die Grundlage des Heils."[40]

Dies ist ein Basisargument in mehrfacher Hinsicht. Unter dem Druck des Opferbefehls entfaltet dieser Grundsatz große Bindungskraft zugunsten der christlichen Gemeinde. Die Angst vor der endzeitlichen Verdammung einerseits und die Aussicht auf die unmittelbare Erhöhung zum Herrn andererseits sind wohl die entscheidenden Beweggründe, dem Opferbefehl nicht nachzukommen. Ebenso erklärt sich aus der Angst vor dem geistigen ‚Tod' auch die sofortige Rückwendung der Gefallenen zur Gemeinde und ihre dringende Bitte um Wiederaufnahme.[41] Diese Bindungskraft sucht Cyprian auch in der Situation der Gemeindespaltung zu nutzen. Hier ist das Argument der Heilsnotwendigkeit mit dem Gedanken der Einheit und Einzigkeit der Kirche gekoppelt. Wenn das Heil nur innerhalb der einen Kirche zugänglich ist und diese nach Cyprians Herleitung über die apostolische Sukzession durch den recht-

---

[32] Vgl. CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 6 (*CCL* 3: 254,155-162).
[33] Vgl. CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 7 (*CCL* 3: 254,163).
[34] Vgl. dazu BÉVENOT 1981, 97-105; ADOLPH 1993, 153-160 und 170-183.
[35] Vgl. CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 2 (*CCL* 3: 249,21-25).
[36] Vgl. CYPRIAN, *De mortalitate* 2 (*CCL* 3A: 17,25-18,33).
[37] Vgl. CYPRIAN, *De mortalitate* 3 (*CCL* 3A: 18,47-56, bes. 55f.).
[38] Vgl. CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 6 (*CCL* 3: 253,146-149).
[39] CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 6 (*CCL* 3: 253,149f.).
[40] Vgl. CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 23 (*CCL* 3: 266,566f.).
[41] Vgl. z. B. CYPRIAN, *Ep.* 15,2,1 (*CCL* 3B: 87,31f.): Daß die *lapsi* wieder aufgenommen werden sollen, ist verständlich, denn: „Quis non mortuus uiuificari properet?"; *Ep.* 21,2,1 (*CCL* 3B: 112,29-31) (vgl. unten Anm. 102).

mäßigen Bischof repräsentiert wird, ergibt sich ein starker Druck, sich auf die Seite dieses Bischofs zu stellen und die abgespaltene Gruppierung als tödliche Gefahr zu meiden.

Das Problem erlangt neue Aktualität im Taufstreit. Wenn die Zugehörigkeit zur Kirche heilsnotwendig ist, kommt der Taufe als Eingliederung in diese Heilsgemeinschaft zentrale Bedeutung zu. Cyprian betrachtet die Taufe als alleiniges Eigentum der einen Kirche.[42] Folglich spricht er der in schismatischen Gruppen gespendeten Taufe jede Gültigkeit und Wirksamkeit ab. Für Cyprian haben die Schismatiker mit der Kirche zugleich auch den trinitarischen Gott und den christlichen Glauben verlassen.[43] Es ist daher undenkbar, daß sie mit dem Vollzug des Taufritus, selbst wenn er äußerlich bis in die Taufformel hinein ganz mit dem der Kirche übereinstimmt, die Täuflinge in die eine Kirche Gottes eingliedern können. Sie stehen außerhalb der Kirche, und „außerhalb der Kirche gibt es kein Heil".[44] Daher können sie selbst nicht zum Heil finden – selbst wenn sie aufgrund des Bekenntnisses zum christlichen Gott den Märtyrertod sterben[45] – und das Heil anderen nicht vermitteln.

2.3 Fundierung der Kirche auf eine göttliche Rechtsordnung

Schließlich ist als dritter Grundsatz Cyprianischer Ekklesiologie zu nennen: Die Kirche beruht auf einer von Gott gegebenen Rechtsordnung. „Alles ist durch ein bestimmtes Gesetz und eine eigene Anordnung von Gott festgelegt."[46] Diese Regel formuliert Cyprian im Taufstreit ausdrücklich, doch implizit liegt sie nahezu allen Argumentationen des Bischofs zugrunde. Entscheidend ist nun, daß Cyprian diesen Grundsatz im Kontext der städtisch-römischen Gesellschaft mit ihrem Rechtsverständnis und ihren Organisationsstrukturen umsetzt.[47] Immer wieder wird in Darstellungen Cyprianischen Denkens auf die Bedeutung des römischen Rechts und der römischen ‚Beamtentradition' hingewiesen, detaillierte Untersuchungen hierzu sind aber bisher selten.[48] Der Einfluß des römischen Rechts zieht weitreichende Konsequenzen für die Strukturierung der Gemeinde und das Kirchenbild nach sich. Aus dieser Verbindung von Christlich-Biblischem und Römisch-Rechtlichem in einer „juri-

---

[42] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 73,25,2 (*CCL* 3C: 560,449-456) u. ö., dazu HOFFMANN 2000, 63f.

[43] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 73,21,3 (*CCL* 3C: 555,383-386).

[44] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 73,21,2 (*CCL* 3C: 555,380): „... quia salus extra ecclesiam non est ..."; vgl. dazu in der kaum datierbaren *Ep.* 4,4,3 (*CCL* 3B: 24,100f.): „... cum ... nemini salus esse nisi in ecclesia possit."

[45] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 73,21,1f. (*CCL* 3C: 554,370-555,380).

[46] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 73,8,1 (*CCL* 3C: 538,128f.): „... ut dicamus certa lege ac propria ordinatione diuinitus cuncta esse disposita."

[47] RIST 2000, 269, wertet dies als einen „gelungenen Adaptionsprozeß", in dem „eine der bleibenden Leistungen" Cyprians liege.

[48] Grundlegend, doch für Cyprian nur mit grobem Überblick BECK 1930, 132-172. Für den Bereich der Rechtsordnung und der hierarchischen Zweiteilung der christlichen Gemeinde detailliert HOFFMANN 2000, Forschungsüberblick ebd. 15-33.

dischen Interpretation der *disciplina* in der Kirche" erwächst Cyprians „Kirchenrechtsmentalität"[49] und sein „magistratische(r) Stil".[50]

In der ausdrücklichen Formulierung seines Grundsatzes verwendet Cyprian das für ihn wichtige Stichwort *lex*. In diesem Zusammenhang meint es die Einzelvorschrift („certa lege"). Es erscheint aber auf allen Abstraktionsebenen. Vorwiegend wird es im allgemeinen Sinn verwendet sowohl für die von Gott gegebene Ordnung insgesamt wie auch für die Heiligen Schriften. Beides geht ineinander über, da die göttliche Ordnung in den Heiligen Schriften niedergelegt und nur durch sie zugänglich ist. In den biblischen Schriften liegt das ‚göttliche Gesetz' (*lex Dei*, *lex diuina*, *lex Domini*, *lex dominica*) vor.[51] Aus ihnen ergibt sich das ‚Gesetz der Schrift' (*lex scripturae*).[52] Dieser Sprachgebrauch ist vorgeprägt durch die biblische Bezeichnung ‚Gesetz' für das Alte Testament, besonders für die mosaische Ordnung. Cyprian findet *lex* als Übersetzung von ‚Tora' in der alt- und neutestamentlichen Sprache vor und übernimmt diese Verwendungsweise. Er wendet sie aber ganz selbstverständlich auch auf das Neue Testament an, wobei er diesen Wortgebrauch durch neutestamentliche Belege bestätigt sieht.[53] Der Bezug von *lex* auf das Neue Testament überwiegt bei Cyprian sogar bei weitem gegenüber dem auf das Alte. Dem „früheren Gesetz" des Alten Testaments steht das „neue Gesetz",[54] das „Gesetz Christi",[55] das „Gesetz des Herrn",[56] das „Gesetz des Evangeliums"[57] gegenüber. Vorrangige Quelle sind die Evangelien als die Dokumente, in denen die Worte Jesu gesammelt sind. Es entspricht diesem Ansatz, daß innerhalb der Evangelien gerade die Wortüberlieferung für Cyprian von besonderer Bedeutung ist. Darüber hinaus sind aber ebenso die schriftlichen Dokumente der Apostel als Zeugen und Schüler des Herrn einschließlich der Apostelgeschichte wie auch der Offenbarung des Johannes authentische Grundlagen, aus denen das ‚Gesetz' Christi zu entnehmen ist. Daneben beruft sich Cyprian ebenso auf das Alte Testament als Quelle des göttlichen Willens. Zu Beginn seiner Schrift

---

[49] CLARKE 1998, 324: „... we can see the beginnings of a canon-law mentality, of a juridical interpretation of the disciplina of the church ..."

[50] VON CAMPENHAUSEN 1995, 38.

[51] Vgl. z. B. CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 6 (*CCL* 3: 254,161): „Dei legem"; *De lapsis* 15 (*CCL* 3: 229,290f.): „Domini ac Dei legem"; *De mortalitate* 4 (*CCL* 3A: 19,67): „diuina lex"; *Ep.* 33,1,2 (*CCL* 3B: 164,12): „diuina lege"; *De ecclesiae catholicae unitate* 22 (*CCL* 3: 265,535f.): „in legis ac disciplinae dominicae ueritate" u. ö. Mit „Dominus" („dominicus") ist zwar vorwiegend Christus gemeint, doch auch Gott Vater kann so bezeichnet werden, vgl. z. B. *Ad Quirinum* (*testimonia*) I 3 (*CCL* 3: 7,1 und 8,9.14.18); *Ad Demetrianum* 7 (*CCL* 3A: 38,117) u. ö. Zu den von Cyprian verwendeten Bezeichnungen der Heiligen Schriften vgl. FAHEY 1971, 29-40. Zu *lex* vgl. FAHEY 1971, 37f.; HOFFMANN 2000, 48-60.

[52] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 16,3,1 (*CCL* 3B: 93,45).

[53] So zitiert Cyprian in *Ep.* 55,18,1 (*CCL* 3B: 277,299-301) Gal 6,1f. mit der Aufforderung, einer solle des anderen Last tragen: „sic adinplebitis legem Christi".

[54] CYPRIAN, *Ad Quirinum* (*testimonia*) I 9-11 (*CCL* 3: 13f.); in den folgenden *capitula* wird dies ausdifferenziert.

[55] CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 3 (*CCL* 3: 250,60).

[56] CYPRIAN, *Ep.* 15,1,1 (*CCL* 3B: 85,6f.); CYPRIAN, *De mortalitate* 11 (*CCL* 3A: 22,169).

[57] CYPRIAN, *Ep.* 15,1,2 (*CCL* 3B: 85,12 und 86,23); *Ep.* 20,2,2 (*CCL* 3B: 108,30f.) u. ö.

über das Vaterunser ordnet er das Alte Testament dem Neuen unter: In Christus habe das göttliche Wort unmittelbar gesprochen, während sich Gott im Alten Bund durch den Mund von Menschen mitteilte.[58] Doch dieser Satz bleibt theoretisch.[59] In seinen Argumentationen verwendet Cyprian das Alte Testament zumeist gleichwertig neben dem Neuen. Er zitiert daraus ‚Worte' oder ‚Gebote' Gottes, um eigene Positionen zu belegen.[60] Das Alte Testament bietet ein großes Reservoir an biblischen Belegen für die unterschiedlichsten Themen und wird entsprechend häufig benutzt.[61] Es weist voraus auf den kommenden Christus, beide Testamente gehen auf den einen Gott und Vater Jesu Christi zurück und stimmen daher grundsätzlich überein. So bilden faktisch beide Testamente das ‚Gesetzbuch' der Kirche, in dem die Normen für das kirchliche und individuelle christliche Leben von Gott niedergelegt sind.[62]

Die Einzelnormen dieses göttlichen Gesetzes bezeichnet Cyprian vornehmlich als „praecepta" oder „mandata". Gängig sind die Verbindungen „legis praecepta/mandata", „praecepta/mandata euangelii/euangelica", „praecepta/mandata Domini/Christi" und andere gleichbedeutende Wendungen.[63] Dabei überwiegen deutlich neutestamentliche Zusammenhänge, ja, beide Vokabeln sind geradezu technische Bezeichnungen für den Jesuanischen Spruch. Hier dürfte die Sprache der lateinischen Bibelübersetzungen einen prägenden Einfluß ausüben.[64] Zudem sind aber auch beide Vokabeln in der römischen Rechtssprache recht häufig belegt zur Bezeichung rechtlicher ‚Vorschriften'. Ein Gesetz (*lex*) ist nach der Bestimmung des Juristen Papinian eine allgemeine Vorschrift (*commune praeceptum*),[65] Tryphonin erläutert die *praecepta* der *Lex Iulia de adulteriis coercendis*,[66] nach Ulpian macht das Stadtrecht ‚Vorschriften', in welcher Reihenfolge die Namen der Ratsherren aufzuführen sind,[67] und

---

[58] Vgl. CYPRIAN, *De dominica oratione* 1 (*CCL* 3A: 90,6-12). Die Aussage bezieht sich hier auf die Propheten, sie gilt aber grundsätzlich für das gesamte AT. Vgl. auch *Ep.* 69,6,3 (*CCL* 3C: 479,138f.); *Ad Fortunatum* 5 (*CCL* 3A: 192,23-31).

[59] Vgl. FAHEY 1971, 56. Zu undifferenziert CAVALLOTTO 1988, 405: „Non esiste una gerarchia di autorità" mit der Tendenz, das AT in den Vordergrund zu stellen.

[60] Vgl. z. B. CYPRIAN, *Ep.* 3,1,1 (*CCL* 3B: 10,13f.); *Ep.* 3,1,2 (*CCL* 3B: 10,17f.; 11,28f.) u. ö.

[61] Belege bei FAHEY 1971, 57-258.

[62] Kennzeichnend CYPRIAN, *De opere et eleemosynis* 4 (*CCL* 3A: 57,62f.): Das göttliche Wort hat „in scripturis sanctis tam ueteribus quam nouis semper et ubique" zur Wohltätigkeit aufgerufen. CAVALLOTTO 1988, 381-400, führt zahlreiche Beispiele dafür an, daß Cyprian die Heiligen Schriften als die alleinige bindende Norm in allen Fragen, von disziplinarischen Einzelproblemen bis zu den großen Auseinandersetzungen seiner Amtszeit gelten läßt. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Heilige Schrift „nel ragionamento e nell'argomentazione teologica di Cipriano si presenta fondamentale ed assoluta"; als Zeugin der offenbarten Wahrheit und Urkunde der Weisungen des Herrn sei sie „materialmente criterio fondamentale di guidizio e norma ultima di verità" (CAVALLOTTO 1989, 67). Den rechtlichen Aspekt und dessen spezifische Konsequenzen für die Stellung des Bischofs thematisiert er aber nicht.

[63] Vgl. z. B. CYPRIAN, *Ep.* 73,19,2 (*CCL* 3C: 552,344-553,348). Vgl. FAHEY 1971, 35-37; Einzelbelege bei HOFFMANN 2000, 79-81.

[64] Vgl. FAHEY 1971, 625 und 661 Anm. 1.

[65] Vgl. *Digesta* I 3,1 (ed. MOMMSEN / KRÜGER 33b).

[66] Vgl. *Digesta* IV 4,37,1 (ed. MOMMSEN / KRÜGER 90b).

[67] Vgl. *Digesta* L 3,1 pr (ed. MOMMSEN / KRÜGER 897a).

mandatum erscheint als technische Bezeichnung für einen bestimmten Typ rechtlich bindender ‚Vorschriften' des *Princeps* an Beamte.[68] Beide Vokabeln erscheinen damit in der biblischen Sprache wie auch in der Terminologie des römischen Rechts in verwandten Zusammenhängen. Biblisches erhält auch hier einen rechtlichen Klang.

Neben der Vokabel *lex* verweisen auch andere Termini auf die der Kirche zugrundeliegende göttliche Ordnung. So verwendet Cyprian in diesem Sinn auch *dispositio* und *institutio*.[69] Weiter gebraucht er *obseruatio* im Sinne von ‚Vorschrift, Weisung', wobei allerdings der Übergang zur Bedeutung ‚Beachtung, Einhaltung' fließend ist.[70] Da diese Ordnung auf dem göttlichen Wort im Alten und besonders im Neuen Testament beruht, sind auch die Termini *traditio* im Sinne der ‚Überlieferung'[71] beziehungsweise ‚überlieferten Lehre' und *disciplina*[72] als ‚Lehre' mit dem Schwerpunkt auf den in der Lehre enthaltenen praktisch-ethischen Weisungen von großer Bedeutung. Die Verkündigung Christi wird wesentlich als Belehrung aufgefaßt. Sie unterrichtet über den trinitarischen Gott und sein Verhältnis zu seiner Schöpfung, insbesondere zum Menschen. Ein für Cyprian ganz wesentlicher Punkt ist dabei der Bereich der Ethik. Christus lehrt, wie sich jeder Mensch zu verhalten hat, um Gott zu gefallen und zum eschatologischen Heil zu gelangen. Daher wird der Begriff *disciplina* häufig auf die ethische Weisung zugespitzt.

Mit diesem Grundsatz sind vor allem drei Implikationen verbunden. Erstens muß diese Rechtsordnung unbedingt eingehalten werden. Daher fordert Cyprian immer wieder mit Nachdruck ‚Gehorsam' gegenüber dem göttlichen Gesetz.[73] Gott der Herr, der unbegrenzte Macht besitzt, hat ausdrücklich das Einhalten seiner Gebote gefordert. Für den Gehorsam hat er als Lohn das ewige Leben verheißen, für die Mißachtung der Gebote ewige Strafe angedroht. In der Einhaltung des göttlichen ‚Gesetzes' und der göttlichen Ordnung liegt damit die entscheidende Aufgabe jedes Christen. Hieran entscheidet sich sein Heil.[74] Mit besonderer Schärfe formuliert Cyprian diesen Grundsatz zu Beginn seiner Schrift über die Einheit der Kirche. Er verleiht ihm dabei zusätzlichen Nachdruck, indem er ihn neutestamentlich belegt:

> Wie können wir die Unsterblichkeit gewinnen, wenn wir nicht die Gebote Christi halten, durch die der Tod ausgelöscht und besiegt wird? Sagt doch Christus selbst: „Wenn du zum Leben gelangen willst, halte die Gebote" (Mt 19,17) und weiter: „Wenn ihr tut, was ich euch auftrage, nenne ich euch nicht mehr Sklaven, sondern Freunde" (Joh 15,14-15). Diese sind nach seinen Worten stark und fest, diese stehen über dem Felsen auf sicherem Grund, diese sind gegen alle Unwetter und Stürme der Welt in unerschütterlicher Sicher-

---

[68] Vgl. *Digesta* I 16,6,3 (ed. MOMMSEN / KRÜGER 43a); I 18,3 (ed. MOMMSEN / KRÜGER 44a) u. ö., dazu HOFFMANN 2000, 138.

[69] Vgl. z. B. CYPRIAN, *Ep.* 46,1,2 (*CCL* 3B: 224,11): „contra <Dei> dispositionem, contra euangelicam legem"; *Ep.* 2,2,1 (*CCL* 3B: 7,19): „contra institutionem Dei".

[70] Vgl. z. B. CYPRIAN, *Ep.* 16,3,1 (*CCL* 3B: 93,48); *Ep.* 16,3,2 (*CCL* 3B: 94,55f.).

[71] Vgl. z. B. CYPRIAN, *Ep.* 63,1,1 (*CCL* 3C: 390,13).

[72] Vgl. z. B. CYPRIAN, *Ep.* 15,1,1 (*CCL* 3B: 85,6f.); *Ep.* 27,1,1 (*CCL* 3B: 128,12).

[73] Vgl. HOFFMANN 2000, 92-95.

[74] Vgl. CAVALLOTTO 1988, 406f.

heit fest gegründet. „Wer meine Worte hört und sie erfüllt, der gleicht dem weisen Mann, der sein Haus auf Fels baute: Der Regen stürzte herab, die Fluten strömten heran, der Wind tobte und schlug gegen das Haus, doch es wankte nicht. Es war nämlich auf Fels gebaut" (Mt 7,24-25). Wir müssen also genau auf seine Worte achten, und was er lehrte und tat, das alles müssen wir lernen und tun. Wie kann denn im übrigen jemand behaupten, an Christus zu glauben, der nicht das tut, was Christus zu tun aufgetragen hat? Oder wie wird einer zum Lohn für Treue gelangen, der die Treue zum Gebot nicht wahren will? Er muß schwanken und umhergetrieben werden und, vom Geist des Irrtums fortgerissen, wird er wie Staub, den der Wind aufwirbelt, davongetragen. Und niemand wird sich voranschreitend dem Heil nähern, der sich nicht an die Wahrheit des heilsamen Weges hält.[75]

Die biblischen Weisungen sind ‚Lehren', ‚Mahnungen', ‚Gebote' und ‚Befehle', die zum richtigen, gottgefälligen Leben führen wollen. Sie sind damit „die Grundlage, um Hoffnung aufzubauen", und „Schutz, um das Heil zu erlangen; indem sie die lernwilligen Herzen der Gläubigen auf Erden unterrichten, führen sie zum Himmelreich."[76]

Auf dieser Basis argumentiert Cyprian in allen auftretenden Problemen. Besonders deutlich wird dies etwa in der Frage, wie Christen beten sollen. Im Vaterunser sieht Cyprian das ‚Gesetz' und die ‚Richtschnur' („legem orandi", „formam orandi")[77] des Betens niedergelegt, an die sich jeder halten muß. In dieser Form wird das Gebet nicht nur erhört, es erscheint sogar geradezu schuldhaft, anders zu beten. Es muß in der Form gebetet werden, die Gott selbst gelehrt hat.[78] Nach demselben Grundsatz urteilt Cyprian in der Auseinandersetzung mit den Aquariern, in welcher Form der eucharistische Kelch darzubringen sei. Nach dem Zeugnis der Heiligen Schriften habe Christus selbst Wasser und Wein beim letzten Abendmahl gemischt. Hieran sei die Kirche gebunden. In allem müsse das Gesetz des Evangeliums und die Überlieferung des

---

[75] CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 2 (*CCL* 3: 249,24-42; Hervorhebungen vom Verf.): „Inmortalitate autem potiri quomodo possumus, nisi ea quibus mors expugnatur et uincitur Christi *mandata* seruemus, ipso monente et dicente: ‚Si uis ad uitam uenire serua *mandata*', et iterum: ‚Si feceritis quod *mando* uobis, iam non dico uos seruos sed amicos'? Hos denique fortes dicit et stabiles, hos super petram robusta mole fundatos, hos contra omnes tempestates et turbines saeculi inmobili et inconcussa firmitate solidatos: ‚Qui audit' inquit ‚uerba mea et facit ea, similabo eum uiro sapienti qui aedificauit domum suam super petram: descendit pluuia, aduenerunt flumina, uenerunt uenti et inpegerunt in domum illam, et non cecidit; fundata enim fuit super petram.' Verbis igitur eius insistere, quaecumque et docuit et fecit discere et facere debemus. Ceterum credere se in Christum quomodo dicit, qui non facit quod Christus facere *praecepit*? Aut unde perueniet ad praemium fidei, qui fidem non uult seruare *mandati*? Nutet necesse est et uagetur et, spiritu erroris abreptus, uelut puluis quem uentus excutit, uentiletur; nec ambulando proficiet ad salutem, qui salutaris uiae non tenet ueritatem."

[76] Vgl. CYPRIAN, *De dominica oratione* 1 (*CCL* 3A: 90,1-6): „*Euangelica praecepta*, fratres dilectissimi, nihil sunt aliud quam magisteria diuina, fundamenta aedificandae spei, firmamenta corroborandae fidei, nutrimenta fouendi cordis, gubernacula dirigendi itineris, praesidia obtinendae salutis, quae dum dociles credentium mentes in terris instruunt, ad caelestia regna perducunt."

[77] Vgl. CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* 13 (*CCL* 3: 259,323); CYPRIAN, *De dominica oratione* 2 (*CCL* 3A: 90,14f.).

[78] Vgl. CYPRIAN, *De dominica oratione* 2f. (*CCL* 3A: 90,26-91,30): „Vt aliter orare quam docuit non ignorantia sola sit sed et culpa, quando ipse posuerit et dixerit: ‚Reicitis mandatum Dei, ut traditionem uestram statuatis' (Mk 7,9). (3) Oremus itaque, fratres dilectissimi, sicut magister Deus docuit."

Herrn eingehalten werden, und von dem, was Christus lehrte und tat, dürfe man nicht abweichen.[79] Bei der endzeitlichen Wiederkunft soll der Herr „finden, daß wir einhalten, wozu er mahnte, beachten, was er lehrte, tun, was er tat."[80] Dies ist aus der Sicht Cyprians die Grundregel für das individuelle und das kirchliche Leben.

Mit diesem Ansatz ist zweitens klar, daß in den Heiligen Schriften die Kriterien festgelegt sind, was ‚rechtmäßig' (*iustum*), ‚gesetzesgemäß' (*legitimum*), ‚richtig' (*rectum*) und ‚erlaubt' (*licitum*) ist und was nicht. Cyprians Schriften spiegeln die Überzeugung wider, daß sich diese Kriterien bei gewissenhafter Lektüre eindeutig bestimmen lassen. Sein Gesamtwerk, besonders deutlich die Sammlungen biblischer Testimonien, zeigen sein Interesse, passende biblische Belege für unterschiedliche Themenbereiche zur Verfügung zu haben.[81]

Drittens schließlich entspricht es diesem Ansatz, den Verstoß gegen die göttliche Ordnung als Verbrechen einzustufen, das geahndet werden muß. Cyprian spricht häufig, lateinisch-biblischer Tradition entsprechend, von ‚Sünde' (*peccatum, delictum*), die bestraft werden muß. Beide Vokabeln werden, allerdings nicht sehr häufig, auch im römischen Recht als Bezeichnungen für strafwürdige Vergehen verwendet.[82] Daneben benutzt Cyprian aber auch Vokabular, das im profanen Gerichtswesen gängig ist. Der Verstoß gegen das göttliche Gesetz ist ein ‚Verbrechen' (*crimen, facinus*). Der ‚Fall' (*causa*) verlangt eine gerichtliche Untersuchung (*cognitio*). An ihrem Ende steht das Urteil (*iudicium*), in dem einem Schuldigen (*reus*) eine angemessene Strafe (*poena*) auferlegt wird.

Cyprian hat also offenbar ein Modell vor Augen, das in der römischen Gesellschaft selbstverständlich ist. Der römische Staat seiner Zeit beruht auf einer sehr komplexen und differenzierten, über Jahrhunderte gewachsenen Rechtsordnung, die in – wenn auch disparaten, nur in Teilen gesammelten und lediglich ansatzweise systematisierten – Quellen greifbar ist. Er verfügt über eine ausgebaute Gerichtsbarkeit, die die Rechtssätze auf die Streitfälle des privaten und öffentlichen Lebens anwendet und gültige Entscheidungen trifft, sowie über die Machtmittel, die getroffenen Entscheidungen umzusetzen bis hin zum Vollzug von Strafen. Der Grundsatz von der göttlich gegebenen Rechtsordnung mit seinen Implikationen assoziiert im kirchlichen Bereich ganz ähnliche Ordnungsvorstellungen und Prinzipien wie im städtischen und staatlichen Leben der römischen Gesellschaft.

---

[79] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 63,17,2 (*CCL* 3C: 414,320-322): „... ut ubique lex euangelica et traditio dominica seruetur et ab eo quod Christus et docuit et fecit non recedatur."

[80] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 63,19 (*CCL* 3C: 417,362-365): „... ut cum in claritate sua et maiestate caelesti uenire coeperit, inueniat nos tenere quod monuit, obseruare quod docuit, facere quod fecit."

[81] In den Einleitungen zu den beiden biblischen Florilegien an Quirinus und an Fortunatus betont Cyprian, daß er nicht einen vollständigen Traktat liefere, sondern lediglich die *materia*, die dem Leser bei einer eigenen Behandlung des jeweiligen Themas (in einer Predigt) helfen soll (vgl. CYPRIAN, *Ad Quirinum* [*testimonia*] 1 pr. [*CCL* 3: 3,13f.]; *Ad Fortunatum* pr. 3 [*CCL* 3: 184,36-38]). Solche ‚Materialsammlungen' biblischer Zitate hat Cyprian als Argumentationshilfen offensichtlich sehr geschätzt.

[82] Vgl. HOFFMANN 2000, 149f.

3. Konsequenzen für die Gemeindestrukturen: Dominanz des Bischofs

Aus den genannten drei Grundsätzen Cyprianischen Kirchenverständnisses ergeben sich weitreichende Folgen für die Strukturierung der Gemeinde. Sie führen zu einer Konzentration aller wichtigen Befugnisse auf den Bischof und begründen damit Gemeindestrukturen, die durch eine starke Hierarchisierung gekennzeichnet sind.

Der Ansatz hierfür liegt in den Konsequenzen, die sich aus dem letztgenannten Grundsatz der rechtlichen Ordnung der Kirche ergeben. Das Grundproblem besteht aus der Sicht Cyprians darin, die Vorschriften der in den Heiligen Schriften niedergelegten Ordnung auf die praktischen Fragen anzuwenden und für ihre Umsetzung zu sorgen. Hier hat der Bischof alle entscheidenden Kompetenzen, und Cyprian setzt durch, daß er sie allein ausübt.

Zunächst ist durch die von Gott gegebene Rechtsordnung selbst festgelegt, daß die Kirche bischöflich strukturiert ist. Die Apostel sind, wie bereits erwähnt, für Cyprian die ersten Bischöfe; die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel, die dieselbe Stellung mit allen Rechten und Pflichten wie diese einnehmen.[83] Den entscheidenden biblischen Beleg hierfür findet Cyprian in Matthäus 16,18-19. Die Berufung des Petrus als ‚Felsen', auf den die Kirche gebaut ist (und dem später die anderen Apostel gleichgestellt werden), versteht Cyprian als Akt, der die *ratio*, das heißt die Grundordnung, Regel, das Wesen der Kirche festlegt.[84] Es ist der Einsetzungsakt der bischöflichen Verfassung. Zugleich ist hiermit geregelt, daß jeder kirchliche Akt nur durch die Bischöfe als ‚Vorgesetzte' der Gemeinde ausgeführt werden kann. Bei ihnen liegen die Kompetenzen zur Durchführung aller das Gemeindeleben betreffenden Akte. Dies alles ist für Cyprian „durch das göttliche Gesetz" („diuina lege") selbst vorgeschrieben.[85]

Diese Argumentation läßt zwei Merkmale erkennen. Zum einen ist deutlich, daß der karthagische Bischof vom aktuellen Stand kirchlicher Lehre, Praxis und Strukturen ausgeht und diesen durch den Rückgriff auf die Heiligen Schriften legitimiert – daß es in der Geschichte der Kirche eine Zeit ohne den Monepiskopat gegeben hat, liegt außerhalb seiner Vorstellung. Die Argumentation beruht hier auf der Identifikation des Monepiskopats seiner Zeit mit der Stellung der Apostel, andernorts auf der Gleichsetzung mit dem alttestamentlichen Priestertum oder mit der Stellung des neutestamentlichen *epískopos*.[86] Diese Haltung gegenüber den Heiligen Schriften läßt

[83] Vgl. Cyprian, *Ep.* 3,3,1 (*CCL* 3B: 14,57f.): „... apostolos id est episcopos et praepositos"; *Ep.* 66,4,2 (*CCL* 3C: 438,77f.): „... ad apostolos ac per hoc ad omnes praepositos qui apostolis uicaria ordinatione succedunt"; *Ep.* 67,4,2 (*CCL* 3C: 453,85f.): „de ordinando in locum Iudae episcopo" u. ö. Vgl. dazu Clarke 1984-1989, I 167f. Anm. 16; Cavallotto 1989, 53-57.

[84] Vgl. Cyprian, *Ep.* 33,1,1 (*CCL* 3B: 164,3.10).

[85] Vgl. Cyprian, *Ep.* 33,1,1f. (*CCL* 3B: 164,8-12): „Inde (*sc.* Mt 18,18f.) per temporum et successionum uices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Cum hoc itaque diuina lege fundatum sit ..."

[86] Vgl. Cavallotto 1989, 51-57.

sich auch in den anderen Auseinandersetzungen beobachten. Cyprian liest die Schriften im Rahmen der Tradition, wie er sie in der nordafrikanischen Kirche vorfindet, und legt sie auf diese Tradition hin aus. Er stützt sich zwar ausdrücklich ständig unmittelbar auf die Heilige Schrift und nicht auf die Lehrvorgabe der Kirche,[87] und doch ist die „Wahrheit des Evangeliums" oder die „Wahrheit der Schrift" durch die spezifische Tradition der nordafrikanischen Kirche geprägt. Cyprians ‚Exegese' ist kirchlich normiert.[88]

Es ist aber nicht allein der kirchliche Kontext, in dessen Rahmen sich Cyprians Denken bewegt. In der Begründung der bischöflichen Verfassung ist zweitens deutlich, daß Cyprian, wie gezeigt, zugleich Grundsätze des römischen Amtsverständnisses auf den kirchlichen Bereich anwendet. Die Bürgerschaft der politischen Gemeinde in ihrer Gesamtheit ist von sich aus nicht zur Aktion fähig. Der Amtsträger handelt stellvertretend für sie und in ihrem Namen. Nur auf seine Initiative hin und unter seiner Führung kann sie aktiv werden und Entscheidungen treffen (beziehungsweise diese beeinflussen). Der Amtsträger setzt den erklärten Willen der Gemeinschaft in Aktion um.[89]

Die Übertragung dieses Ansatzes in das kirchliche Leben verschärft den Vorrang des Amtes gegenüber den freien Geistträgern[90] und gegenüber den Laien. Von entscheidender Bedeutung ist dabei die Ausübung der Bußgewalt. Sie steht zunächst im *lapsi*-Streit und dann erneut im Taufstreit zur Diskussion. Wiederum durch den Rückgriff auf die Heilige Schrift begründet Cyprian, daß sie allein vom Bischof beziehungsweise im Notfall von seinen beauftragten Stellvertretern ausgeübt wird. Der Herr hat die Binde- und Lösegewalt zunächst vor Ostern dem Petrus (Mt 16,19), dann nach Ostern in gleicher Weise auch allen anderen Aposteln (Joh 20,23) verliehen. Damit wurde den Aposteln vom Herrn ein Eigentum übertragen, das sie an die von ihnen eingesetzten Nachfolger wie ein Erbe weitergeben. Schismatiker wie Novatian, der außerhalb der Sukzession steht, haben hierüber kein Verfügungsrecht und keine Verfügungsgewalt.[91]

Hier verbindet sich der Gedanke der apostolischen Sukzession mit römischem Erbrechtsdenken. Die Sukzessionsreihe der Bischöfe erscheint als Reihe rechtmäßiger Erben der von Christus verliehenen Vollmachten. Zugleich aber wird durch diesen

---

[87] Cyprian spricht an keiner Stelle seiner Schriften von der *regula fidei* oder *regula veritatis*. OHME 1998, 284-289, erklärt diesen auffälligen Umstand aus Cyprians Bestreben, bei allem Streit um die – biblisch begründete – ‚Wahrheit' und bei aller persönlichen Überzeugung, diese Wahrheit gefunden zu haben, die Einheit der Kirche wahren zu wollen. Wer jedoch mit der *regula veritatis* argumentiert wie etwa Firmilian von Caesarea (*Ep.* 75 der Cyprianischen Briefsammlung, dazu OHME 1998, 289-293), schließt alle abweichenden Meinungen aus dem Rahmen der Kirche aus und erklärt sie für häretisch.

[88] Vgl. OHME 1998, 280-283.

[89] Vgl. MOMMSEN 1907, 63f. Zu CYPRIAN, *Ep.* 33,1,1 (*CCL* 3B: 164,11): „*per* eosdem praepositos gubernetur" vgl. CLARKE 1984-1989, II 147 Anm. 5: „the bishop is the essential executive agent in the management of Church affairs".

[90] Zur Zeit Cyprians sind dies vor allem die Märtyrer und Bekenner, vgl. VON CAMPENHAUSEN 1963, 312.

[91] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 73,24f. (*CCL* 3C: 558,423-560,459; bes. 558,429f. und 560,449f.).

Ansatz die ‚Gewalt' (*potestas*) des Bindens und Lösens als ‚Amtsgewalt' konzipiert. Cyprian versteht sie zwar – biblischem Verständnis entsprechend – wesensmäßig als eine geistliche Vollmacht. Sie kann daher nur von demjenigen ausgeübt werden, der den göttlichen Geist in sich trägt.[92] Dies ist bei jedem Bischof vorauszusetzen, der sein Amt rechtmäßig ausübt. Denn daß der einzelne im gemeinsamen Urteil aller Beteiligten – Bischöfe der Region, heimischer Klerus und Gemeindevolk – gewählt wurde, ist Ausdruck des göttlichen Willens, der den Gewählten bereits vorher für dieses Amt bestimmt hat.[93] Diese Bußgewalt ist jedoch nun exklusiv an die Stellung und Funktion des Bischofs gebunden. Mit der Herleitung dieser Ordnung aus dem göttlichen Gesetz verbindet sich hier das Konzept von *potestas* im römisch-rechtlichen Sinn. Sie ist eine ‚Amtsgewalt', das heißt: Sie ist nicht in der Person des einzelnen begründet, sondern wird von höherer Stelle für die Wahrnehmung einer fest umschriebenen öffentlichen Funktion verliehen, an die sie gebunden ist. Der Träger erhält für die Dauer seiner Tätigkeit die zur Ausübung dieser Funktion notwendigen Kompetenzen.

Es ist gerade diese Verbindung von biblischer Begründung und selbstverständlichen Ordnungskonzepten der römischen Gesellschaft, mit der sich Cyprian in einem entscheidenden Punkt durchsetzen kann. Obwohl er selbst sein Amt erst kurze Zeit innehat und seine Position aufgrund seiner Flucht durch die physische Abwesenheit und durch den Autoritätsverlust geschwächt ist, kann er sich dennoch gegen die Ansprüche der traditionell hochgeachteten Bekenner und Märtyrer in der Bußfrage durchsetzen. Das Konzept der Binde- und Lösegewalt als Amtsmacht im römischen Sinn wie auch die Herleitung und Begründung dieser Kompetenz aus der Heiligen Schrift begründet die ausschließliche Bindung an die Funktion des Bischofs. Für konkurrierende Ansprüche anderer, auch wenn ihre Geistbegabung durch Bekenntnis und Todesbereitschaft ausgewiesen ist, bleibt hier keine Grundlage mehr. Die Märtyrer / Bekenner können nicht die Vergebung selbst aussprechen, sondern lediglich eine Empfehlung geben, die der Bischof im Bußverfahren berücksichtigen kann. Die sogenannten ‚Friedensbriefe' (*libelli pacis*) sind also nicht, wie ein – offenbar überwiegender – Teil der karthagischen Bekenner meint, Bescheinigungen über die bereits erfolgte Wiederaufnahme, die der Bischof umzusetzen hat.[94] Sie sind aus der Sicht Cyprians lediglich Empfehlungsschreiben.[95] Konsequenterweise fordert Cyprian

---

[92] Vgl. bes. CYPRIAN, *Ep.* 69,11 (*CCL* 3C: 485,225-486,251).

[93] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 66,1,1f. (*CCL* 3C: 434,11-435,22); *Ep.* 59,5,2 (*CCL* 3C: 344,132-345,145); *Ep.* 55,8,1 (*CCL* 3B: 264,112-117); *Ep.* 55,8,4 (*CCL* 3B: 265,133-136); *Ep.* 68,2,1 (*CCL* 3C: 464,31-33); *Ep.* 3,1,2 (*CCL* 3B: 11,25f.); *Ep.* 67,4,4 (*CCL* 3C: 453,94-454,98) u. ö. Vgl. hierzu SPEIGL 1974, 33-43; OSAWA 1983, 67-78; 122f.

[94] Lucianus teilt im Namen aller Bekenner dem Bischof in äußerst herrischem Ton die allgemeine Wiederaufnahme von Gefallenen mit (*Ep.* 23; *CCL* 3B: 120,2-7). Die Betreffenden sind dem Bischof für ihr Verhalten *nach* der Tat (*sc.* dem ‚Fall') Rechenschaft schuldig. Sie sind der Ansicht, daß sie die Vergebung von den Märtyrern erhalten haben, vgl. *Ep.* 27,2,2 (*CCL* 3B: 129,35-38).

[95] In ihren *libelli* sprechen die Bekenner *desideria* oder *petitiones* aus, vgl. CYPRIAN, *Ep.* 15,1,2 (*CCL* 3B: 86,14.20-24); *Ep.* 15,2,2 (*CCL* 3B: 87,38-41) u. ö.

deshalb, sie nur für namentlich genannte Einzelpersonen auszustellen, die der Aussteller persönlich kennt und für deren Aufrichtigkeit und Lauterkeit er sich verbürgt.[96]

Das Bischofsamt erhält mit dem exklusiven Anspruch auf die Ausübung der Bußgewalt seinen letzten, entscheidenden Rückhalt.[97] Der Bischof allein übt in der Gemeinde die Funktion des Richters aus: Er ist „auf Zeit Richter an Christi Statt" – „ad tempus iudex uice Christi".[98] Damit steht sein Urteil zwar unter dem grundsätzlichen Vorbehalt, daß es vom endzeitlichen Richter geprüft werden wird; Gott macht es dann rechtsgültig und wirksam (*ratum*) oder hebt es auf, falls der Bischof falsch geurteilt hat, da ihm nicht die wahren Motive des einzelnen und nicht alle Umstände bekannt waren.[99] Dennoch ist das Urteil des Bischofs in dieser Welt bindend und wirksam. Er beurteilt das Verhalten jedes Gemeindemitgliedes, verhängt Sanktionen und überwacht ihre Umsetzung. Seine Kompetenz reicht dabei bis zum Ausschluß aus der christlichen Gemeinschaft. Nach dem Grundsatz der Einzigkeit der Kirche und ihrer Heilsnotwendigkeit hat damit der Bischof die ‚Macht über Leben und Tod'. Wer nämlich nicht zu dieser Heilsgemeinschaft gehört, hat keinen Zugang mehr zum Heil, er ist geistlich tot.[100] Dieses Konzept setzt Cyprian nicht etwa ‚von oben' zum eigenen Machterhalt durch, sondern es wird allgemein akzeptiert. Dies zeigt sich sehr deutlich darin, daß sich die Gefallenen in großer Zahl sogleich wieder der Gemeinde zuwenden und um ihre Wiederaufnahme bitten. Aus der Sicht des Bischofs ist dies nicht verwunderlich, denn „welcher Tote strebt nicht danach, wieder lebendig gemacht zu werden?"[101] Dieselbe Überzeugung äußert aber auch ein Laie wie Celerinus. Er beklagt in seinem Schreiben, in dem er den römischen Bekenner Lucianus um einen Friedensbrief bittet, den ‚Tod' seiner Schwester, die in der Verfolgung gefallen ist.[102] Der einzige Weg, wieder zum Heil und zum Leben zu gelangen, ist das Bußverfahren mit der Lossprechung durch den Bischof. Mit der an das Amt gebundenen Lösegewalt verfügt er nun allein über die Möglichkeit, Leben und Heil zurückzugeben. Es liegt auf der Hand, daß er damit aufgrund der existentiellen Bedeutung dieser Funktion für jeden einzelnen die entscheidende Machtstellung einnimmt.

---

96 Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 15,4 (*CCL* 3B: 89,61-73).

97 Vgl. VON CAMPENHAUSEN 1963, 311f.

98 CYPRIAN, *Ep.* 59,5,1 (*CCL* 3C: 344,132).

99 Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 55,18,1 (*CCL* 3B: 276,292-277,297). Mit diesem Gedanken versucht sich Cyprian zu entlasten, als in Erwartung neuer staatlicher Repressionen die Wiederaufnahme aller reuigen *lapsi* beschlossen wird.

100 Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 71,1,3 (*CCL* 3C: 518,29-33) im Taufstreit: „Manifestum est autem eos qui non sint in ecclesia Christi inter mortuos conputari ..., quando una sit ecclesia, quae uitae aeternae gratiam consecuta et uiuit in aeternum et uiuificat Dei populum ..." Das gilt für die Schismatiker ebenso wie für die *lapsi*, die sich durch ihr Vergehen von der Kirche getrennt haben, vgl. CYPRIAN, *De lapsis* 30 (*CCL* 3: 238,603-605).

101 Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 15,2,1 (*CCL* 3B: 87,31f.).

102 Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 21,2,1 (*CCL* 3B: 112,29-31). Ob ‚Schwester' im eigentlichen Sinn einer Blutsverwandtschaft oder im übertragenen Sinn der ‚geistlichen' Verwandtschaft (‚Schwester im Herrn') zu verstehen ist, bleibt unklar, vgl. dazu CLARKE 1984-1989, I 322 Anm. 14; DUVAL 2001, 58f.

Voraussetzung hierfür ist seine genaue Kenntnis des gegebenen Rechts. Als Richter (*iudex*) muß der Bischof das sein, was im profanen Bereich als *iuris peritus* bezeichnet wird; Cyprian, der den Terminus *ius* als Bezeichnung der Gesamtheit der kirchlichen Ordnung meidet, spricht hier vom „Kundigsein in den Schriften des Herrn".[103] Im Bußverfahren muß das Verhalten des einzelnen nach dem in den Heiligen Schriften niedergelegten ‚Gesetz' beurteilt werden. Die Anwendung des ‚Gesetzes' auf den konkreten Fall ist wie im profanen Bereich ein Interpretationsprozeß. Es muß geklärt werden, welche Bestimmungen für den anstehenden Fall einschlägig sind und welche Konsequenzen sich für seine Behandlung ergeben.

Dieser Interpretationsprozeß ist im kirchlichen Bereich allerdings wesentlich schwieriger als im – selbst schon recht komplizierten – römischen Recht. Die Heiligen Schriften sind nicht als Rechtsquellen intendiert und formuliert, sondern erzählen von den Erfahrungen mit Gott in konkreten Lebenszusammenhängen. Sie bieten keine Sammlung von (mehr oder minder) abstrakten Rechtsnormen, sie sind nicht nach Rechtsgebieten geordnet, sie verwenden nicht eine Fachterminologie zur klaren Bestimmung des fraglichen Gegenstandes. Sie sind im Gegenteil in einer Sprache formuliert, die als ‚uneigentliche', bildhafte Rede aufgefaßt wird. Sie muß vielfach allegorisch oder typologisch gedeutet werden, um überhaupt als Rechtsquelle ausgewertet werden zu können.[104]

Die Verwendung der Heiligen Schriften als Rechtsquellen stellt damit hohe Anforderungen an den Interpreten. Cyprian sieht im Bischof die einzige Instanz, die dieser Aufgabe gewachsen ist. Neben der Funktion des Priesters (*sacerdos*) muß der Bischof vor allem die Aufgabe des Hirten (*pastor*) erfüllen, der die Gemeinde leitet und die ‚Fürsorge' in physischer und geistlicher Hinsicht übernimmt.[105] Im Rahmen der geistlichen Fürsorge sieht Cyprian neben der Spendung der Sakramente die Hauptaufgabe darin, die Gemeinde über die Forderungen des göttlichen Gesetzes zu unterrichten und so die Einhaltung der *disciplina* zu gewährleisten.[106] Er steht „im Dienst der Disziplin" („seruiens disciplinae"),[107] das heißt der in der ‚Lehre' festgelegten praktischen Ordnung, weil die Erfüllung der Gebote Gottes Grundforderung an jeden Christen ist und sich hieran das endzeitliche Heil entscheidet. Was Cyprian gegenüber den Bekennern formuliert, gilt grundsätzlich für die Aufgaben des Bischofs:

---

[103] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 25,1 (*CCL* 3B: 123,4f.): Cyprian lobt den Kollegen Caldonius, weil er, erfahren und „in scripturis dominicis peritus", auch bei der Wiederaufnahme von Gefallenen, die später bekannt haben, Zurückhaltung übt und zunächst Cyprian um eine Richtlinie bittet. Zu *ius* bei Cyprian vgl. HOFFMANN 2000, 60-65; 297-299.

[104] Zum Ansatz bei Cyprian vgl. FAHEY 1971, 612-622; CAVALLOTTO 1989, 48-51.

[105] Zu den Funktionen des Bischofs vgl. SEAGRAVES 1993, 66-72; 253-277.

[106] Vgl. z. B. CYPRIAN, *Ep.* 4,1,2 (*CCL* 3B: 18,12-21): Die Bischöfe dürfen nicht von den überlieferten Lehren und Weisungen des Evangeliums und der Apostel abweichen, um so für das Heil der Schwestern und Brüder zu sorgen (*consulere*) und auf allen Wegen des Nutzens (*utilitas*) und Heils (*salus*) die *ecclesiastica disciplina* einzuhalten. Die wahren ‚Hirten' sind die „pascentes cum disciplina" (im Anschluß an Jer 3,15). Vgl. weiter *Ep.* 20,2,2f. (*CCL* 3B: 107,22-108,38) u. ö.

[107] Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 59,6,1 (*CCL* 3C: 346,162).

Die mit seiner Amtsstellung verbundene angstvolle Sorge (*sollicitudo*) und die Furcht vor Gott (*timor Dei*) treiben ihn zu der Mahnung, das Gesetz und die Disziplin des Herrn einzuhalten. Alle Soldaten Christi müssen die Anweisungen ihres Befehlshabers beachten und seinen Befehlen gehorchen. Daher ist es die Aufgabe des Bischofs und des ihn unterstützenden (und bei Abwesenheit vertretenden) Klerus, über das ‚Gesetz des Evangeliums' zu informieren und mit ihrem Rat und den Weisungen der Schrift das Wollen und Handeln der Gemeindemitglieder zu leiten.[108] Diese Aufgabe erfüllt der Bischof, wenn er als *doctor* die Heiligen Schriften für die Gemeinde authentisch auslegt. Der vornehmliche Ort ist die Homilie im Gottesdienst, dasselbe geschieht aber auch in der Unterweisung der Katechumenen, der angehenden Kleriker und in der Unterrichtung der Gemeinde insgesamt.

Selbst gegenüber Kollegen nimmt der karthagische Bischof diese Aufgabe wahr. Auch Bischöfe können sich irren. Daher ist es ihre Pflicht, selbst lernfähig und lernwillig zu sein.[109] So sieht es Cyprian als seine Aufgabe an, seine Kollegen in der Frage des eucharistischen Kelches zu unterweisen. Wiederum verweist er auf die Grundregel, in keinem Punkt von dem abzuweichen, was Christus der Lehrer geboten hat. Da einige Bischöfe aber aus Unkenntnis nicht das tun, was Christus tat und lehrte, erklärt Cyprian, welche Form des eucharistischen Opfers die richtige ist, indem er eine Vielzahl von Schriftstellen anführt. Dadurch will er seine Kollegen zur Erkenntnis der Wahrheit führen; sie liegt in der Wurzel und im Ursprung der Überlieferung des Herrn.[110] Diesem Grundsatz entspricht das Vorgehen bei Synoden. Die im Frühjahr 253 in Karthago versammelten Bischöfe fällen in der Frage, wie angesichts drohender staatlicher Repressionen mit den *lapsi* zu verfahren ist, ihre Entscheidung, „nachdem lange von beiden Seiten Schriftstellen angeführt worden sind".[111] Und bei der Synode vom 1. September 256 zum Taufstreit stützen zahlreiche Bischöfe ihr Votum ausdrücklich oder in Anspielung auf Schriftstellen.[112] Die Probleme werden also durch den Bezug auf die Heiligen Schriften entschieden. Nichts anderes geschieht auch in der Buße. Entscheidungsträger ist der einzelne Bischof (beziehungsweise die Gemeinschaft der Bischöfe) aufgrund seiner Kenntnis der Schriften.

Damit nimmt der Bischof eine Stellung ein, die kaum noch durch eine andere Instanz in Frage gestellt werden kann. Als Homilet und Lehrer legt er die Heiligen Schriften aus und prägt so das Verständnis dieser Schriften in seiner Gemeinde. Als Richter wendet er das göttliche Gesetz nach seinem Verständnis auf das individuelle Verhalten an, beurteilt die jeweiligen Verhaltensweisen nach den im göttlichen Gesetz

---

108 Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 15,1,1f. (*CCL* 3B: 85,4-86,15).

109 Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 74,10,1 (*CCL* 3C: 576,195-577,201) mit Blick auf den römischen Bischof Stephan I. Vgl. CAVALLOTTO 1989, 65f.

110 Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 63,1,1f. (*CCL* 3C: 389,3-390,21).

111 Vgl. CYPRIAN, *Ep.* 55,6,1 (*CCL* 3B: 261,80-262,81): „... scripturis diu ex utraque parte prolatis ..."

112 Das Protokoll der Synode wird als die *Sententiae LXXXVII episcoporum* (ed. VON SODEN) im Corpus der Cyprianischen Schriften überliefert. Zur Verwendung von Schriftstellen in den *Sententiae episcoporum* vgl. MARIN 1989, 334; CONTRERAS 1987, 411-415.

vorliegenden Normen und verhängt entsprechende Sanktionen bis hin zum Ausschluß aus der Heilsgemeinschaft für eine ihm angemessen erscheinende Zeit. Somit hat er im geistlichen Sinn die Macht über Leben und Tod. Er ist schließlich als ‚Vorgesetzter' der Gemeinde einschließlich des Ortsklerus auch derjenige, der die Sanktionen durchsetzt und ihre Einhaltung kontrolliert.

Resümee

Cyprians Grundsatz, daß der Kirche in den Heiligen Schriften von Gott eine verbindliche rechtliche Ordnung gegeben ist, führt – zusammen mit dem Grundsatz von der Einheit und Einzigkeit sowie der Heilsnotwendigkeit der Kirche – zur Stärkung der Stellung des Bischofs. Dies ergibt sich zum einen aus der Herleitung des Bischofsamtes aus der Heiligen Schrift selbst (Mt 16,18-19, Joh 20,21-23). Hinzu kommen aber die ebenfalls biblisch begründeten Amtsvollmachten, die die Stellung des Bischofs weiter untermauern. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Bußgewalt, die dem Bischof die Entscheidung über die Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft und damit über die Heilsmöglichkeit des einzelnen verleiht. Damit vereinigt er entscheidende Kompetenzen in seiner Hand. Im *lapsi*-Streit setzt Cyprian durch, daß die Bußvollmacht allein vom Bischof ausgeübt wird. Alle konkurrierenden Ansprüche der Bekenner werden damit ausgeschaltet. Das Amt setzt sich in einem letzten, entscheidenden Punkt gegen die ‚freien', nicht in die organisatorische Hierarchie eingebundenen Geistträger durch und erhält dadurch eine sehr starke Fundierung.

Obwohl die eigene Stellung durch die Flucht geschwächt ist, gelingt es Cyprian, diese Position gegen den Widerstand eines Großteils der hochgeachteten Bekenner und gegen den Widerstand im eigenen Klerus durchzusetzen. Hierzu dürfte wesentlich beitragen, daß er in der Begründung seiner Positionen religiöse Argumente und selbstverständliche Ordnungsstrukturen des gesellschaftlichen Lebens miteinander verbindet. Cyprian begründet Stellung und Kompetenzen des Bischofs aus den Heiligen Schriften, indem er auf die Einsetzung des Amtes und die Verleihung der Vollmachten durch Christus verweist. Die Kontinuität zwischen Ursprung und Gegenwart sieht er durch die apostolische Sukzession gesichert und rekurriert dabei zugleich auf römisches Erbrechtsdenken. Hiermit verbinden sich aber Ordnungs- und Organisationsmuster des gesellschaftlichen (stadt-)staatlichen Lebens. Der Bischof erscheint als der verantwortliche Leiter und Repräsentant der Gemeinde, der in einem geregelten Verfahren in eine Amtsstellung eingesetzt wird. Für seine Amtszeit werden ihm die notwendigen Amtsvollmachten übertragen, die exklusiv an diese Funktion gebunden sind. Zu ihnen zählt auch die richterliche Funktion.

Die Verbindung von biblischem und römisch-rechtlichem Denken untermauert die beherrschende Stellung des Bischofs und verschärft die Hierarchisierung der Gemeindestrukturen. Aus den Heiligen Schriften werden Recht und Unrecht, klare Über- und Unterordnungen, Kompetenzen und Pflichten abgeleitet. Der karthagische

Bischof ist dabei sehr deutlich in doppelter Hinsicht von seinem geistesgeschichtlichen Kontext geprägt: Er interpretiert die Heiligen Schriften im Rahmen der nordafrikanischen kirchlichen Tradition wie auch im Kontext der römischen Stadtkultur mit ihren Institutionen, Organisationsformen und rechtlichen Kategorien. Damit läßt Cyprian seine zweifachen Wurzeln erkennen: Er ist Christ und Schrifttheologe ebenso wie rechtlich denkender Römer. In seiner Funktion als Leiter der christlichen Gemeinde nutzt er rechtliche und organisatorische Prinzipien der profanen Gesellschaft, um das Gemeindeleben zu ordnen, die aktuellen Probleme zu lösen sowie kirchliche Strukturen zu begründen, zu festigen und weiterzuentwickeln.

Bibliographie

Quellen

CYPRIAN, *De dominica oratione*
Sancti Cypriani de dominica oratione, cura et studio C. MORESCHINI, in: *Sancti Cypriani episcopi opera* II [= *CCL* 3A], Turnhout 1976, 87-113.

CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate*
Sancti Cypriani de ecclesiae catholicae unitate, edidit M. BÉVENOT, in: *Sancti Cypriani episcopi opera* I [= *CCL* 3], Turnhout 1972, 243-268.

CYPRIAN, *Epistulae*
Sancti Cypriani episcopi epistularium, edidit G.F. DIERCKS, in: *Sancti Cypriani episcopi opera* III/1-2 [= *CCL* 3B; 3C], Turnhout 1994 / 1996, 1-630.

CYPRIAN, *Ad Fortunatum*
Sancti Cypriani ad Fortunatum, edidit R. WEBER, in: *Sancti Cypriani episcopi opera* I [= *CCL* 3], Turnhout 1972, 181-216.

CYPRIAN, *De lapsis*
Sancti Cypriani de lapsis, edidit M. BÉVENOT, in: *Sancti Cypriani episcopi opera* I [= *CCL* 3], Turnhout 1972, 217-242.

CYPRIAN, *De mortalitate*
Sancti Cypriani de mortalitate, cura et studio M. SIMONETTI, in: *Sancti Cypriani episcopi opera* II [= *CCL* 3A], Turnhout 1976, 15-32.

CYPRIAN, *De opere et eleemosynis*
Sancti Cypriani de opere et eleemosynis, cura et studio M. SIMONETTI, in: *Sancti Cypriani episcopi opera* II [= *CCL* 3A], Turnhout 1976, 53-72.

CYPRIAN, *Sententiae LXXXVII episcoporum*
CYPRIAN, *Sententiae LXXXVII episcoporum*, ed. H. VON SODEN [= *NGWG.PH*], Berlin 1909, 247-277.

CYPRIAN, *Ad Quirinum (testimonia)*
Sancti Cypriani ad Quirinum (testimonia), edidit R. WEBER, in: *Sancti Cypriani episcopi opera* I [= *CCL* 3], Turnhout 1972, 1-179.

CYPRIAN, *Ad Demetrianum*
Sancti Cyprian ad Demetrianum, cura et studio M. SIMONETTI, in: *Sancti Cypriani episcopi opera* II [= *CCL* 3A], Turnhout 1976, 33-51.

Digesta
Iustiniani Digesta, recognovit TH. MOMMSEN, retractavit P. KRÜGER, in: *Corpus Iuris Civilis* I, Berlin [17]1963 (Nachdruck Hildesheim [25]1993), 1-926.

Studien

ADOLPH 1993
A. ADOLPH, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian* [= *EHS* 23/460], Frankfurt 1993.

BECK 1930
A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, Halle 1930 (Nachdruck Aalen 1967).

BÉVENOT 1981
M. BÉVENOT, ‚Salus extra ecclesiam non est' (St. Cyprian), in: H.J. AUF DER MAUR / L. BAKKER / A. VAN DEN BUNT / J. WALDRAM (Hg.), *Fides Sacramenti – Sacramentum fidei. FS Pieter Smulders*, Assen 1981, 97-105.

VON CAMPENHAUSEN 1963
H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen [2]1963.

VON CAMPENHAUSEN 1995
H. VON CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart [7]1995.

CAVALLOTTO 1988
S. CAVALLOTTO, Il magistero episcopale di Cipriano di Cartagine. Aspetti metodologici, in: *DT(P)* 91 (1988), 375-407.

CAVALLOTTO 1989
S. CAVALLOTTO, Il magistero episcopale di Cipriano di Cartagine. Aspetti metodologici (II), in: *DT(P)* 92 (1989), 33-73.

CLARKE 1984-1989
G.W. CLARKE, *The letters of St. Cyprian of Carthage*, 4 vol. [= *ACW* 43; 44; 46; 47], New York 1984 / 1984 / 1986 / 1989.

CLARKE 1998
G.W. CLARKE, Two Mid-Third Century Bishops: Cyprian of Carthage and Dionysius of Alexandria. Congruences and Divergences, in: T.W. HILLARD et al. (ed.), *Ancient History in a Modern University* II: *Early Christianity, Late Antiquity and Beyond*, Grand Rapids/ Cambridge 1998, 317-328.

COLSON 1961

J. COLSON, *L'évêque, lien de l'unité et de la charité chez saint Cyprien de Carthage*, Paris 1961.

CONTRERAS 1987

E. CONTRERAS, Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis, in: *Aug* 27 (1987), 407-421.

DELÉANI 1994

S. DELÉANI, Rezension zu ADOLPH 1993, in: *REAug* 40 (1994), 491f.

DUVAL 2001

Y. DUVAL, Celerinus et les siens d'après la correspondance de Cyprien (Ep. 21-23, 37, 39), in: *REAug* 47 (2001), 33-62.

EVANS 1972

R.F. EVANS, *One and Holy. The Church in Latin Christian Thought* [= *Church Historical Series* 92], London 1972.

FAHEY 1971

M.A. FAHEY, *Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century Exegesis* [= *BGBH* 9], Tübingen 1971.

HANSON 1978

R.P.C. HANSON, Amt / Ämter / Amtsverständnis V. Alte Kirche, in: *TRE* 2 (1978), 533-552.

HINCHLIFF 1974

P. HINCHLIFF, *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church*, London 1974.

HOFFMANN 2000

A. HOFFMANN, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht bei Cyprian von Karthago* [= *Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft* 92], Paderborn 2000.

HOFFMANN 2002

A. HOFFMANN, Cyprian von Karthago, in: W. GEERLINGS / S. DÖPP (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur* [3]2002, 169-174.

KLEIN 1957

G. KLEIN, Die hermeneutische Struktur des Kirchengedankens bei Cyprian, in: *ZKG* 68 (1957), 48-68.

KRAMM 1985

T. KRAMM, Amt, in: *RAC* Suppl. 1/3 (1985), 350-401.

MARIN 1989

M. MARIN, Le sententiae LXXXVII episcoporum. In margine al problema del rapporto fra Sacra Scrittura e Concili, in: *Invigilata Lucernis* 11 (1989), 329-359.

MOMMSEN 1907

TH. MOMMSEN, *Abriß des römischen Staatsrechts*, Leipzig [2]1907 (Nachdruck Darmstadt 1982).

OHME 1998

H. OHME, *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs* [= *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 67], Berlin 1998.

OSAWA 1983

T. OSAWA, *Das Bischofseinsetzungsverfahren bei Cyprian. Historische Untersuchungen zu den Begriffen iudicium, suffragium, testimonium, consensus* [= *EHS* 23/178], Frankfurt 1983.

RATZINGER 1954

J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* [= *MThS* 2/7], München 1954 (Nachdruck St. Ottilien 1992).

RIST 2000

J. RIST, Cyprian von Karthago und Paul von Samosata. Überlegungen zum Verständnis des Bischofsamtes im 3. Jahrhundert, in: R. VON HAEHLING (Hg.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt 2000, 257-286.

SEAGRAVES 1993

R. SEAGRAVES, *Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence* [= *Paradosis* 37], Fribourg 1993.

SELINGER 1994

R. SELINGER, *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung* [= *EHS* 3/617], Frankfurt 1994.

SIMONIS 1970

W. SIMONIS, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus* [= *FTS* 5], Frankfurt 1970.

SPEIGL 1974

J. SPEIGL, Cyprian über das iudicium dei bei der Bischofseinsetzung, in: *RQ* 69 (1974), 30-45.

WICKERT 1971

U. WICKERT, *Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian* [= *BZNW* 41], Berlin 1971.

WICKERT 1989

U. WICKERT, Sacramentum unitatis: Verkennung und Chance des Cyprianischen Kirchenbegriffs in Geschichte und Gegenwart, in: F. VON LILIENFELD / A.M. RITTER (Hg.), *Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit* [= *Oikonomia* 25], Erlangen 1989, 107-125; 161-165.

Hilarius von Poitiers: Christus, die Kirche und die Menschheit

Luis F. Ladaria SJ

Die Ekklesiologie des Hilarius von Poitiers ist gründlich und in gewissem Sinn erschöpfend erforscht worden.[1] Infolgedessen ist es kaum möglich, in diesem Bereich ein zentrales Thema zu behandeln, das bisher noch nicht Gegenstand von Untersuchungen geworden wäre. Doch auch auf die Gefahr von Wiederholungen hin erscheint es mir nützlich, auf das zurückzukommen, was ohne Zweifel das Zentrum der ekklesiologischen Vision des Hilarius ausmacht: das Bild von der Kirche als Leib Christi. Dieses soll im Blick auf seine Voraussetzungen und Konsequenzen untersucht werden. Das Vorhandensein zahlreicher älterer Studien[2] wird mich davon dispensieren, die relevanten Texte in ihrer Gesamtheit zu analysieren, was im übrigen im gegebenen Rahmen nicht möglich wäre. Dennoch hoffe ich, zu einem sicherlich reichen und komplexen Thema Neues beisteuern zu können.

1. Einige Textabschnitte aus *In Matthaeum* 4

In der Bergpredigt ermahnt Jesus seine Jünger, nicht zu schwören: weder beim Himmel noch bei der Erde noch bei Jerusalem, der Stadt des großen Königs (vgl. Mt 5,34-35). In seiner Auslegung dieser Textpassage stellt Hilarius sich die Frage nach der Wirkung, die es tatsächlich haben könnte, bei Jerusalem zu schwören – einer Stadt, die wegen Überheblichkeit und überhaupt wegen der Sünden ihrer Einwohner bald darauf zerstört werden sollte und die zudem vor allem dazu bestimmt gewesen war, Präfiguration der Kirche, das heißt des Leibes Christi, zu sein – der Kirche, die die Stadt des großen Königs ist.[3] Das Paulinische Motiv der Kirche als Leib Christi wird im Text nicht entfaltet und hätte keine besondere Bedeutung, fände sich nicht im selben Zusammenhang der Bergpredigt-Auslegung des Hilarius eine andere Stelle, an der die Themen des Leibes und der Stadt ein weiteres Mal erscheinen, diesmal in einer viel unmittelbareren Beziehung zu Christus. In seinem Kommentar zu den Versen 5,14b-15 des Matthäusevangeliums – „Eine Stadt, die auf einem Berg liegt, kann nicht verborgen bleiben; auch zündet man nicht ein Licht an, um es unter den Scheffel zu

---

[1] Vgl. vor allem Figura 1984.

[2] Außer der Monographie von M. Figura vgl. Charlier 1965; Petorelli 1969; Ladaria 1989.

[3] Hilarius, *Commentarius in Matthaeum* 4,24 (*SC* 254: 144,8-14): „Quid enim momenti erat iurare per caelum Dei sedem, iurare per terram scabellum pedum eius, iurare per Hierusalem urbem breui ob insolentiam et peccata inhabitantium destruendam, cum praesertim in praeformationem Ecclesiae, id est corporis Christi (cf. Col 1,18; 1,24), quae magni regis est ciuitas, esset constituta?"

stellen" – identifiziert Hilarius die Stadt mit der Menschheit, die Christus angenommen hat:

> Als ‚Stadt' bezeichnet er (*sc.* Christus) das Fleisch, das er angenommen hatte (adsumpserat); denn wie eine Stadt aus einer Vielfalt und Vielzahl von Einwohnern besteht, so ist in ihm aufgrund der Natur des Leibes, den er empfangen hat, in gewisser Weise die Versammlung des ganzen Menschengeschlechts enthalten. Und so wird er, infolge unserer Versammlung in ihm, zu einer Stadt, und wir sind, da sein Fleisch auch unseres ist, deren Einwohnerschaft.[4]

Die Motive ‚Leib' und ‚Stadt', die eben noch auf die Kirche angewandt wurden, werden hier, und zwar ausführlicher, auf die ganze Menschheit angewandt. Das angenommene Fleisch (das heißt die menschliche Natur) wird als ‚Stadt' bezeichnet, weil Jesus selbst durch die Vereinigung einer Vielzahl von Einwohnern zur Stadt wird. Daher ist hier von der Annahme der ganzen Menschheit („universi generis humani congregatio") die Rede. Von Bedeutung ist der Gebrauch des Verbs *adsumo*, das für Hilarius schon ein Terminus technicus zur Bezeichnung der Inkarnation ist,[5] hier aber nicht in strengem Sinn auf diese angewandt wird, sondern auf die Vereinigung mit der Menschheit insgesamt.[6] Jedenfalls wird der Unterschied zwischen dieser Annahme der gesamten Menschheit und der Inkarnation in dem Ausdruck „quaedam ... congregatio" angedeutet. Die Termini lassen eine gewisse Unschärfe erkennen, die sicherlich beabsichtigt ist. Das Wort *congregatio* bezieht sich, anders als es auf den ersten Blick scheinen könnte, nicht auf die Kirche, zumindest nicht direkt. An verschiedenen Stellen des Matthäus-Kommentars hat der Terminus keine speziell theologische Bedeutung.[7] Daraus folgt allerdings nicht, daß der zitierte Abschnitt ohne Interesse für die Ekklesiologie wäre. Die Beziehungen, die die Begriffe des Leibes und der Stadt, in denen wir wohnen, zur Kirche aufweisen, lassen sich auch in diesem Text nicht ausschließen, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß in der Fortsetzung des Kommentars zu Vers 5,15 des Matthäusevangeliums die Synagoge mit dem Scheffel verglichen wird, der nur für sich selbst die Früchte aufbewahrt und das Licht verbirgt, während das Licht, das am Kreuz des Herrn angebracht wurde, für alle leuchtet,

---

[4] HILARIUS, *Commentarius in Matthaeum* 4,12 (*SC* 254: 130,3-9): „Ciuitatem carnem quam adsumpserat nuncupat, quia, ut ciuitas ex uarietate ac multitudine consistit habitantium, ita in eo per naturam suscepti corporis quaedam uniuersi generis humani congregatio continetur. Atque ita et ille ex nostra in se congregatione fit ciuitas et nos per consortium carnis suae sumus ciuitatis habitatio."

[5] Vgl. VACCARI 1994, 61-82.

[6] Dies ist nicht der einzige Fall im Matthäus-Kommentar. S. a. HILARIUS, *Commentarius in Matthaeum* 19,5 (*SC* 258: 94,14-17): „Proximum tamquam se amare praeceptus est: hic (*sc.* der reiche Jüngling von Mt 19,16-22, der eine Personifikation des Volkes Israel ist) Christum, qui omnium nostrum corpus adsumpsit et unicuique nostrum adsumpti corporis condicione fit proximus, usque in poenam crucis persecutus est." Zu diesem Abschnitt s. LADARIA 1989, 91.

[7] Vgl. HILARIUS, *Commentarius in Matthaeum* 14,19 (*SC* 258: 32,4); 22,6 (*SC* 258: 148,2).

die in der Kirche wohnen.[8] Der Leib Christi ist die Kirche; doch gleichzeitig scheint er die ganze Menschheit zu sein, die Christus durch die menschliche Natur angenommen hat, da diese in gewisser Weise die *congregatio* des ganzen Menschengeschlechts enthält. In diesem Leib wohnen wir alle, doch gleichzeitig leuchtet das Licht Christi denen, die in der Kirche wohnen. Welche Beziehung zwischen der Kirche und der ganzen Menschheit besteht, können wir noch nicht genau angeben. Doch gibt es Indizien dafür, daß beide die Tendenz haben, in eins zu fallen, vor allem in der eschatologischen Vollendung. Gerade im Zusammenhang der Textstellen, die wir bisher betrachtet haben, im Kommentar zur Bergpredigt, wird der Besitz der Erde seitens der Sanftmütigen (vgl. Mt 5,5) identifiziert mit dem künftigen Wohnen im verherrlichten Leib des Herrn.[9] In seinem Kommentar zum Gleichnis vom verlorenen Schaf (vgl. Mt 18,12-13) weist Hilarius darauf hin, daß die ganze Menschheit, die in Adam auf Abwege geraten ist, im Leib Jesu zum Paradies zurückkehrt. So vervollständigt sich mit der Rückkehr des hundertsten Schafes die Zahl derer, die die himmlische Kirche bilden.[10] Die Vereinigung Christi mit der ganzen Menschheit vorausgesetzt, kann die Kirche als Leib des auferstandenen Herrn erscheinen, als neues Jerusalem, in dem, zumindest grundsätzlich, alle Menschen den Ort haben, an dem sie für immer wohnen.

2. Christus als *corpus omnium*

Die soteriologische Bedeutung der Annahme der ganzen Menschheit durch Christus zeigt sich in dem Werk *De Trinitate*, mit erneuter Erwähnung des Leibes, wenn auch ohne direkten Bezug zur Kirche als Leib Christi:

> Er wollte Mensch werden und aus der Jungfrau das Wesen des Fleisches in sich aufnehmen (acciperet), und durch die Einung dieser Beimischung (admixtionis) sollte der Leib des gesamten Menschengeschlechtes ein in ihm geheiligtes Dasein gewinnen, damit, wie

---

[8] HILARIUS, *Commentarius in Matthaeum* 4,13 (*SC* 254: 130,3-10): „Verum Synagogam digne Dominus modio comparauit, quae susceptos fructus intra se tantum receptans certum modum dimensae obseruantiae continebat; nunc tamen fructu omni, adueniente se, uacua sit, non tamen adhuc potens luminis occulendi. Atque ideo iam lucerna Christi non recondenda sub modio est neque operimento occulenda Synagogae, sed in ligni passione suspensa lumen aeternum est in Ecclesia habitantibus praebitura."

[9] HILARIUS, *Commentarius in Matthaeum* 4,3 (*SC* 254: 124,2-6): „Mitibus terrae hereditatem pollicetur, id est eius corporis quod ipse Dominus adsumpsit habitaculum. Quia per mansuetudinem mentis nostrae habitauerit Christus in nobis, nos quoque gloria clarificati eius corporis uestiemur."

[10] HILARIUS, *Commentarius in Matthaeum* 18,6 (*SC* 258: 80,6-82,19): „Ouis una homo intelligendus est et sub homine uno uniuersitas sentienda est. Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberrauit ... Igitur et quaerens hominem Christus est et nonaginta nouem relicti caelestis gloriae multitudo est, cui cum maximo gaudio errans homo in Domini corpore est relatus ... In uno enim Abraham omnes sumus et per nos qui unum omnes sumus caelestis ecclesiae numerus explendus est." Für eine umfassendere Analyse des Kommentars zu diesem Gleichnis s. LADARIA 1990, v. a. 454-457.

alle nach seinem Willen in ihn durch seine Körperlichkeit eingegliedert wurden, so umgekehrt er zu allen gerade durch dasjenige Beziehung gewinne, was an ihm unsichtbar ist.[11]

Accipio hat bei unserem Autor die Bedeutung eines christologischen Terminus technicus, gleich derjenigen von *adsumo*,[12] während *admiscere* ein Terminus ist, den er in anderen Fällen gebraucht, um das Mysterium der Inkarnation zur Sprache zu bringen.[13] Infolgedessen wird in bezug auf die Vereinigung aller in Christus dasselbe Wort gebraucht wie für die Inkarnation im strengen Sinn. ‚In ihm' oder ‚in seinem Leib' sind Ausdrücke, die durch die Texte des Matthäus-Kommentars bereits bekannt sind.[14] Der Leib des ganzen Menschengeschlechts lebt geheiligt in ihm. In diesen Texten klingt vielleicht das Paulinische ‚in Christus' nach. Durch die Eingliederung aller in seinen Leib, die kraft eben der Tatsache der Inkarnation stattfindet, kann Jesus uns Anteil an seiner Gottheit geben, an dem, was unsichtbar ist. Wenn er Mensch wird wie wir, so geschieht es, um uns das Seine mitteilen zu können. Das deutet auf die Idee des ‚Tausches' hin, die in anderen Texten des Autors klarer zum Ausdruck kommt.[15] Angesichts dieser Einwohnung aller in ihm und seiner in uns als Folge der Inkarnation[16] verwundert es nicht, daß Jesus vorgestellt wird als der Leib aller: *corpus omnium*. Als Kommentar zu Vers 12,12 des Ersten Korintherbriefs – ein Leib und viele Glieder – finden wir folgende Aussage: „Er (*sc.* Paulus) sagt also ausdrücklich, daß die Zuteilung der Gnadengaben aus dem *einen* Herrn Jesus Christus stammt, der aller Leib ist."[17] Einerseits ist der Zusammenhang der Stelle, wie schon angedeutet wurde, ekklesiologisch; andererseits aber kennt die Bedeutung des Ausdrucks bei Hilarius keine Grenzen – *corpus omnium* erinnert an andere Stellen, die wir bereits kennen, wo von der Vereinigung Jesu mit dem ganzen Menschengeschlecht die Rede ist. Hier liegt eine gewisse Zweideutigkeit vor, die man wahrscheinlich beibehalten muß. Aufgrund der Tatsache, daß Jesus sich mit dem ganzen Menschengeschlecht vereint hat, haben die Kirche und die Menschheit insgesamt die Tendenz, in eins zu fallen. Eine andere Textstelle, die von der eben zitierten nicht weit entfernt ist, scheint das Leib-Christi-Sein auf die Kirche zu beschränken: „Das sind gewiß die Dienste und Betätigungen der

---

11 Hilarius, *De Trinitate* II 24 (*CCL* 62: 60,6-12): „... ut homo factus ex uirgine naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret: ut quemadmodum omnes in se per id quod corporeum se esse uoluit conderentur, ita rursum in omnes ipse per id quod eius est inuisibile referretur." Übersetzung nach *BKV* 5: 127f.

12 Vgl. Vaccari 10-12.

13 Vgl. Hilarius, *De Trinitate* X 44 (*CCL* 62A: 497,4); *Tractatus super Ps. LIV* 2 (*CCL* 61: 141,11).

14 In Hilarius' *De Trinitate* erscheinen die genannten Wendungen bei anderen Gelegenheiten wieder, vgl. IX 8 (*CCL* 62A: 378,17-379,19); IX 55 (*CCL* 62A: 434,14-21).

15 Vgl. Hilarius, *De Trinitate* II 25 (*CCL* 62: 61,16f.): „Humilitas eius nostra nobilitas est, contumelia eius honor noster est."

16 Hilarius, *De Trinitate* II 25 (*CCL* 62: 61,14-16): „... sed nos eguimus ut Deus caro fieret et habitaret in nobis, id est adsumptione carnis unius interna uniuersae carnis incoleret ..."

17 Hilarius, *De Trinitate* VIII 32 (*CCL* 62A: 344,8-10): „... diuisiones ergo charismatum ex uno Domino Iesu Christo, qui corpus est omnium, esse significans." Übersetzung nach *BKV* 6: 39.

Kirche (vgl. 1 Kor 12,5-6), in denen der Leib Christi beruht."[18] Doch das – zumindest angezielte – In-Eins-Fallen der Kirche als Leib Christi und der Menschheit insgesamt zeigt sich an einer weiteren Stelle, die bisher wenig berücksichtigt worden ist:

> Dies sprach das Wort, das Fleisch geworden ist,[19] und lehrte der Mensch Jesus Christus, der Herr der Herrlichkeit. Als der, der in sich selbst Mittler ist, wurde er eingesetzt zum Heil der Kirche (in salutem ecclesiae), und durch eben dieses Mysterium des Mittlers zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5) ist er, obwohl er ein einziger ist, beides. Aufgrund der in eins verbundenen Naturen ist er ein und dieselbe Wirklichkeit, die an jeder der beiden Naturen teilhat, doch so, daß er keiner in der anderen ledig ist. Andernfalls würde er ja durch seine Geburt als Mensch aufhören, Gott zu sein, und wäre umgekehrt nicht Mensch, solange er Gott bleibt.[20]

Durch den Nachdruck, der hier auf die Wirklichkeit der zwei Naturen Jesu gelegt wird – eine Wirklichkeit, die nach der Inkarnation fortdauert – soll in besonderer Weise auf die Grundlage der Mittlertätigkeit Jesu hingewiesen werden. Dadurch daß er Gott und Mensch ist, kann der Mensch Christus Jesus der Mittler zwischen Gott und den Menschen sein. Die nahe Anlehnung an den Ersten Timotheusbrief (2,5) ist offensichtlich. In diesem Text findet die Kirche keine Erwähnung; stattdessen wird durch den besonderen Hinweis auf die *menschliche* Natur Jesu die Mittlertätigkeit zugunsten aller Menschen ohne jeden Unterschied hervorgehoben. Gerade sie scheint das Hauptanliegen des Hilarius im ganzen vorliegenden Zusammenhang zu sein. Christus ist dadurch der Mittler zwischen Gott und den Menschen, daß er *einer* in den beiden Naturen ist.[21] Die Heilswirkung Christi auf die Menschen gründet in der Annahme der menschlichen Natur, und deshalb muß sie sich auf das ganze Menschengeschlecht auswirken. Das knappe „in salutem ecclesiae" ist nicht als eine Einschränkung der *einen* universalen Mittlertätigkeit zu verstehen. Wenn Hilarius von der Erlösung der Kirche und der Erlösung der Menschheit spricht, handelt es sich nicht um zwei unterschiedliche Sachverhalte, sondern um zwei Weisen, dasselbe zu sagen. Die Mittlertätigkeit zwischen Gott und den Menschen und diejenige für die Rettung der Kirche sind ein und dieselbe. Christus ist der Leib aller Menschen; gleichzeitig ist die Kirche sein Leib. Deshalb ist die ganze Menschheit aufgerufen, in Christus und in der Kirche zu wohnen. Mehr noch: wie wir im folgenden sehen werden, ist Christus die Kirche, und er ist das Fleisch des ganzen Menschengeschlechts geworden.

---

[18] HILARIUS, *De Trinitate* VIII 33 (*CCL* 62A: 345,14f.): „Certe haec ecclesiae et ministeria sunt et operationes, in quibus corpus est Christi." Übersetzung *BKV* 6: 40.

[19] „Dies" bezieht sich auf die Verse Lk 12,8f., die Hilarius unmittelbar zuvor zitiert hat.

[20] HILARIUS, *De Trinitate* IX 3 (*CCL* 62A: 374,12-19): „Haec uerbum caro factum loquebatur et homo Iesus Christus Dominus maiestatis docebat, mediator ipse in se ad salutem ecclesiae constitutus, et ipso illo inter Deum et homines mediatoris sacramento utrumque unus existens: dum ipse ex unitis in idipsum naturis naturae utriusque res eadem est, ita tamen ut neutro careret in utroque, ne forte Deus esse homo nascendo desineret, et homo rursum Deus manendo non esset." Übersetzung, teilweise verändert, nach *BKV* 6: 68.

[21] Vgl. HILARIUS, *De Trinitate* IX 13 (*CCL* 62A: 384,11-15).

3. „Ipse est enim ecclesia"

Auch in den *Tractatus super Psalmos* fehlt es nicht an äußerst starken Formulierungen über die Vereinigung Christi mit dem ganzen Menschengeschlecht aufgrund der Tatsache, daß er das Fleisch (das heißt: die Menschennatur) annahm: „Er hat in sich die Natur des ganzen Fleisches angenommen",[22] „er ist das Fleisch von uns allen geworden".[23] Ausgehend von diesen sehr deutlichen Sätzen lassen sich andere Textstellen erklären, an denen Christus sich ähnlich offensichtlich mit der Kirche identifiziert, die sein Leib ist:

> Gott hat durch die Vergebung der Sünden unsere Gefangenschaft von uns genommen (vgl. Ps 125,1). Er hat unsere Seele aus der Herrschaft der Laster befreit. Dabei rechnete er uns die früheren Vergehen nicht an; er machte uns neu auf ein neues Leben hin und gestaltete uns um in einen neuen Menschen, indem er uns dem Leib seines Fleisches eingliederte. Denn er selbst ist die Kirche, da er sie als ganze in sich enthält durch das Mysterium (sacramentum) seines Leibes.[24]

Halten wir zunächst fest, daß zu Beginn des Textabschnitts von Gott gesprochen wird, am Ende aber Aussagen gemacht werden, die nur dann einen Sinn haben, wenn Christus ihr Subjekt ist. Doch braucht uns dieser Verstoß gegen grammatikalische Regeln nicht weiter zu beschäftigen. Es erscheint klar, daß wir uns vor der deutlichsten Formulierung des Theologen aus Poitiers hinsichtlich der ‚Identität' von Christus und der Kirche befinden. Aufgrund des Mysteriums seines Leibes, das heißt seiner Inkarnation, enthält Jesus sie ganz in sich. Gleichzeitig hat er uns zum Leib seines Fleisches gemacht. Diese Tatsache der Vereinigung mit uns allen erscheint als die Grundlage der Identifikation, auf die wir uns beziehen: „denn (enim) er selbst ist die Kirche". Diese tiefe Beziehung Christi zur Kirche basiert auf der Annahme der ganzen Menschheit. Aufgrund dieser Tatsache können alle Menschen sich Christus nähern, der Zugang zu ihm steht allen offen. Wir sind ‚in ihm' durch das Fleisch, das er angenommen hat, und deshalb haben diejenigen, die ihr Fleisch mit seinen schlechten Gewohnheiten und Begierden kreuzigen, nicht mehr ihr eigenes Fleisch, sondern das Fleisch Christi.[25]

---

[22] HILARIUS, *Tractatus super Ps. LI* 16 (*CCL* 61: 104,21): „naturam in se uniuersae carnis adsumpsit"; vgl. *Tractatus super Ps. LI* 17 (*CCL* 61: 104,5f.): „naturam scilicet in se totius humani generis adsumens".

[23] HILARIUS, *Tractatus super Ps. LIV* 9 (*CCL* 61: 146,8): „uniuersitatis nostrae caro est factus"; zum Terminus *uniuersitas* vgl. PETORELLI 1969, speziell 230-233.

[24] HILARIUS, *Tractatus super Ps. CXXV* 6 (*CSEL* 22: 609,15-20): „Auertit enim Deus captiuitatem nostram per remissionem peccatorum, a dominatu enim uitiorum animam liberauit anteriora delicta non reputans et nos in uitam nouam renouans et in nouum hominem transformans, constituens nos in corpore carnis suae. Ipse est enim ecclesia, per sacramentum corporis sui in se uniuersam eam continens." Anspielungen auf dasselbe Thema finden sich, abgesehen von den Texten, die wir noch ausdrücklicher untersuchen werden, auch in HILARIUS, *Tractatus super Psalmos LIX* 9 (*CCL* 61: 189); *LXIV* 2 (*CCL* 61: 221); *CXVIII*, 16 (Ain) 5 (*SC* 347: 180); *CXXI* 5 (*CSEL* 22: 573).

[25] HILARIUS, *Tractatus super Ps. XCI* 9 (*CCL* 61: 329,20-29): „Patet ergo uniuersis per coniunctionem carnis aditus in Christo, si exuant ueterem hominem et cruci eius adfigant ... qui ... meminerint se non carnem suam habere, sed Christi."

Die Kirche ist ferner „der Herr im Leib".[26] Die Wendung wird, auch wenn sie schon in sich ziemlich deutlich ist, noch aussagekräftiger, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß sie die nahezu exakte Entsprechung einer ebenfalls von Hilarius gebrauchten christologischen Formel darstellt: „In der Ewigkeit des Geistes hat Gott keinen Leib, doch um des Heiles der Menschen willen ist Christus in dem Leib, den er vom Menschen annahm."[27] Die Parallelität könnte nicht größer sein. Deshalb ist auch nichts Seltsames daran, daß Hilarius in Bethlehem nicht nur die Geburt Christi lokalisiert, sondern auch den Ursprung der Kirche.[28] Seit Ewigkeit, vor der Grundlegung der Welt (vgl. Eph 1,4), sind wir durch den Vater auserwählt worden, auf daß wir im Leib Christi angetroffen würden, den er von uns angenommen hat, in dem wir versöhnt worden sind und erworben für Gott.[29] Ist die Rede von einem Wohnen in Christus oder in der Kirche, die sein Leib ist, oder vom Besitz seines Fleisches, so sind dies äquivalente Ausdrücke, die sich nur von der drastischen Weise her erklären, in der Hilarius die Annahme durch Christus und die ganze Menschheit verstanden hat, wobei die Menschheit – dies ist zumindest intendiert – von der Kirche umfaßt wird. Unter den Vätern hat keiner diese Formeln mit so großer Deutlichkeit gebraucht.

Doch genau dies wirft die Frage auf, ob Hilarius bei Menschen, die Christus anhangen, die Funktion der menschlichen Freiheit verkennt oder ob das Wohnen in Christi Leib etwas ist, das sich ganz automatisch ergibt. Es ist unnötig, Texte anzuführen, die vom Unterschied zwischen der gläubigen und der ungläubigen Haltung derer sprechen, die an Jesus glauben oder dies nicht tun. Ein bloßer Blick auf einige der hier untersuchten Textabschnitte zeigt, daß Hilarius die gebührenden Unterscheidungen vornimmt. Wir werden im Leib Christi leben können, wenn wir die schlechten Gewohnheiten unseres Leibes an sein Kreuz genagelt haben (vgl. Gal 5,24).[30] Wer nicht glaubt oder wer, obwohl er glaubt, nicht die Früchte des Glaubens hervorbringt, wird aus dem Weinstock herausgerissen oder von ihm abgeschnitten (vgl. Joh 15,1-2). Jesus, der der wahre Weinstock ist, hat in sich alle Reben; doch wenn eine Rebe ungläubig oder unfruchtbar ist, riskiert sie, abgeschnitten zu werden. Sie bleibt in

---

[26] HILARIUS, *Tractatus super Ps. CXXIV* 5 (*CSEL* 22: 601,4-6): „Cum enim et montem significari ecclesiam, id est Dominum in corpore legimus ..."

[27] HILARIUS, *Commentarius in Matthaeum* 16,9 (*SC* 258: 56,10-13): „Corpus autem carnis huius in aeternitate Spiritus Deo nullum est, uerum humanae salutis causa Christus in corpore est quod adsumpsit ex homine." „Spiritus" verweist einfach auf die Göttlichkeit, „Christus" auf den präexistenten Sohn; vgl. LADARIA 1989, 46.

[28] HILARIUS, *Tractatus super Ps. CXXXI* 13 (*CSEL* 22: 672,12f.): „Initium itaque ecclesiae in Bethlem auditur; esse enim coepit a Christo"; eine Vorwegnahme der berühmten Formel von Leo dem Großen: „Generatio enim Christi origo est populi christiani, et natalis capitis natalis est corporis" (LEO DER GROSSE, *Tractatus* 26,2; *CCL* 138: 126,30-32).

[29] HILARIUS, *Tractatus super Ps. XIII* 4 (*CCL* 61: 79,4-6): „... inueniri in eius corpore, quod ex nobis ipse praesumpsit, in quo ante constitutionem mundi a Patre sumus electi, in quo reconciliati ex inimicis et adquisiti sumus ex perditis ..." Dieselben Gedanken in *Tractatus super Ps. XIV* 5 (*CCL* 61: 84,15f.): „Ergo quia, qui Christi sunt, in Christi corpore ante constitutionem mundi electi sunt, et ecclesia corpus est Christi."

[30] Vgl. HILARIUS, *Tractatus super Ps. XIV* 5 (*CCL* 61: 84); s. u. Anm. 39.

Christus aufgrund ihrer Natur, doch wird sie aus ihm herausgerissen aufgrund ihres Unglaubens.[31] Es gibt eine ‚objektive' Verbindung mit Christus, die aufgrund von Christi menschlicher Natur und der Vereinigung mit allen Menschen, die diese Natur bewirkt, kein Mensch zerreißen kann. Alle haben Zugang zu Christus und zu seinem Leib, und niemand kann daran gehindert werden einzutreten. In gewisser Weise ist dieses Wohnen im Leib Christi die Ausgangssituation, in der jedes menschliche Wesen sich vorfindet.[32] Doch darüber hinaus und ausgehend von dieser Voraussetzung ist es erforderlich, persönlich mit dem Herrn verbunden zu sein; notwendig sind der Glaube und die entsprechenden Werke. Wir können aus eigener Verantwortung unwürdig der „Gemeinschaft derselben Natur" mit Jesus werden. Ohne den lebendigen Glauben ist das Bleiben in Christus unfruchtbar; deshalb kann jemand aufgrund der Natur im Weinstock bleiben und gleichzeitig aufgrund der fehlenden Würde von ihm abgeschnitten sein. Man könnte sagen: es genügt nicht, daß Christus sich mit allen Menschen vereint, es ist auch nötig, daß wir uns mit ihm vereinen. Die Unterscheidung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, zwischen dem ungläubigen Israel dem Fleische nach und dem wahren Israel, das die Kirche ist, ist sehr deutlich.[33] Die Identifikation zwischen der Menschheit und der Kirche ist eher intendiert als ganz verwirklicht. All dies leitet mit innerer Notwendigkeit hin zur Betrachtung der eschatologischen Dimension des Leibes Christi.

4. Die vollendete Gestalt der Kirche als Leib Christi

Schon in den ersten Schriften des Hilarius sind mehrere Anspielungen auf das Einwohnen der Auferstandenen im Leib des verherrlichten Christus begegnet. In den letzten Werken, den *Tractatus super Psalmos* und den *Tractatus Mysteriorum*, wird dieses Thema vollständiger behandelt. Die beiden Themen ‚Auferstehung aller innerhalb der Auferstehung des Herrn' und ‚Die Kirche als sein Leib' verbinden sich in einer Passage, die intensiv untersucht worden ist, da sie einen der grundlegenden Texte der Soteriologie und der Ekklesiologie des Hilarius darstellt:

---

[31] Vgl. HILARIUS, *Tractatus super Ps. LI* 16 (*CCL* 61: 103f.).

[32] Vgl. HILARIUS, *Tractatus super Ps. LI* 17 (*CCL* 61: 104,2-10): „Qui enim ‚non manebit' in Christo, regni Christi incola non erit; non erit autem, non quod sibi non patuerit incolatus – uniuersis enim patet, ut consortes sint corporis Dei atque regni, quia ‚Verbum caro factum est et inhabitauit in nobis' (Jo 1,14), naturam scilicet in se totius humani generis adsumens –, sed unusquisque pro merito se et ‚euellendum de tabernaculo et eradicandum de terra uiuentium' praebet non prohibitus umquam inesse, quia per naturae adsumptionem incola sit receptus; sed ‚eradicatur' ob infidelitatis crimen naturae consortio indignus existens." Vgl. *Tractatus super Ps. XCI* 9 (*CCL* 61: 329).

[33] Dies ist genau das zentrale Thema von *In Matthaeum*. In *De Trinitate* hingegen ringt Hilarius mit den Häretikern, die sich vom wahren Glauben der Kirche, dem sie sich anfänglich angeschlossen hatten, getrennt haben.

Nach dem Schlaf seines Leidens erkennt also der himmlische Adam, wenn die Kirche aufersteht, sein eigenes Gebein, sein eigenes Fleisch (vgl. Gen 2,23): nun ist es nicht mehr aus Lehm geschaffen und nicht lebendig gemacht durch das Einhauchen (vgl. Gen 2,7), sondern es wächst an das Gebein an und ist, von einem Leib her stammend, unter dem Anwehen des Geistes (vgl. Ez 37,6) zu einem Leib vervollständigt worden. Denn die, die in Christus sind, werden so auferstehen wie Christus, in dem die Auferstehung allen Fleisches schon ihre Vollendung erreicht hat, da er mit der Macht Gottes, in der er vor den Zeiten vom Vater gezeugt wurde, in unserem Fleisch geboren wurde. Und weil der Jude und der Grieche, der Barbar und der Skythe, der Sklave und der Freie, der Mann und die Frau alle eins sind in Christus (vgl. Gal 3,28; Kol 3,11), da das Fleisch wiedererkannt wird als vom Fleisch stammend und da die Kirche der Leib Christi ist und das Mysterium, das in Adam und Eva liegt, im Blick auf Christus und im Blick auf die Kirche vorhergesagt wird (vgl. Eph 5,32), deshalb gilt: vollendet ist schon bei Adam und Eva am Beginn der Zeit all das, was der Kirche für das Ende der Zeiten durch Christus bereitet wird.[34]

Zunächst ist die Aufmerksamkeit auf den Beginn des Textes zu richten: die Auferstehung Christi und diejenige der Kirche scheinen einfach in eins zu fallen. Nach dem Schlaf seiner Passion erkennt der himmlische Adam beim Auferstehen der Kirche („resurgente ecclesia") in ihr das eigene Gebein und Fleisch.[35] Diese kühne Formulierung hat ein unmittelbares Echo: in Christus ist die Auferstehung allen Fleisches zur Vollendung geführt worden („consummata"), da er ja mit göttlicher Macht in unserem Fleisch geboren wurde. Die Idee der Annahme der ganzen Menschheit wird hier nicht direkt zum Ausdruck gebracht, scheint aber im Hintergrund präsent zu sein. Jesus wird geboren „in carne nostra". Die vollkommene Vereinigung zwischen Christus und der Kirche, die sich für das Ende der Zeiten anbahnt, ist auch schon am Beginn der Zeiten in Adam und Eva verwirklicht worden. Diese Aussage hat selbstverständlich nur dann Sinn, wenn man in ihnen (*sc.* Adam und Eva) die Präfiguration Christi und der Kirche sieht, wie es ausdrücklich heißt.[36] Eine kleine Präzisierung hat vielleicht die Funktion, einen bloßen Erlösungs-Automatismus zu vermeiden. Es ist das knappe „die, die in Christus sind". Doch der Nachdruck auf die Realität der Auferstehung allen Fleisches, die sich in Christus schon ereignet hat, macht deutlich, daß es Hilarius vor allem auf die Vollendung des Werkes Christi ankommt, die, von der Auferstehung her gesehen, schon eine Realität ist. Nichts hindert Hilarius daran, die Geschehnisse, die sich noch in der Zeit entwickeln müssen, in ihrer Einheit zu betrachten. Es trifft nicht zu, daß die Auferstehung Christi und die endzeitliche Auferstehung historisch oder chronologisch durcheinandergebracht würden. Für die richtige Interpretation dieses wichtigen Textabschnitts kann eine Passage aus *De Trinitate* hilfreich sein, in der darauf hingewiesen wird, daß die Schrift manchmal als schon

---

[34] HILARIUS, *Tractatus Mysteriorum* I 5 (*SC* 19bis: 84); einige der Themen erscheinen wieder in I 7 (*SC* 19bis: 90); s. a. *Tractatus super Ps. LII* 16 (*CCL* 61: 124). Vgl. PELLAND 1983.

[35] Die unbezweifelbare Kühnheit der Formulierung hat Hilarius' Editoren dazu veranlaßt, Alternativen zu suchen, die keine Grundlage in den Handschriften haben. Dagegen fügt sich die geäußerte Vorstellung durchaus in das Gedankensystem des Hilarius ein. Zu dieser Frage vgl. FIGURA 1984, 119-121.

[36] Diese Idee erscheint nochmals im Folgenden (HILARIUS, *Tractatus Mysteriorum* I 6; *SC* 19bis: 84): „Sequuntur primam Christi et ecclesiae praefigurationem gesta Cayn et Abel."

geschehen ansieht, was sich erst noch ereignen muß, weil alles, was am Ende der Zeiten geschehen soll, schon grundgelegt ist in dem, was in Jesus geschehen ist.[37] Dieses hermeneutische Prinzip hat Hilarius schon bei einigen anderen Gelegenheiten angewandt.[38]

Diese Auferstehung wird im Leib des verherrlichten Christus stattfinden. In seinem Kommentar zu Psalm 14 (15),1 – „Wer wird wohnen auf dem heiligen Berg?" – gibt Hilarius die Antwort, daß dieser Berg nichts anderes sein könne als der Leib Christi, den er von uns angenommen hat und durch den er unseren geringen Leib der Gestalt seines verherrlichten Leibes entsprechend verwandeln wird, wenn wir imstande sind, die schlechten Gewohnheiten unseres Leibes an sein Kreuz zu nageln.[39] Wieder ist es schwierig, die Grenzen zwischen dem auferstandenen Christus und der Kirche zu ziehen. Der Leib des Herrn umfaßt uns alle zusammen, doch wie schon in früheren Textabschnitten festzustellen war, ist die selige Auferstehung innerhalb der Kirche des Himmels nicht allen garantiert. Voraussetzung der Auferstehung mit Christus ist die Kreuzigung unserer Fehler und Sünden. Nur so können wir seinem verherrlichten Leib gleichgestaltet werden. Doch muß Nachdruck darauf gelegt werden, daß wir nicht nur *mit ihm* auferstehen oder *wie er*, sondern vor allem *in ihm*, in seinem Leib, in dem wir seit Ewigkeit erwählt worden sind und der der Raum ist, in dem wir mit einem Leib auferstehen können, der verherrlicht ist wie der Leib Jesu. Es scheint, daß Hilarius in diesem Kontext dem Paulinischen Ausdruck ‚in Christus' eine ekklesiologische Konnotation gibt. In genau diesem Kontext erscheint auch wieder das schon bekannte Thema der ‚Stadt'. Wenn es heißt: „Wir selbst sind die Stadt", wird einmal mehr die angezielte Identifikation zwischen der vom Sohn angenommenen menschlichen Natur und uns allen bestätigt.[40] Unsere Identifikation mit der Stadt, das heißt mit dem von Christus angenommenen Fleisch, ist der Kontrapunkt zu der eben

---

[37] HILARIUS, *De Trinitate* XI 31 (*CCL* 62A: 560,10-12): „Apostolicus namque sermo secundum Dei potestatem pro factis iam futura significat. Quae enim per adimpletionem temporum sunt gerenda, ea iam in Christo, in quo omnis est plenitudo (cf. Col 1,19), consistunt (cf. Col 1,17); et quaecumque futura erunt, dispensationis in his potius est ordo quam nouitas."

[38] Vgl. z. B. HILARIUS, *Commentarius in Matthaeum* 22 (*SC* 258: 144,3).

[39] HILARIUS, *Tractatus super Ps. XIV* 5 (*CCL* 61: 84,25-31): „Si ergo requiei nostrae spes omnis in Christi est corpore et, cum ‚in monte sit quiescendum', montem non aliud possumus intellegere quam corpus, quod suscepit e nobis, ante quod Deus erat et in quo Deus est et per quod transfigurabit corpus humilitatis nostrae conformatum corpori gloriae suae (cf. Phil 3,21), si tamen et nos uitia corporis nostri cruci eius confixerimus, ut in eius corpore resurgamus." Zu unserer Auferstehung im Leib Christi vgl. auch *Tractatus super Psalmos LVIII* 31 (*CCL* 61: 315f); *CXXIV* 3f. (*CSEL* 22: 599); *CXXVIII* 9 (*CSEL* 22: 643); *CXLVII* 2 (*CSEL* 22: 855).

[40] HILARIUS, *Tractatus super Ps. XIV* 5 (*CCL* 61: 84,31-33): „Ad illud (*sc.* corpus) enim post habitationem ecclesiae scanditur, in illo in Domini sublimitate requiescitur, in illo cum angelorum choris, cum et nos simus Dei ciuitas, otiabimur"; vgl. auch *Tractatus super Ps. LII* 18 (*CCL* 61: 126). Wir erinnern an 4,12 (*SC* 254: 130,3f.): „Ciuitatem carnem quam adsumpserat nuncupat ... et nos per consortium carnis suae sumus ciuitatis habitatio" (vgl. Anm. 4). In den späteren Werken des Hilarius werden die Formulierungen, die sich auf unsere Vereinigung mit Christus beziehen, prägnanter. In den *Tractatus super Psalmos* wird häufig das Thema der Stadt in Verbindung mit dem des Berges Zion behandelt, beide als Bilder der Kirche. Vgl. FIGURA 1984, 150-160.

behandelten Identifikation Christi mit der Kirche, seinem Leib. Nach einer interessanten Interpretation von Vers 3,9 des Kolosserbriefs will Paulus in eben diesem Leib des Herrn „angetroffen werden“.[41] In diesem Leib ist die endgültige Ruhe des Menschen zu finden, und in ihm werden wir wohnen, wenn wir jetzt in der Kirche sind: „… so daß wir, wenn wir in der Kirche wohnen, schließlich ruhen in der Herrlichkeit des Leibes Christi“,[42] des Leibes, „in dem die Kirche der Heiligen, die Christi Leib ist, mit ihm zusammen herrschen wird“.[43]

5. Christus, die Kirche und das Reich Gottes

Die zuletzt erwähnten Textabschnitte führen uns zu einem neuen Thema, das mit den zuvor behandelten verbunden ist. Es handelt sich um das Thema des ewigen Reiches Gottes, in dem die Gerechten sein werden. Wie Hilarius in seinem Kommentar zum ersten Evangelium sagt, liegt das Reich der Himmel in Jesus, mehr noch: dieses Reich ist Jesus selbst.[44] Ganz konsequent weist Hilarius jedesmal, wenn er den Kommentar zu einem Reich Gottes-Gleichnis einleitet, darauf hin, daß Jesus die Vergleiche auf sich selbst bezogen hat: den mit dem Senfkorn (vgl. Mt 13,31-32), mit dem Sauerteig, der unter das Mehl gemischt ist (vgl. Mt 13,33), den mit dem im Acker verborgenen Schatz (vgl. Mt 13,44), dem Netz, das jede Art von Fischen in sich sammelt (vgl. Mt 13,47-49) et cetera.[45] Daß diese Gleichnisse sich auch auf die Kirche und die insgesamt von Christus angenommene Menschheit beziehen, konnte nicht unbeachtet bleiben.[46] Wenn das Reich Gottes Christus ist, dann sind es auch wir alle, und so ist der Leib Christi, der die Kirche ist, dem Reich nicht fremd.

Der charakteristischste Gedanke aber, den Hilarius in dieser Hinsicht hat, wird in *De Trinitate* und in den *Tractatus super Psalmos* entfaltet. In bezug auf die Verse 15,24-25 des Ersten Korintherbriefs – die Übergabe des Königreiches durch Christus an den Vater – fragt Hilarius sich, ob diese Übergabe bedeutet, daß Jesus aufhört,

---

[41] HILARIUS, *Tractatus super Ps. XIII* 4 (*CCL* 61: 79,3-7): „… id est inueniri in eius corpore, quod ex nobis ipse praesumpsit, in quo ante constitutionem mundi a Patre sumus electi (cf. Eph 1,4), in quo reconciliati ex inimicis et adquisiti sumus ex perditis, in quo apostolus cum damno uniuersorum optat inueniri …“

[42] HILARIUS, *Tractatus super Ps. XIV* 17 (*CCL* 61: 91,6-8): „… ut … habitantes in ecclesia tandem in gloria Christi corporis quiescamus …“

[43] HILARIUS, *Tractatus super Ps. LI* 4 (*CCL* 61: 94,7-9): „corpus scilicet, in quo ei sanctorum ecclesia, quae ‚corpus est Christi‘ (cf. Eph 1,23) conformis conregnabit“, vgl. *Tractatus super Ps. LXVIII* 31f. (*CCL* 61: 315f.).

[44] HILARIUS, *Commentarius in Matthaeum* 5,6 (*SC* 254: 154,11-14): „Ergo regnum caelorum, quod prophetae nuntiauerunt, Ioannes praedicauit, Dominus noster in se esse positum est professus“ und 12,17 (*SC* 254: 284,14f.): „… et ipse sit regnum caelorum …“ Vgl. PELLAND 1979.

[45] Vgl. HILARIUS, *Commentarius in Matthaeum* 13,4 (*SC* 254: 296) und 17,7 (*SC* 258: 66-68); 13,5 (*SC* 254: 298); 13,7 (*SC* 254: 300-302); 13,9 (*SC* 254: 302).

[46] HILARIUS, *Commentarius in Matthaeum* 13,4 (*SC* 254: 298): Kommentar zum Gleichnis vom Senfkorn mit einer offensichtlichen Anspielung auf die Kirche, auch wenn das Wort *ecclesia* nicht erscheint.

König zu sein. Die Antwort bewegt sich auf der Ebene der Trinitätstheologie: der Vater und der Sohn haben alles gemeinsam; infolgedessen kann Jesus nichts dadurch verlieren, daß er dem Vater das Königreich übergibt. Dies Reich, das er Gott übergibt, ohne es zu verlieren, sind wir, die wir entsprechend der Herrlichkeit seines Leibes gestaltet und gleichzeitig dazu aufgerufen sind, das Reich zu besitzen, das seit Grundlegung der Welt bereitet ist:

> Das Reich wird er also Gott dem Vater übergeben, nicht in der Weise, als ob er durch die Übergabe sich der Macht begäbe, sondern so, daß wir der Herrlichkeit seines Leibes gleichgestaltet und damit Gottes Reich sein werden ... Uns wird er an Gott übergeben, die wir durch die Verherrlichung seines Leibes sein Reich geworden sind. Uns also wird er in das Reich hineinversetzen, gemäß dem Wort in den Evangelien: „Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmt das Reich in Besitz, das euch von Grundlegung der Welt an bereitet ist" (Mt 25,34).[47]

Die Verherrlichung des Leibes Christi und diejenige von uns allen scheinen in eins zusammenzufallen. Tatsächlich sind wir sein Königreich aufgrund der Verherrlichung seines Leibes. Das Reich ist weiterhin Christus selbst, dem wir uns eingliedern, um mit ihm zu herrschen. Wieder geht es um Christus, die Kirche und die Menschheit – wieder in einer unauflöslichen Einheit. Das gleiche gilt für die *Tractatus super Psalmos*:

> Dies ... ist das Volk, das sich dem Reich Gottes des Vaters nähert und ihm durch das Reich des Sohnes Gottes ganz nahe ist. Es herrscht daher der Herr, der Gott Vater das Reich übergeben wird, doch nicht in der Weise, als hätte er dann keine herrscherliche Gewalt mehr, sondern in der Weise, daß er uns, die wir sein Reich sind, dem Vater übergibt, damit wir dessen Reich seien. Die Übergabe des Reiches bedeutet für uns einen Aufstieg; sie hat das Ziel, daß wir, die wir im Reich des Sohnes sein werden, auch im Reich des Vaters seien. Wir werden für das Reich des Vaters dadurch würdig sein, daß wir auch für das Reich des Sohnes würdig sind, und eben dann dem Reich des Vaters ganz nahe, wenn wir im Reich des Sohnes sein werden.[48]

Da wir das Königreich sind, das der Sohn dem Vater übergibt, werden auch wir als Könige herrschen. Der König Jesus wird mit denen herrschen, die ebenfalls Könige

[47] HILARIUS, *De Trinitate* XI 39 (*CCL* 62A: 566,1-8): „Tradet ergo regnum Deo Patri, non ita tamquam tradens potestate concedat, sed quod nos conformes gloriae corporis sui facti regnum Dei erimus ... effectos nos per glorificationem corporis sui regnum Deo traditurus. Nos itaque tradet in regnum secundum hoc in euangeliis dictum: ‚Venite, benedicti Patris mei, possidete praeparatum uobis regnum a constitutione mundi.'" Übersetzung nach *BKV* 6: 267. Vgl. *De Trinitate* XI 39 (*CCL* 62A: 566,9f. und 567,14f.) sowie *Tractatus super Ps. LVII* 37 (*CCL* 61: 291).

[48] HILARIUS, *Tractatus super Ps. CXLVIII* 8 (*CSEL* 22: 865,14-21): „Hic ergo populus est propinquans regno Dei Patris per regnum Filii Dei proximus. Regnat itaque Dominus traditurus Deo Patri regnum, non regni potestate cariturus, sed nos, qui regnum eius sumus, Deo Patri traditurus in regnum. Regni traditio nostra prouectio est, ut, qui in regno Filii erimus, in regno quoque simus et Patris, digni per id regno Patris, quia digni regno erimus et Filii, proximi tum Patris regno, cum Filii erimus in regno"; vgl. *Tractatus super Psalmos IX* 4 (*CCL* 61: 75); LX 5-6 (*CCL* 61: 194f.).

sind.[49] Wir sind als königliches Geschlecht eingesetzt (vgl. 1 Petr 2,9) durch die Teilhabe am Königtum Christi, der uns dadurch, daß er unsere Menschennatur angenommen hat, zu Miterben seines Reiches in der Herrlichkeit seines eigenen Leibes machen kann.[50] Wieder ist die Vereinigung Christi mit der ganzen Menschheit, diese Vereinigung, die in der Kirche als Christi Leib ihren stärksten Ausdruck findet, der Grund, der es erlaubt, an der Herrlichkeit und am Reich des auferstandenen Jesus teilzuhaben. Jesus, der einzige Mittler, führt uns aufgrund seiner Vereinigung mit dem Vater und mit uns zur Gemeinschaft mit der Majestät des Vaters. Dies ist das Reich, das er für uns bereitet hat.[51]

Schluß

Die Lehre von der Annahme der gesamten Menschheit durch Christus mußte sich in neuerer Zeit durchaus strenge Kritik gefallen lassen.[52] Wahrscheinlich besteht der Eindruck, Christus, die Menschheit und die Kirche würden einfach unterschiedslos gegeneinander ausgetauscht und die Persönlichkeit jedes einzelnen von uns verschwände. Wir haben gesehen, daß die höchst drastischen Formeln, die Christus mit der Kirche identifizieren und von der Annahme der ganzen Menschheit sprechen, nicht für sich allein stehen und nicht isoliert werden können. In denselben Zusammenhängen, in denen diese Texte erscheinen, finden wir Abschnitte, in denen wir von der Notwendigkeit erfahren, im Glauben und den guten Werken mit Christus verbunden zu sein, sowie von der Möglichkeit, von seinem Leib getrennt zu werden.

Der Gedanke der Annahme der ganzen Menschheit hat bei Hilarius eine klare soteriologische Bedeutung. Aufgrund dieser geheimnisvollen Vereinigung, die das Haupt mit dem Leib verbindet, haben alle Ereignisse des Lebens Christi eine Wirkung auf uns. Mit ihm sind wir untergetaucht im Jordan, mit ihm sterben wir, und mit ihm und in ihm ereignet sich unsere Auferstehung. Die sogenannte ‚physische Erlösungslehre' bedeutet für Hilarius nicht, daß mit der Inkarnation schon alles geschehen wäre. Viel-

---

[49] HILARIUS, *Tractatus super Ps. LX* 5 (*CCL* 61: 194,14f.): „cum tradiderit regnum Deo Patri, conregnabit his ipsis, qui reges sunt". Cf. *Tractatus super Ps. LVII* 14 (*CCL* 61: 271f.).

[50] HILARIUS, *Tractatus super Ps. LI* 3 (*CCL* 61: 93,9-94,15): „In hanc igitur spiritalem domum aedificandi in regale genus sumus (cf. 1 Petr 2,9), si per spiritalem corporum aedificationem conformes Deo facti genus perfici regale mereamur ... Hanc ergo Abimelech domum, id est domum fraterni regni David ille uerus, sanctus, rex, iustus, oriens ingressus est, factus scilicet nostri corporis homo, quae domus fraternum ei regnum est, quia in eiusdem corporis gloria coheredes sumus regni eius: ipso dicente: ‚Venite, benedicti Patris mei, possidete praeparatum uobis regnum a constitutione mundi' (Mt 25,34) ..."

[51] HILARIUS, *Tractatus super Ps. LVII* 37 (*CCL* 61: 291,8-13): „‚Mirabilis' ergo ‚in sanctis' Deus est, quos, cum conformes gloriae corporis sui fecerit (cf. Phil 3,21), per se, qui mediator est (cf. 1 Tim 2,5), etiam in unitate paternae maiestatis adsumet, dum et in eo per naturam Pater est et ille rursum per societatem carnis in nobis est, quos in regnum praeparatum illis ante constitutionem mundi obtinendum locauerit (cf. Mt 25,34) ..."

[52] Vgl. z. B. VON BALTHASAR 1978, 235.

mehr sind, die Inkarnation vorausgesetzt, die Mysterien des Lebens Christi und besonders das Ostermysterium für alle Menschen relevant. Das Heil der Menschen ist wesentlich die Teilhabe am Leben des verherrlichten Herrn, das heißt: die Teilhabe am Heil, das Christus selbst in seiner menschlichen Natur erfährt. Deshalb ist die Auferstehung des Herrn in einem sehr realen Sinn bereits die unsere. Dies erklärt seinerseits, warum die theologische Rede von der Kirche als Leib Christi vom ersten Augenblick an eine ausgeprägt eschatologische Ausrichtung hat. Die Teilhabe der ganzen erlösten Menschheit am Leben des auferstandenen Christus, dessen Leib die Kirche ist, ist das einzige Ziel der Inkarnation und der ‚Annahme' der ganzen Menschheit, welche die Inkarnation mit sich bringt. Der verherrlichte Leib des Herrn ist der ‚Ort', an dem die Auferstandenen in Ewigkeit wohnen werden, um die himmlische Kirche zu bilden.

Übersetzung aus dem Spanischen von Johannes Arnold
mit freundlicher Unterstützung von Gero Arnscheidt

Bibliographie

Quellen

HILARIUS VON POITIERS, *Commentarius in Matthaeum*

HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*. Introduction, texte critique, traduction, notes, index et appendice de J. DOIGNON [= *SC* 254; 258], Paris 1978 / 1979.

HILARIUS VON POITIERS, *De Trinitate*

Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi de Trinitate, cura et studio P. SMULDERS [= *CCL* 62; 62A], Turnhout 1979 / 1980.

Des heiligen Bischofs Hilarius von Poitiers Zwölf Bücher über die Dreieinigkeit, übersetzt von A. ANTWEILER [= *BKV* 5; 6], Kempten/München 1933 / 1934.

HILARIUS VON POITIERS, *Tractatus super Psalmos*

Sancti Hilarii episcopi Pictaviensis tractatus super Psalmos, recensuit et commentario critico instruxit A. ZINGERLE [= *CSEL* 22], Prag/Wien/Leipzig 1891. (Zitate aus den Kommentaren zu den Psalmen 119-150 nach dieser Edition.)

Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi tractatus super Psalmos. Instructio Psalmorum, *In Psalmos I-XCI*, cura et studio J. DOIGNON [= *CCL* 61], Turnhout 1997.

HILARIUS VON POITIERS, *Tractatus super Ps. CXVIII*

HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur le psaume 118.* Introduction, texte critique, traduction, index et notes par M. MILHAU [= *SC* 344; 347], Paris 1988.

HILARIUS VON POITIERS, *Tractatus Mysteriorum*
HILAIRE DE POITIERS, *Traité des mystères.* Texte établi et traduit avec introduction et notes par J.-P. BRISSON [= *SC* 19bis], Paris 1967.

LEO DER GROSSE, *Tractatus*
Sancti Leonis Magni Romani pontificis tractatus septem et nonaginta, recensuit A. CHAVASSE [= *CCL* 138; 138A], Turnhout 1973.

Studien

VON BALTHASAR 1978
H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik.* Zweiter Band: *Die Personen des Spiels.* Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.

CHARLIER 1965
A. CHARLIER, L'Église corps du Christ chez saint Hilaire de Poitiers, in: *EThL* 41 (1965), 451-477.

FIGURA 1984
M. FIGURA, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers* [= *FThSt* 127], Freiburg/Basel/Wien 1984.

LADARIA 1989
L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers* [= *AnGr* 255], Roma 1989.

LADARIA 1990
L.F. LADARIA, Adán y Cristo. Un motivo soteriológico del ‚In Matthaeum' de Hilario de Poitiers, in: *Compostellanum* 35 (1990), 443-460.

PELLAND 1979
G. PELLAND, Le thème biblique du Règne chez Saint Hilaire de Poitiers, in: *Gr* 60 (1979), 639-674.

PELLAND 1983
G. PELLAND, Une exegèse de Gn 2,21-24 chez saint Hilaire, in: *ScEs* 35 (1983), 85-112.

PETORELLI 1969
J.-P. PETORELLI, Le thème de Sion, expression de la théologie de la rédemption dans l'œuvre de saint Hilaire de Poitiers, in: *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre - 3 octobre 1968, à l'occasion du XVI centenaire de la mort de saint Hilaire* [= *Études augustiniennes, sér. Antiquité* 35], Paris 1969, 213-233.

VACCARI 1994
G. VACCARI, *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers. Uno studio sui termini ‚adsumere' e ‚adsumptio'*, Roma 1994.

HILARIUS VON POITIERS, *Tractatus Mysteriorum*
HILAIRE DE POITIERS, *Traité des mystères*. Texte établi et traduit avec introduction et notes par J.-P. BRISSON (= SC 19bis), Paris 1967.

[illegible]
[illegible] in CCL [illegible] 1338 [illegible] Turnhout [illegible].

Studien

VON BALTHASAR 1978
H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik. Zweiter Band: Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.

CHARLIER 1965
A. CHARLIER, L'Église corps du Christ chez saint Hilaire de Poitiers, in ETL 41 (1965) 451-477.

FIGURA 1984
M. FIGURA, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers* (= FThSt 127), Freiburg-Basel-Wien 1984.

LADARIA 1989
L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers* (= AnGr 255), Roma 1989.

LADARIA 1990
L.F. LADARIA, [illegible] del 'in Mysterium' de Hilario de Poitiers, in: Compostellanum [illegible] (1990) [illegible].

PELLAND 1979
G. PELLAND, Le thème biblique du Règne chez saint Hilaire de Poitiers, in Gr 60 (1979) 639-674.

PELLAND 1983
G. PELLAND, [illegible] Gn 2,24 [illegible], in ScE 35 (1983) 85-112.

[illegible] 1969
J. [illegible] de la [illegible] dans l'œuvre d'Hilaire [illegible] in: *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers* [illegible], Paris 1969, 213-?

[illegible] 1994
C. [illegible], *La* [illegible] *di Ilario di Poitiers* [illegible] Roma 1994.

Beobachtungen zur Ekklesiologie des Ambrosius von Mailand

Ernst Dassmann

1. Forschungssituation

Seit jeher ist die kirchenpolitische Bedeutung des Ambrosius von Mailand gewürdigt worden; sie wurde von der kirchengeschichtlichen Forschung der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts nachdrücklich herausgestellt.[1] Wie kein anderer hat der Mailänder Bischof heidnische Bemühungen um religiösen Relativismus und Forderungen häretischer Gruppen nach Gleichberechtigung bekämpft und den Alleinvertretungsanspruch der *Catholica* auch gegen staatliche Eingriffe verteidigt. Im Kampf gegen die Wiedererrichtung des Altars der Göttin Victoria in der römischen Kurie,[2] in der Auseinandersetzung um die Basiliken gegen die Forderungen des Mailänder Hofes unter Kaiser Valentinian II.[3] und beim Widerstand gegen die von Kaiser Theodosius dem Großen befohlene Wiedererrichtung der Synagoge von Kallinikon[4] hat er die Unabhängigkeit der Kirche vor staatlicher Bevormundung zu bewahren vermocht. Daß sich die Kirche – zumindest im Abendland – schon so bald von der für spätantikes Denken selbstverständlichen Oberhoheit des Staates und des kaiserlichen *Pontifex maximus*[5] über alle religiösen Institutionen befreien konnte, gilt unbestritten als sein Verdienst.

Gegenüber den kirchenpolitischen Aktivitäten galten Ambrosius' theologische Bemühungen um das *mysterium ecclesiae* lange Zeit als unerheblich.[6] Doch dieses Urteil ist unzutreffend und muß korrigiert werden, nachdem der allgemeine theologische Rang des Ambrosius und insbesondere seine exegetische Kompetenz im Rahmen der patristischen Schriftauslegung in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher erkannt worden ist.[7] In diesem Zusammenhang hat auch die Ambrosianische Ekklesiologie wachsende Aufmerksamkeit gefunden,[8] wenngleich zugegeben werden muß, daß unzutreffende Fragestellungen und falsche Methoden in vielen Fällen zu unbefriedigenden Ergebnissen geführt haben.

---

[1] Vgl. von Campenhausen 1929; Palanque 1933; Barnes 1990, 157-160; Brown 1995, passim.
[2] Vgl. Dassmann 2003.
[3] Vgl. McLynn 1994, 170-208; Savon 1997, 193-222.
[4] Vgl. Ernesti 1998, 162-174; McLynn 1994, 298-315.
[5] Vgl. Martin 1999.
[6] Vgl. Mersch 1951, 401.
[7] Vgl. Graumann 1992, 1-15; Jakob 1992; Pizzolato 1978; Studer 1996.
[8] Überblick in *Cento anni di bibliografia Ambrosiana* 1981, 498; besonders erwähnt seien Huhn 1954, 127-169; Müller 1955, 168-180; Toscani 1974; Fenger 1981.

Nicht selten sollten dogmengeschichtliche Entwicklungen und kirchliche Entscheidungen durch patristische Untersuchungen abgesichert werden, bei denen Ambrosius natürlich nicht fehlen durfte.[9] Ungeeignet waren ebenso Versuche, Ambrosianische Texte dem Raster eines dogmatischen Traktates über die Kirche zu unterwerfen und zu vergleichen, welche Aspekte einer zeitgenössischen Ekklesiologie von Ambrosius bereits abgedeckt werden und welche nicht.[10] Eine präzise Darstellung der Ambrosianischen Kirchenlehre wurde weiterhin dadurch erschwert, daß sie im Werk des Ambrosius in unterschiedlichen Zusammenhängen dargeboten wird und dadurch eng in seine Gesamttheologie eingebunden ist, aus der sie nur schwer herausgelöst werden kann. Sie steht zwischen Soteriologie und Sakramentenlehre, insofern die Erlösungstat Christi in der Kirche weiterlebt und durch die Sakramente vermittelt wird. Die Kirche ist im umfassenden Sinn Werk der Trinität, Frucht des Heiligen Geistes und allem voran Tat Christi; sie lebt durch den Glauben in ihren Kindern und bedarf der Führung und Ordnung in dieser Weltzeit, bis sie am Ende dieser Weltzeit ihre Vollendung findet.[11] Nimmt man noch spezielle Fragen – wie die nach dem Primat der römischen Kirche[12] – hinzu, weitet sich die Skizzierung der Ambrosianischen Ekklesiologie zu dem Versuch, eine Gesamtkonzeption seiner Theologie zu entwerfen.

Eine zutreffende Darstellung der Ambrosianischen Ekklesiologie wird weiterhin dadurch erschwert, daß sie nicht einschichtig konzipiert werden kann, vielmehr die Dynamik berücksichtigen muß, die der chronologischen Entwicklung des Ambrosianischen Denkens innewohnt. Wie alle anderen theologischen Fragen hat sich auch die Ekklesiologie bei Ambrosius entfaltet. Durch die Begegnung mit der Theologie des Origenes und im Gefolge der Auslegung des Hohenliedes in den späten Schriften hat sein Kirchenverständnis zunehmend an Tiefe und Einsicht gewonnen.

Im hier vorgegebenen Rahmen, in dem Ambrosius' Bedeutung für die Entfaltung der Ekklesiologie im Vergleich mit anderen Vätern aufgezeigt werden soll, erscheint bei den vorgegebenen Schwierigkeiten nur der Weg gangbar, dem Kirchenverständnis des Ambrosius nachzuspüren, wie es sich in den Bildern und Vergleichen fassen läßt, die der Bischof in seinen Schriften benutzt. Was Kirche ist, wird von ihm nicht definiert, sondern bildhaft beschrieben. Nur behutsam wird man nach einem Überblick über die Bilder abwägen können, welche theologisch-spirituelle Konzeption von der Kirche in ihnen zum Ausdruck kommt. Vorab kann festgestellt werden, daß entgegen

---

[9] Die Untersuchung von J. Rinna über die *Kirche als Corpus Christi mysticum beim hl. Ambrosius* (RINNA 1940) z. B. erschien kurz vor der päpstlichen Enzyklika *Mystici corporis*. Dem Aufsatz *,Salus publica'. Ein antiker Kult-Terminus und sein frühchristlicher Bedeutungswandel bei Ambrosius* von H. Franke (FRANKE 1932 / 1933) antwortet J. Eger mit seiner Dissertation *,Salus gentium'. Eine patristische Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand* (EGER 1947). Vgl. FENGER 1981, 11.

[10] Das gilt verstärkt, wenn die universalen Ansprüche der römischen Kirche betont werden sollen; vgl. CITTERIO 1940a.

[11] Eine solche Einbettung der Ekklesiologie des Ambrosius im engeren Sinn wird vor allem bei TOSCANI 1974 berücksichtigt. Auch FENGER 1981 schickt dem Kapitel über die Kirche eine umfangreiche Soteriologie voraus.

[12] Vgl. CITTERIO 1940b; SORANZO 1940; SINISCALCO 1998.

seinen kirchenpolitischen Ambitionen die rechtliche Sicht der Kirche bei Ambrosius nur eine geringe Rolle gespielt hat. Das wird von allen Autoren – auch von denen, welche die kirchenpolitische Relevanz des Ambrosius betonen – zugestanden.[13]

2. Kirchenbilder

Die Grundlage seines Kirchenverständnisses entnimmt Ambrosius – worin er der gesamten westlichen und östlichen patristischen Tradition folgt – der Heiligen Schrift. Vor allem die paulinischen Bilder von der Kirche als ‚Leib', ‚Braut', ‚Tempel' und ‚Haus Gottes' übersteigen dabei den Charakter metaphorischer Vergleiche und gewinnen gleichsam die Qualität von Sachaussagen. Das gilt auch für das Bild von der Kirche als Mutter, das trotz anderslautender Behauptungen wohl nicht neutestamentlichen Ursprungs ist[14] und deshalb in einer für Ambrosius eigentümlichen Spannung zu den paulinischen Aussagen und denen der ostkirchlichen Theologen über die Kirche steht. Bei aller Intensität, mit der die metaphorischen Aussagen über die Kirche als wirklichkeitserfüllt betrachtet werden, darf aber nicht übersehen werden, daß Ambrosius – im Vergleich mit Augustinus – weniger an einer Bestimmung dessen liegt, was Kirche in ihrem Wesen ist, als vielmehr an den ethischen Konsequenzen, die sich aus einem bestimmten Kirchenbild für die Gläubigen ergeben.

Neben die bisher genannten biblischen Bilder treten andere Vergleiche, die paganen Ursprungs, jedoch ebenfalls sehr alt sind und bis in die Zeit der Apostolischen Väter zurückverfolgt werden können. Zu ihnen gehören die Beschreibungen der Kirche als ‚Schiff', ‚Hafen' oder ‚Mond'.[15]

Ambrosius spricht auch von der Kirche als ‚Volk' (*populus, plebs*).[16] Doch dieses mehr alttestamentlich begründete Verständnis von der Kirche als Volk, das die Kirchentheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils so stark geprägt hat, ist erst von Augustinus voll entfaltet worden.[17] Auch wenn es bei Ambrosius nicht ganz fehlt, wird es nicht besonders betont und tritt meist in Verbindung mit anderen Bildern auf.

Weitere für die Kirchen-Konzeption des Ambrosius prägende Vorbilder sind bestimmte biblische Personen, insbesondere die Frauengestalten des Alten und Neuen Testaments, unter denen Maria besonders hervorragt, die in der Theologie und Frömmigkeit des Ambrosius zum ersten Mal in der abendländischen Kirche ausgeprägtes Profil gewinnt.[18] Breite Beachtung findet auch die Braut des Hohenliedes, die schon

---

[13] Vgl. VON CAMPENHAUSEN 1929, 263-265; ROSE 1942, 49.

[14] Vgl. z. B. DELAHAYE 1958, 72-77; dagegen DASSMANN 1966, 129 Anm. 43.

[15] Vgl. DASSMANN 1992.

[16] Vor allem in der Gegenüberstellung von Kirche und Synagoge (Israel); Stellen in TOSCANI 1974, 164-170; FIGUEROA 1949, 7-12.

[17] Vgl. RATZINGER 1954; THRAEDE 1981.

[18] Neben den Untersuchungen von HUHN 1954 und MÜLLER 1955 vgl. noch TOSCANI 1974, 204-207 (mit weiterer Literatur).

im Alten Testament allegorisch verstanden wurde.[19] Eva und Maria, Paradies und himmlisches Jerusalem markieren zugleich den zeitlichen Rahmen einer Ekklesiologie, der von der präexistenten *ecclesia a paradiso* bis zur endzeitlichen Vollendung reicht.

2.1 Die paulinisch inspirierten Bilder der Kirche als ‚Leib' und ‚Braut Christi' sowie ‚Tempel' und ‚Haus Gottes'

In der *corpus-Christi*-Lehre folgt Ambrosius der traditionellen Unterscheidung zwischen dem ‚Leib-Sein' der Gläubigen, wie es im ersten Korinther- und im Römerbrief von Paulus gefordert wird (1 Kor 6,15; 10,17; 12,12-27; Röm 12,4f.), und der deuteropaulinischen Verhältnisbestimmung zwischen Christus und Kirche als der Verbindung von *caput* und *corpus* aus dem Epheser- und dem Kolosserbrief (Eph 1,22f.; 3,6; 4,4; 5,23.29; Kol 1,18.24; 2,10; 3,15). Die Auslegung der Korinther- und Römerbriefstellen ist nüchtern-ethisch ausgerichtet. Mehrere Kirchenbilder verbindend, heißt es schon in einer der frühesten Ambrosianischen Schriften:

> Du wirst also darin unterwiesen, besonders für das Volk zu beten, das heißt für den ganzen Leib, für alle Glieder deiner Mutter, darin liegt ein Zeichen gegenseitiger Liebe.[20]

Im *Pflichtenbuch* ist in der Forderung noch der stoische Hintergrund zu erkennen, demzufolge der ganze Kosmos als *sóma / corpus* verstanden wird, das von den Menschen gegenseitige Rücksichtnahme, Hilfe und Liebe fordert.[21] Die einzelnen Glieder können sehr bildhaft beschrieben werden: Die Augen sind die Propheten, die Zähne die Apostel, die Hände diejenigen, die gute Werke tun, der Bauch diejenigen, die den Armen Nahrung spenden. Ambrosius würde es genügen, wenigstens die Ferse an den Füßen des Kirchenleibes zu sein.[22]

Auch das deuteropaulinische Bild von Christus als dem Haupt des Kirchenleibes wird von Ambrosius zunächst ethisch ausgewertet. Christus wird als *exemplum* betrachtet, dem die Glieder nachfolgen sollen, soweit ihnen die Kraft dazu gnadenhaft geschenkt wird.[23] Eine Vertiefung erfährt die Verbindung zwischen Haupt und Gliedern durch den Gedanken, daß eine Schicksalsgemeinschaft zwischen Christus und den Gläubigen besteht: Wer die Kirche verletzt oder stärkt, verletzt oder stärkt Christus. Christus wird erneut auferstehen, wenn die Glieder seines Leibes auferstehen werden. Zugleich vollendet sich damit die *subiectio Christi* unter den Vater.

---

[19] Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2001, 348-351.

[20] AMBROSIUS, *De Cain et Abel* I 9,39 (*CSEL* 32/1: 372,15-17). Übersetzungen der Ambrosius-Zitate hier und im folgenden vom Verfasser.

[21] Vgl. AMBROSIUS, *De officiis* III 3,19 (*CCL* 15: 159,34-50).

[22] Vgl. AMBROSIUS, *Ep. extra collectionem* 1(41),11 (*CSEL* 82/3: 152,150-157).

[23] Vgl. AMBROSIUS, *De fide* III 7,49f. (*CSEL* 78: 125,25-126,42).

Die Herrlichkeit Christi ist dann am größten, wenn er sich in das Innerste eines jeden Menschen eingegossen hat ... Wenn ihm alles unterworfen ist und der ganze Erdkreis ein Leib in Christus geworden ist, dann wird auch er unterworfen sein.[24]

Die theologischen Sätze gewinnen an Farbigkeit, wenn die Darstellung sich an den Bildern des Hohenliedes entzündet. Dann wird der Leib Christi zum Brautgemach, in dem die Kirche die *iustitias Domini* in den *sacramenta baptismatis* findet.[25]

Mit dem Bild vom ,Leib' ist schon durch die gemeinsame paulinische Quelle aufs engste die Betrachtung der Kirche als ,Braut' verbunden. Welches Bild bei Paulus von welchem abhängt und wem der Vorrang gebührt, mag dahingestellt bleiben.[26] Unverkennbar ist dagegen die auch emotional gefärbte Vorliebe des Ambrosius für das *sponsa*-Bild, dessen Ausgestaltung in den Ambrosianischen Spätschriften von der Hoheliedauslegung durch Hippolyt und Origenes abhängt.[27] Christus hat sich – so Ambrosius – die Kirche von Ewigkeit her als Braut erwählt. Im Paradies verlobt, durch die Sündflut vorgebildet, im Gesetz verkündet und von den Propheten vorhergesagt, sehnt sie sich nach ihrem Bräutigam und den Küssen seines Mundes.[28] In der gefallenen Menschheit mußte sie den Makel der Sünde tragen und ihre Erlösung im Kommen des Bräutigams ersehnen; sie möchte mit der Liebe ihres Bräutigams verwundet werden. Christus hat ihr Flehen erhört.

Er springt über die Höhen, um zur Braut aufzusteigen ..., er springt über Adam, er überspringt die Synagoge, er springt über die Heiden und springt über die Juden,[29]

um in der Kirche die ganze durch Adams Sünde gefallene Menschheit, Juden und Heiden, sammeln zu können.

Widerpart der Kirche sind nicht die Welt oder die Heiden, sondern allein die Synagoge, die das Brautschaftsverhältnis mit Christus verleugnet und ihre ursprüngliche Berufung vertan hat.[30] Ambrosius läßt sie mit den Worten des Hohenliedes bewegte Klage führen:

Ich bin schwarz und schön, Töchter Jerusalems, schwarz durch den Unglauben, schön durch das Gesetz, schwarz durch den Fall, schön, weil die Sonne mich geliebt hat und ich eher erschaffen bin als Sammlung Gottes.[31]

---

[24] AMBROSIUS, *In ps. XXXVI* 16 (*CSEL* 64: 81,26-82,4); vgl. FENGER 1981, 115-123; RINNA 1940, 30f.; 64-124.

[25] Vgl. AMBROSIUS, *In ps. CXVIII* 1,16f. (*CSEL* 62: 16,24-17,15); vgl. DASSMANN 1965, 161f.

[26] Vgl. MARCELIC 1967, 83-87.

[27] Vgl. SIMON 1951, 84-162; DASSMANN 1965, 143-150; DASSMANN 1966, 137-139; DASSMANN 1989, 324-327; 332f.

[28] Vgl. AMBROSIUS, *In ps. CXVIII* 1,4 (*CSEL* 62: 7,1-7).

[29] AMBROSIUS, *In ps. CXVIII* 6,6 (*CSEL* 62: 111,17-19); vgl. *De Isaac vel anima* 4,30 (*CSEL* 32/1: 661,3f.).

[30] Vgl. AMBROSIUS, *In ps. CXVIII* 19,24 (*CSEL* 62: 434,11-26).

[31] AMBROSIUS, *In ps. CXVIII* 2,9 (*CSEL* 62: 24,14-17).

Sie fragt: „Sag' mir, Christus, wo weidest du, wo bist du am Mittag?"[32] und muß erkennen:

> Du hast mich verlassen, du bist fortgegangen zu den Heiden, du hast dich weit von mir entfernt und bist näher gekommen denen, denen du ferne warst.[33]

Bei solchen verbal heftigen – auch außerhalb der Hoheliedauslegung anzutreffenden – Angriffen gegen die Synagoge ist zu beachten, daß Ambrosius' antijüdische Polemik ausschließlich heilsgeschichtlich motiviert ist und durch den häufiger ausgesprochenen Gedanken entschärft wird, daß Gottes universaler Heilswille und die Erlösungstat Christi auch Israel einschließen.[34] In dieser Weltzeit jedoch ist allein die Kirche die wahre Braut Christi, denn nur sie kann sagen: „Ich habe die Gebote des Alten und Neuen Testaments gehalten."[35] Die Synagoge dagegen hat das Neue Testament nie, das Alte lediglich dem Buchstaben nach besessen;[36] beide aber sind die Brüste, mit denen Christus die Kirche nährt durch die geistige Speise des Gesetzes und der Gnade.[37] Wie die Kirche die vor aller Zeit von Gott erwählte Braut ist, so wird sie es auch in der eschatologischen Vollendung sein, wenn sich alle Völker, *et synagogae et gentilium*, zu ihrer Rettung in ihr versammeln.[38]

In der stark auf Hippolyt zurückgehenden ekklesiologischen Auslegung des Hohenliedes gebraucht Ambrosius häufig die Wendung *ecclesia vel anima*. Hinter dieser Formulierung verbirgt sich keine Doppelauslegung, sondern die ebenfalls zum Kern der Ekklesiologie des Origenes gehörende Möglichkeit, die Kirche mit den Gläubigen zu identifizieren; sie tragen Verantwortung für die Gesundheit und Schönheit der Kirche. Der einzelne Christ begegnet dem Logos Christus nicht unmittelbar, sondern indem er in das Brautschaftsverhältnis der Kirche mit Christus hineingenommen wird.[39] Die Kirche ist keine abstrakte Größe; sie lebt und liebt in ihren Kindern, kann durch deren Versagen aber auch geschwächt und verunstaltet werden. Von Christus her gesehen, ist die Kirche Braut ohne Runzeln und Makel, durch ihre Kinder aber auch einem Prozeß des Geschwächtwerdens und Wiedererstarkens unterworfen. Daher kann Ambrosius von der Sündhaftigkeit der Kirche sprechen, ebenso von dem Weg zur Vollendung, auf dem sie sich befindet. „Denn nicht in sich selbst, nein, in uns

[32] AMBROSIUS, *In ps. CXVIII* 2,11 (*CSEL* 62: 26,10-12).
[33] AMBROSIUS, *In ps. CXVIII* 2,11 (*CSEL* 62: 26,15-17).
[34] Vgl. AMBROSIUS, *In ps. CXVIII* 2,9 (*CSEL* 62: 25,2-13) und 2,11 (26,4-26). Für das hier nicht zu erörternde Verhältnis des Ambrosius zu den Juden vgl. neben FIGUEROA 1949 noch WILBRAND 1949; SIMON 1951, 109-111; MESOT 1958, 69-73. Zur Bedeutung heilsgeschichtlicher Argumentation im Hinblick auf das Verhältnis der beiden Testamente sowie von Synagoge und Kirche vgl. HAHN 1969, 15-17; 30-33; 186-190; weitere Hinweise 541.
[35] AMBROSIUS, *In ps. CXVIII* 22,33 (*CSEL* 62: 504,25-27).
[36] Vgl. AMBROSIUS, *In ps. CXVIII* 22,33 (*CSEL* 62: 504,27f.).
[37] Vgl. AMBROSIUS, *De fide* II 2,32 (*CSEL* 78: 67,60f.).
[38] Vgl. AMBROSIUS, *In ps. CXVIII* 12,24 (*CSEL* 62: 265,18).
[39] Vgl. AMBROSIUS, *De virginibus* I 6,31 (*PL* 16: 197CD); *In Lucam* VI 33 (*CSEL* 32/4: 245,7f.).

ist die Kirche verwundet", bekennt Ambrosius und mahnt: „So hüten wir uns denn, daß wir nicht durch unseren Fall die Kirche verwunden."[40]

Diese spirituelle, die institutionellen und rechtlichen Aspekte weithin ausblendende Sicht der Kirche hat bei Ambrosius unübersehbare pastorale Konsequenzen. Sie erklärt seine martyrologischen Aktivitäten und seine Propaganda für das Ideal der Jungfräulichkeit. In einer Kirche, in der sich nachkonstantinische Ermüdungserscheinungen nicht übersehen lassen, schaut der Bischof nach Menschen aus, die in kompromißloser Weise das Brautsein der Kirche leben. Die Märtyrer und alle, die den Geist der Märtyrer bewahren, allen voran die Jungfrauen, die Bräute Christi schlechthin, sind die Rosen und Lilien der Kirche; sie sorgen dafür, daß sie die heilige Kirche bleibt, die in bräutlicher Erwartung ihrem Herrn entgegengeht.[41]

Mit dem Brautbild ist die Bezeichnung der Kirche als Jungfrau engstens verbunden, so daß viele ihrer vom Hohenlied inspirierten bräutlichen Merkmale auch auf die jungfräulich verstandene Kirche übertragen werden können. Zwei zusätzliche Aspekte jedoch prägen den jungfräulichen Charakter der Kirche. Einer von ihnen betrifft das Verhältnis von Jungfräulichkeit und Mutterschaft. Die Kirche wurde „durch den Empfang des Taufsakraments von allen Makeln reingewaschen, so daß sie nicht mehr aussätzig, sondern eine makellose Jungfrau ohne Runzeln ist."[42] Vom Samen des Wortes und vom Geist Gottes erfüllt, bleibt die Kirche als fruchtbare Mutter dennoch unversehrte Jungfrau. In kraftvollen Antithesen beschreibt Ambrosius das Geheimnis der jungfräulichen Mutterschaft. Die Kirche pflegt keinen geschlechtlichen Umgang, ist dennoch fruchtbar durch ihr Gebären, jungfräulich in der Keuschheit, mütterlich in ihrer Fruchtbarkeit, erfüllt vom Geist, nicht vom Manne. Als Jungfrau gebiert sie nicht unter Schmerzen, sondern unter den Freudengesängen der Engel.[43] In einem zweiten Aspekt verbinden sich Glaubensreinheit und Freisein von häretischen Irrtümern mit der Vorstellung vom jungfräulichen Stand der Kirche. Weder Verfolgungen noch philosophische Versuchungen, weder Häretiker noch Juden vermochten die Unversehrtheit ihres Glaubens zu verletzen.[44]

Schon in der vorambrosianischen Tradition finden sich breit ausgeführte Reflexionen über die Gottesgeburt des Logos durch den Glauben in den Herzen der Gläubigen, die zugleich zu einer Taufgeburt durch die in mütterlicher Fruchtbarkeit beteiligte Kirche wird.[45] Trotz der frühen Zeugnisse ist das Bild von der Kirche als Mutter nicht neutestamentlich-paulinischen Ursprungs. Es entstammt auch nicht Origenes und der frühen östlichen Tradition. Ambrosius entnimmt es vielmehr der nordafrikanischen Theologie, in der es zuerst bei Tertullian auftaucht. *Domina mater*

---

[40] Ambrosius, *De virginitate* 8,48 (*PL* 16: 278CD); für weitere Stellen vgl. Dassmann 1966, 138.

[41] Vgl. Ambrosius, *In Lucam* VII 128 (*CCL* 14: 258,1359f.); *De excessu fratris* II 132 (*CSEL* 73: 324,13-15); Marcelic 1967, 89-102; Dassmann 1975, 68.

[42] Ambrosius, *In Lucam* IV 50 (*CCL* 14: 124,613-615).

[43] Vgl. Ambrosius, *De virginibus* I 5,22 und I 6,31 (*PL* 16: 195AB und 197CD); vgl. Huhn 1954, 141f.

[44] Vgl. Ambrosius, *In Lucam* VIII 9 (*CCL* 14: 301,81-94).

[45] Vgl. Rahner 1964, 13-87.

ecclesia nennt er die Kirche. Sie sorgt sich um die *disciplina* ihrer Kinder; sie lebt nicht nur durch sie und in ihnen, sondern auch für sie und mit ihnen. Der Muttername ist zu einem Würdeprädikat geworden.[46]

Der Paradigmenwechsel impliziert nicht geringe Konsequenzen. Als Jungfrau und Braut lebt und atmet die Kirche in ihren Gliedern, als Mutter tritt sie ihnen gegenüber, lockend und werbend, wenn nötig aber auch mahnend und warnend. Als Jungfrau und Braut steht die Kirche in ihren Kindern vor Christus, als Mutter tritt sie heilsvermittelnd neben und an die Stelle Christi. Das von der nordafrikanischen Kirche entfaltete Mutter-Bild entsprach der westlich-römischen Betonung von Recht und Ordnung; der paternalen Struktur des kirchlichen Amtes korrespondierte die maternale Struktur der Kirche.

Dieser Paradigmenwechsel kam genau den pastoralen Anliegen des Ambrosius entgegen. So sehr er das bräutlich-jungfräuliche Engagement weltverachtender Jungfrauen und Asketen förderte, so sehr war ihm an einer Kirche gelegen, die als *mater et magistra*[47] lauen Kirchenmitgliedern ins Gewissen zu reden und sie zur Buße anzuhalten vermochte.[48] „Wie Kinder", meint der Bischof, müssen die Gläubigen „der Mutter-Kirche recht geben, ihr folgen, ihrem weisen Rat, ihrem Befehl gehorchen."[49] Die Kirche leidet aber nicht nur durch das Versagen ihrer Glieder, sie tritt auch fürbittend für sie bei Gott ein. Wenn daher die Sünde schwer wiegt und wie ein Bleigewicht drückt, muß man zur Kirche eilen. Wenn die eigenen Bußtränen nicht ausreichen, die Sündenschuld abzuwaschen, dann – so legt Ambrosius das Erweckungswunder des Jünglings von Naim aus – „flehe für dich die Kirche, die für jeden wie eine Witwe-Mutter für ihren einzigen Sohn vermittelnd bittet."[50]

Das besondere Verdienst des Ambrosius besteht darin, daß er – gleicherweise in der östlichen wie in der westlichen Tradition zu Hause – die beiden Bilder von der Kirche als *virgo-sponsa* und *mater* zu einem neuen Typ von Kirchenfrömmigkeit zu verbinden vermochte. Die Auslegung der ‚Braut' des Hohenliedes als *ecclesia vel anima* übernahm er – wie gesagt – vor allem von Origenes, wobei er wie dieser das Verhältnis der beiden als ein In- und Miteinander betrachtete. Ambrosius kennt aber auch das von den nordafrikanischen Theologen vermittelte echte Gegenüber von Kirche und Gläubigen im Bild vom Verhältnis der Mutter zu ihren Kindern. Wenn Ambrosius vom Versagen der Kirche spricht, schaut er auf die Sünden ihrer Glieder; wenn er davon spricht, daß sie sich in ihrer Liebe zu Christus nie wandelt, meint er damit mehr als die Tugendhaftigkeit einzelner Christen. Beide Aspekte der Kirche – daß sie nur existiert in ihren Gliedern, zugleich jedoch mehr ist als deren Summe –, verbinden sich

---

[46] Vgl. DASSMANN 1989, 328.

[47] So der Titel der Kirchenenzyklika von Papst Johannes XXIII. Er könnte von Cyprian stammen, während östliche Väter *Virgo et sponsa* bevorzugt hätten. Ambrosius verbindet beide Aspekte.

[48] Die Bußtheologie als zentralen Punkt der Ambrosianischen Ekklesiologie hat zutreffend erkannt und beschrieben FENGER 1981, 133-143.

[49] AMBROSIUS, *In Lucam* VI 4 (*CCL* 14: 176,36f.).

[50] AMBROSIUS, *In Lucam* V 92 (*CCL* 14: 164,955-958); vgl. *In Lucam* VII 229 (*CCL* 14: 293,2506-2512).

bei Ambrosius auf zukunftsweisende Art. Christ-Sein und In-der-Kirche-Sein gehören bei einem Verständnis der Kirche als *sponsa et mater* wesentlich zusammen. Entsprechend mahnt der Bischof: „Sorgen wir dafür, daß keiner es versuche, uns vom Wohngemach des ewigen Königs und vom inneren Gemach der Mutter-Kirche zu trennen."[51]

Verglichen mit dem organologischen Bild vom Leib und den personalen Bildern von der Braut, Jungfrau und Mutter prägt die von Paulus dem architektonischen Bereich entnommene Metapher von der Kirche als Tempel oder Haus das Ambrosianische Kirchenverständnis nur in geringem Maß, vor allem, wenn man von der Tempel-Jerusalem-Metaphorik absieht.[52] An einer Stelle rühmt Ambrosius Salomon, „der das hohe Verdienst besaß, einerseits Gott einen sichtbaren Tempel zu bauen, andererseits geheimnisvoll Christi Kirche vorzubilden".[53] Wie Gott dem Adam im Paradies die „Frau gebaut hat" (Gen 2,22), so hat sich Christus die Kirche als Gehilfin geschaffen, nicht weil er der Hilfe bedurfte, „sondern weil wir durch die Vermittlung der Kirche zur Gnade Christi zu gelangen suchen". Sie wird auch heute noch gebaut über dem Fundament der Apostel und Propheten zu einem geistigen Haus und zu einer heiligen Priesterschaft.[54] Die Kirche ist die neue Eva, die Mutter aller, das geistige Haus, die Stadt Jerusalem, die herrlicher als Elias entrückt und als unvergleichliche Braut ohne Runzel und Makel mit ihrem ganzen Leib aufgenommen werden wird in den Himmel.[55]

Bei emphatischem Lobpreis häuft Ambrosius nicht selten die verschiedenen Kirchenbilder, bei denen die spezifischen Inhalte der einzelnen Metaphern dann keine besondere Rolle mehr spielen. Das gilt insbesondere für die einschlägigen Haus-Bilder im Epheserbrief (2,20) oder im Ersten Petrusbrief (2,5). Auch die wirkungsgeschichtlich bedeutsame deuteropaulinische Definition der *ecclesia* als *domus Dei* im Ersten Timotheusbrief (3,15) erfährt keine sorgfältige Auslegung.[56] Mehr als kirchenrechtliche und kirchenorganisatorische Probleme fasziniert Ambrosius das *templum spirituale* als Sinnbild der *anima*, in welchem der Heilige Geist Wohnung genommen, ebenso die *domus Dei* des Hohenliedes, in der Christus und die Seele sich geistlich vermählen – was selbstverständlich ekklesiologische Bezüge hat, die bei ihm aber nicht im Vordergrund stehen.

---

[51] AMBROSIUS, *De incarnationis dominicae sacramento* 2,13 (*CSEL* 79: 229,40-42); vgl. DASSMANN 1989, 333.

[52] Belege in TOSCANI 1974, 175-179.

[53] AMBROSIUS, *In Lucam* VII 126 (*CCL* 14: 256,1319-1321).

[54] AMBROSIUS, *In Lucam* II 87 (*CCL* 14: 71,1219-1223).

[55] Vgl. AMBROSIUS, *In Lucam* II 88 (*CCL* 14: 71,1226-1238).

[56] Vgl. *Biblia Patristica* VI 335; 356; 367. Ambrosius verwendet 1 Tim 3,15 nur in *De Iacob et vita beata* II 5,20 (*CSEL* 32/2: 43,16f.) und II 7,34 (*CSEL* 32/4: 52,13), ohne jedoch auf das Verhältnis Kirche – Haus einzugehen.

2.2 Nautische und astrologische Bilder

In erstaunlichem Umfang benutzt Ambrosius die nautische Metaphorik, wobei sich die realen Bilder vom Schiff, Mastbaum, Meer und Hafen mit den biblischen Typologien von Arche, Sintflut und Kreuzesholz vermischen und zu theologischen Sachverhalten wie Taufe, Heilsnotwendigkeit der Kirche und ihrer endzeitlichen Vollendung in vielfältige Beziehung gesetzt werden. Wie dicht Ambrosius' Bildersprache die ekklesiologischen Aspekte der nautischen Metaphorik verknüpft, zeigt ein Beispiel aus den Predigten über das Sechstagewerk, in dem der Bischof ausführt:

> Passend vergleicht man die Kirche immer wieder mit dem Meer. Erst speit sie mit dem scharenweise eintretenden Volk ihre Fluten über die Vorhallen; sodann erbebt sie beim Gebet des ganzen Volkes wie von hin- und herflutenden Wogen.[57]

Was erhofft sich Ambrosius von der Kirche?

> Glückliche Fahrt bei günstigem Wind, Landung im sicheren Hafen, Verschontbleiben von den Anfechtungen der bösen Geister, Freibleiben vom Schiffbruch im Glauben, den Besitz tiefen Friedens. Und sollten sich irgendwann einmal die dräuenden Fluten dieser Welt wider uns erregen, den Herrn Jesus als Steuermann, der für uns wacht, mit seinem Wort gebietet, den Sturm stillt und die Ruhe des Meeres wiederherstellt.[58]

Von den einzelnen Teilen und Ausstattungstücken eines Schiffes werden besonders Mastbaum und Antenne (das heißt die Rah als segeltragende Querstange) gedeutet und mit dem Kreuz Christi verglichen. Wie bei stürmischem Meer die Sicherheit des Schiffes an Mastbaum und Antenne hängt, so sichert die Kraft des Kreuzes die glückliche Fahrt der Kirche über alle Untiefen dämonischer Bedrohungen, häretischer Gefahren und heidnischer Verfolgungen. Wie das Kreuz Schandpfahl und Siegeszeichen zugleich ist, so ist die Kirche bedrängt und doch unbesiegt. Sie ist wie „ein Schiff, das unter dem vollen Segel des Kreuzes vom Hauch des Heiligen Geistes getrieben sicher durch diese Welt fährt".[59]

An vielen Stellen bemüht Ambrosius den griechischen Mythos von den Sirenen und Odysseus am Mastbaum, um die heilsvermittelnde und bewahrende Kraft der Kirche zu beschwören. Die Beliebtheit des Motivs ist leicht verständlich. In seinen Predigten verbreitet Ambrosius keine definitorische, sondern eine narrative Ekklesiologie. Um aber erzählen zu können, braucht der Prediger Geschichten und Gleichnisse, wobei die Häufigkeit, mit der ein Mythos verwendet wird, sowie die Bedeutung des mit ihm vermittelten theologischen Inhalts – grundsätzlich und auch bei Ambrosius – nicht unbedingt übereinstimmen müssen. Um Seefahrt und Meeresgefahr rankte sich in der

---

[57] AMBROSIUS, *Exameron* III 5,23 (*CSEL* 32/1: 75,4-7).

[58] AMBROSIUS, *Exameron* III 5,24 (*CSEL* 32/1: 75,11-17); weitere Stellen in TOSCANI 1974, 152-156; zur Einbindung des Ambrosius in die antike und patristische Tradition vgl. RAHNER 1964, 239-564.

[59] AMBROSIUS, *De virginitate* 18,118 (*PL* 16: 297B); vgl. *In ps. XLVII* 13 (*CSEL* 64: 355,5-16).

Spätantike eine reiche Literatur, welche die nautisch gefärbte Kirchensymbolik bei Ambrosius angeregt haben wird und im Vergleich mit anderen Kirchenbildern unverhältnismäßig stark ausgeweitet hat. Es mag daher genügen, aus einer Vielzahl von Beispielen eines auszuwählen, um die ekklesiologische Färbung des Odysseus-Mythos in der Auslegung des Ambrosius zu dokumentieren: Wer auf Christi Stimme achtet, predigt der Bischof,

> braucht nicht Schiffbruch zu fürchten, muß nicht wie Odysseus mit physischen Stricken an den Mastbaum gebunden, sondern mit geistigen Banden an das Kreuzesholz geheftet werden, um sich nicht von den Lockungen der Lüste betören zu lassen und in die Gefahr der Lust hineinzusteuern.[60]

Eine Vielzahl von realen sowie übertragenen Bildern beschwor Gefahren und Rettungschancen bei der Meerfahrt, die von Ambrosius allerdings nicht alle gleich häufig übernommnen worden sind. So hat er zum Beispiel das schon in der frühen nordafrikanischen Theologie beheimatete Bild von der Buße als der rettenden Planke, die dem Sünder nach dem Verlust der Taufgnade nur noch einmal den Zugang zur Kirche eröffnet, tunlichst vermieden. In den Büchern über die Buße, die den Rigorismus der Novatianer bekämpfen, kommt das Bild nicht vor.[61] Die Buße sollte keine letzte *planca* als *secunda, immo iam ultima spes* darstellen, wie sie Tertullian beschrieben hatte,[62] sondern zu jeder Zeit übernommen werden können, um die Wiedereingliederung in die Kirche zu ermöglichen. Mag einer auch in wiederholtem Fall von der erhabenen Höhe der Unschuld und des Glaubens herabgefallen sein, er kann umkehren. „Wir haben ja einen guten und milden Herrn, der gern verzeihen will."[63] Auch das beliebte Bild von der Kirche als Hafen wird von Ambrosius lieber auf den Tod des Menschen angewandt, der dem Gerechten als ein Hafen des Friedens und nur dem Sünder als Schiffbruch erscheint.[64]

Weitergewirkt hat dagegen Ambrosius' Exegese von der Kirche als dem Schiff Petri, die er in der Auslegung der Wundererzählungen von der Stillung des Seesturms und dem reichen Fischfang in seinen Predigten zum Lukasevangelium ausführlich entfaltet hat. Mit ihr kehrt Ambrosius auch innerhalb der nautischen Metaphorik zu den biblischen Quellen zurück. Jesus besteigt das Schiff des Petrus,

> das nach Matthäus (Mt 8,24) noch schwankt, nach Lukas (Lk 5,6) sich mit Fischen füllt. Du magst darin ein Bild der Kirche in ihren schwankenden Anfängen und in ihrer späte-

---

[60] AMBROSIUS, *In Lucam* IV 2 (*CCL* 14: 106,30-36); weitere Stellen in RAHNER 1964, 252f.; 258f.; 274; 289; 292; 295; 299.

[61] Vgl. RAHNER 1964, 458.

[62] Vgl. TERTULLIAN, *De paenitentia* 7,2 (*CCL* 1: 332,4f.).

[63] AMBROSIUS, *De paenitentia* II 6,40 (*CSEL* 73: 180,3f.); vgl. II 4,28 (*CSEL* 73: 175,81f.); *In Lucam* IV 79 (*CCL* 14: 134,950-135,958) und X 66 (*CCL* 14: 365,646-661). Diese pastoralen Mahnungen bedeuten nicht, daß Ambrosius eine wiederholte öffentliche Buße kannte; vgl. ROMER 1968, 112-119.

[64] Vgl. AMBROSIUS, *De bono mortis* 8,31 (*CSEL* 32/1: 730,22f.).

ren Fülle erblicken; denn Fischlein sind jene, welche dieses Lebensmeer durchziehen. Bei Matthäus schläft Christus noch für die Jünger, bei Lukas gebietet er ihnen.[65]

Das gottmenschliche Geheimnis Christi wiederholt sich im Schicksal der Kirche. Wie Christus ermattet schläft und doch das Schiff vollmächtig mit Fischen füllt, so erfährt die Kirche irdische Not und göttliche Fruchtbarkeit in gleicher Weise.

Nur dem Petrus wird befohlen: „Duc in altum!" (Lk 5,4). Gemeint ist damit „die Tiefe der Lehre. Denn was wäre so tiefgründig wie der Blick in ‚die Tiefe des Reichtums' (Röm 11,33), die Erkenntnis des Sohnes Gottes und das Bekenntnis seiner göttlichen Zeugung?"[66] In der Auseinandersetzung mit dem Arianismus, die Ambrosius die ersten zehn Jahre seiner Amtsführung in Atem gehalten hatte, setzt er auf das Schiff Petri, das nicht schwankt, „weil ihm die Einsicht das Steuer führt, der Unglaube fern ist und der Glaube das Segel schwellt ... Zu dieser Tiefe der Lehre wird das Schiff der Kirche von Petrus geführt."[67]

Dogmatisch hat Ambrosius nicht geschwankt, seine Exegese vom Vorrang des Petrusschiffes auf die römische Kirche und ihre Bischöfe zu übertragen; und kirchenpolitisch hat er nicht gezögert, seinen Einfluß zur Stärkung der Prärogative des Apostolischen Stuhls einzusetzen.[68]

Schon früh haben die Väter die Idee von der mütterlich den mystischen Christus gebärenden und ihm in bräutlicher Liebe anhangenden Kirche auch mit lunaren Vorstellungen verknüpft und in dem Verhältnis zwischen Sonne und Mond vorgebildet gesehen.[69] Hauptzeuge im Westen ist wiederum Ambrosius, der die Anregung für seine Mondsymbolik weniger der nüchternen Hexaemeron-Exegese des Basilius, als vielmehr der Hoheliedauslegung des Origenes entnommen hat. Er faßt die vielfältige Symbolik des Mondes gedanklich konzentriert und zugleich poetisch geformt in der Homilie über den vierten Schöpfungstag zusammen. Zunächst beschreibt er die Ähnlichkeit der Kirche mit der Kenosis Christi im Bild des Mondes:

Beurteile den Mond nicht nach dem leiblichen Auge, sondern mit dem klaren Blick des Geistes. Der Mond nimmt ab, um die Elemente mit Leben zu füllen. Es ist dies ein großes Geheimnis. Das schenkte ihm der, der alles erfüllt mit Gnade. Er vernichtete ihn, um ihn zu erfüllen, er, der sich selbst vernichtet hat, um für alle die Fülle zu sein ... So kündete also der Mond das Geheimnis Christi an. Nichts Geringes ist er, in welchen Christus sein Symbolzeichen setzte, nichts Geringes er, der ein Bild der geliebten Kirche darstellt.[70]

---

[65] Ambrosius, *In Lucam* IV 68 (*CCL* 14: 131,851-855).

[66] Ambrosius, *In Lucam* IV 71 (*CCL* 14: 132,879-882).

[67] Ambrosius, *In Lucam* IV 70 (*CCL* 14: 132,874-876) und IV 71 (*CCL* 14: 133,894).

[68] Vgl. Ambrosius, *Ep. extra coll.* 7,10 sowie 5(11),4 und 15(42),5 (*CSEL* 82/3: 196,124-138; 184,41-51; 305,51-55); *De paenitentia* I 7,33 (*CSEL* 73: 135,29-37); *De incarnationis dominicae sacramento* 4,32f. (*CSEL* 79: 238,71-240,90); vgl. Siniscalco 1998, 155-160.

[69] Vgl. Rahner 1964, 91-173.

[70] Ambrosius, *Exameron* IV 8,32 (*CSEL* 32/1: 137,18-138,2).

Des weiteren führt Ambrosius aus, wie dem zu- und abnehmenden Mond ähnlich die Kirche der ganzen Welt leuchtet und zugleich wie Christus im Kreuzestod ein mystisches Sterben erfährt. Sie nimmt ab durch den Abfall einiger in der Verfolgung, um durch das Bekenntnis der Märtyrer wieder zu vollem Glanz zu gelangen. Nicht zuletzt die allgemein verbreitete Naturerkenntnis, daß der Mond nicht selbst leuchtet, sondern sein Licht von der Sonne empfängt, vertieft die lunare Symbolträchtigkeit. Die Kirche ist der wahre Mond:

> Vom unvergänglichen Licht ihres Brudergestirns borgt sie sich das Licht der Unsterblichkeit und Gnade. Denn die Kirche leuchtet nicht im eigenen, sondern im Licht Christi und entlehnt ihren Glanz der Sonne der Gerechtigkeit.[71]

Neben diesem dichten Abschnitt aus dem *Exameron* finden sich zahlreiche Belege für weitere Aspekte der Ambrosianischen Lunarekklesiologie. So mahnt der Bischof, das Streben nach Tugend müsse im Leben des Christen die törichte Wandelhaftigkeit des Mondes überwinden.[72] Eng verbunden ist die Mondsymbolik auch mit dem Osterkerygma, insofern sich im Wandel des Mondes der österliche Transitus vom Tod zum Leben in Kreuz und Auferstehung Christi geheimnisvoll widerspiegelt.[73]

2.3 Biblische Vorbilder

Viele Väter haben in biblischen – meist weiblichen – Personen des Alten und Neuen Testaments Präfigurationen der Kirche erblickt – nicht zuletzt Ambrosius, der in Eva, Sara, Rebekka, Rachel, Tamar, Rahab, Jaël, Ruth und Bethsabee, der Königin von Saba und der Witwe von Sarepta aus dem Alten Testament Vorbilder für die Kirche gesehen hat. Im Neuen Testament übertrifft verständlicherweise Maria den Vorbildcharakter aller anderen Frauen. Ihre ekklesiologische Bedeutung ergab sich aus Ambrosius' breit entfalteter Mariologie, in der typische Merkmale der Kirche – als neue Eva, Braut, Jungfrau und Mutter oder Wirkstätte des Heiligen Geistes – in Maria repräsentiert gesehen wurden. Weitere neutestamentliche Frauengestalten wie die Samariterin am Jakobsbrunnen, die Blutflüssige, die Mutter des Jünglings von Naim, die Tochter des Jairus, die gekrümmte Frau, die Frau, die die Drachme verloren hat, und weitere biblische Personen kommen dagegen nur gelegentlich vor und verdeutlichen den einen oder anderen Aspekt am Bild der Kirche oder im Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge.[74] Aus der Fülle von Personen sei nur auf eine Gruppe näher eingegangen, an der Ambrosius betont und massiver als andere frühkirchliche Theologen das gewagte Bild von der Kirche als *casta meretrix*[75] erläutert hat.

---

[71] AMBROSIUS, *Exameron* IV 8,32 (*CSEL* 32/1: 138,15-18).
[72] Vgl. AMBROSIUS, *Ep. 7*(37),5 (*CSEL* 82/1: 45,34-43); *In ps. XXXVI* 64 (*CSEL* 64: 123,17-21).
[73] Vgl. RAHNER 1964, 131f.
[74] Vgl. TOSCANI 1974, 193-207.
[75] VON BALTHASAR 1961, 203-305, ist diesem Motiv in der Theologiegeschichte sorgfältig nachgegangen.

Aufsehen hatte von Anfang an Rahab erregt, von der man annehmen konnte, daß Matthäus sie nicht ohne Absicht in sein Geschlechtsregister Christi aufgenommen hatte (Mt 1,5). Im Hebräerbrief ist sie ein Beispiel für die Rechtfertigung durch Glauben (11,31), im Jakobusbrief für die Rechtfertigung durch Werke (2,25). Die nahezu lückenlose frühchristliche Tradition sieht in ihr ein Sinnbild der Heidenkirche oder ein Vorbild der Buße. Ambrosius, der hier wie so häufig vor allem Origenes folgt, kennt beide Auslegungen. Rahab, welche die von Josua entsandten Kundschafter verbarg (Jos 2), „ist im typischen Sinn die bekannte Hure, mystisch die durch die Gemeinschaft der Sakramente dem Heidenvolk angetraute Kirche".[76] Sie versinnbildet ebenso die sündige Menschheit, die durch die Vereinigung mit Christus in der Kirche zur Jungfrau und fruchtbaren Mutter geworden ist. In provozierenden Paradoxa nennt Ambrosius sie

> umso keuscher, je innigere und zahlreichere Verbindungen sie eingeht, eine makellose Jungfrau, ohne Runzeln, unversehrt an Reinheit, dem Volk in Liebe zugetan; eine keusche Dirne, eine unfruchtbare Witwe, eine fruchtbare Jungfrau: Eine Dirne, weil von vielen Liebhabern umworben; ... eine unfruchtbare Witwe, die, solange ihr Mann abwesend war, keine Mutterfreuden kannte – es kam der Mann, und sie gebar dieses Volk der Gläubigen; eine fruchtbare Jungfrau, welche die Schar der Gläubigen geboren hat, sich des Segens der Liebe erfreute, ohne sinnlicher Lust zu frönen.[77]

Schon mancher hat sich gewundert – meint Ambrosius –, warum Matthäus berüchtigte Frauen im Stammbaum Christi erwähnen zu müssen glaubte – neben Rahab Bethsabee, die Frau des Urias, die nach der Ermordung des Gatten die Frau König Davids wurde, die fremdländische Ruth und dann auch Tamar, die dem Jakobssohn Juda den Beischlaf durch List abgerungen hat (vgl. Gen 38,12-30), während heilige Frauen wie Sara, Rebekka oder Rachel nicht erwähnt werden.[78] In moralischer Hinsicht bemüht sich Ambrosius ernsthaft, Tamar zu entlasten, der es nicht um den Genuß der geschlechtlichen Vereinigung, sondern um berechtigte Mutterschaft zu tun war. Aber im mystischen Sinn bekommt die Geschichte erst ihre wahre Brisanz: Der komplizierte Geburtsvorgang der beiden Kinder Phares und Zara versinnbildet zwei Völker mit einer zweifachen Lebensweise: nach dem Gesetz und nach dem Glauben, nach dem Buchstaben und nach der Gnade. Den Riß, den die Mutter bei der Geburt erlitt, deutet Ambrosius auf die Scheidewand zwischen Juden und Heiden, Synagoge und Kirche, Altem und Neuem Bund, Gesetz und Evangelium, die von Christus niedergerissen wird.[79] In einer mit allen Mitteln der allegorischen Kunst geführten ekkle-

---

[76] AMBROSIUS, *In Lucam* VIII 40 (*CCL* 14: 311,432f.).
[77] AMBROSIUS, *In Lucam* III 23 (*CCL* 14: 88,385-393); vgl. DANIÉLOU 1949, 26-45.
[78] Vgl. AMBROSIUS, *In Lucam* III 17 (*CCL* 14: 84,277-85,287). Zu Rebekka vgl. ARGAL 1973.
[79] Vgl. AMBROSIUS, *In Lucam* III 18-29 (*CCL* 14: 85,287-91,511).

siologischen Auslegung der Verse 2,8-12 des Hohenliedes erläutert Ambrosius ferner, warum die trennende Wand „für unseren Herrn Jesus Christus ... kein Hindernis sein konnte“.[80]

Wenn Ambrosius Tamar – und auch die Moabiterin Ruth – zu verteidigen sucht, will er durchaus nicht leugnen, daß nicht wenige Sünder unter den Vorfahren Christi anzutreffen sind. Wenn Lukas sie verschweigt und lieber die makellose priesterliche Geschlechtslinie herausarbeitet, mag er seine Gründe dafür gehabt haben. Doch es macht Ambrosius keine Mühe, die Matthäische Auswahl zu rechtfertigen. Es zeugt für das Erbarmen des Herrn,

> daß er das Beschämende einer schuldbefleckten Abstammung nicht ablehnte. Zugleich sollte es die Kirche nicht als beschämend empfinden, aus Sündern sich zu sammeln, nachdem der Herr aus Sündern geboren ward.[81]

Im Bekenntnis zum *habitus meretricius* der Kirche hat sich Ambrosius im Vergleich mit anderen frühchristlichen Vätern am weitesten hervorgewagt.[82] Die Kirche nimmt die Gestalt der Sünderin Maria Magdalena an, weil auch Christus die Gestalt des Sünders annahm. Maria Magdalena fand das Erbarmen des Herrn und salbte seine Füße; sie versinnbildet daher die Kirche ebenso wie die andere Maria aus Bethanien, die Christi Haupt salben durfte.[83]

Woher kommt diese auffällige Faszination am Motiv der Dirne bzw. der Ehebrecherin, das Ambrosius außer an Rahab und Tamar noch am Prophetenschicksal des Hosea, an der Bethsabee-Episode des Königs David mit der Frau des Urias oder auch an den Gefährdungen der Kirche durch Häresie und Sünde, die beide als Hurerei verstanden werden, breit entfaltet? Ganz gewiß will Ambrosius nicht mit einem ekklesiologischen Negativszenario kokettieren. Zur sündigen Kirche zu stehen, war ein Gebot der Redlichkeit. Wenn er auf die Kirchen seiner Zeit sah, mußte er auf eine Kirche hoffen, die sich durch Bekehrung und Buße und das Erbarmen Gottes, das sich in Märtyrern und Jungfrauen und allen, die zur Umkehr bereit waren, als wirksam erwies, zu der Kirche wandeln würde, wie sie als makellose Jungfrau und aus dem himmlischen Jerusalem herabsteigende Braut von den Schriftstellern des Neuen Testaments geschaut worden war. War nicht David, dessen Lebensweg Ambrosius zutiefst bewegt hat, als Sünder und Büßer zum großen König Israels herangereift?[84] Warum sollte Kaiser Theodosius nicht in ähnlicher Weise als Büßer das Format eines wirklich christlichen Kaisers erlangen?

---

[80] AMBROSIUS, *In Lucam* III 27 (*CCL* 14: 90,456f.); vgl. HAHN 1969, 460f.
[81] AMBROSIUS, *In Lucam* III 36 (*CCL* 14: 95,609-627; Zitat: 95,620-622).
[82] Vgl. VON BALTHASAR 1961, 288.
[83] Vgl. AMBROSIUS, *In Lucam* VI 21 (*CCL* 14: 181,206-212).
[84] Vgl. SAVON 1997, 265-278; ROQUES 1966. Wahrscheinlich gehen sogar die Davidmotive auf der ursprünglichen Holztür von S. Ambrogio in Mailand auf Ambrosius zurück; vgl. GOLDSCHMIDT 1902, 7-15.

Man kann die in der Heiligen Schrift grundgelegten und von den exegetischen Anregungen eines Hippolyt, Cyprian und Origenes evozierten ekklesiologischen Befürchtungen und Erwartungen des Ambrosius nicht ohne die Erfahrungen verstehen, die er mit seiner Gemeinde in Mailand gemacht hatte, und nicht ohne Berücksichtigung der Zustände in den nordafrikanischen Kirchen, von denen er durch Beschreibungen seiner dortigen Mitbrüder wußte. Der Realitätssinn des Ambrosius ist aber nicht als einziger Beweggrund für die breite Entfaltung des Dirnenmotivs verantwortlich zu machen. Hinzu kommt eine dankbare Freude über das alles Begreifen übersteigende Erbarmen Christi, der nicht nur die Heilsverheißungen an Israel wahr gemacht, sondern sich nach der Verweigerung der Synagoge die Heidenkirche erwählt und geheiligt hat. Dieser in allen Ambrosianischen Schriften verbreitete Gedanke nimmt nicht nur der Polemik gegen die Synagoge viel von ihrer Schärfe, sondern erklärt manche für heutiges Empfinden gewagte biblische Vergleiche.

Das gilt besonders für die Bethsabee-Geschichte:

> Nichts hindert uns zu glauben, daß es ein vorbildhaftes Geschehen (*in figura*) war, als Bethsabee sich mit dem heiligen David vereinte zur Bezeichnung der Völkerschar, die nicht durch das legitime Eheband des Glaubens mit Christus verbunden war. Gegen die Vorschriften des Gesetzes mußte sie auf Umwegen in die Gnade Christi eingehen. Ihre nackte Aufrichtigkeit des Herzens und ihre entblößte, durch die Gnade des Bades (*sc.* der Taufe) gerechtfertigte Einfachheit sollten den Sinn des wahren David, des ewigen Königs, auf sich ziehen und seine Liebe entzünden.[85]

Urias, der Teufel, der die Heidenvölker für die Ehe mit sich beansprucht hatte, mußte Christus weichen. „Ihm vermählte sich die Kirche, die, vom Samen und vom Geist Gottes erfüllt, den Leib Christi, das christliche Volk, gebar."[86] David war in Liebe zu Bethsabee entbrannt, als er sie nackt auf dem Dach ihres Hauses baden sah. So liebt Christus die Kirche, die noch unbekleidet ist und die Schönheit der Tugend noch nicht angelegt hat. Er verlangte nach ihr und bereitete sie sich zur makellosen Braut.[87] Auf diese Weise wird Davids *peccatum* zum *mysterium* und seine *culpa* zum *sacramentum*. Das göttliche Wort hat die sündige Menschheit nackt gesehen und sie zu seiner vielgeliebten Braut und zur Mutter vieler Völker gemacht.[88]

Die allegorische Methode der Schriftauslegung ermöglichte es Ambrosius, die Frauengestalten der Bibel aus ihrem geschichtlichen Kontext zu lösen und zu Trägerinnen ekklesiologischer Inhalte zu machen. Bei einer biblischen Gestalt unter den vielen war diese allegorische Ablösung nicht nötig, weil sie von Anfang an eine poetische Symbolgestalt war. Gemeint ist die Braut des Hohenliedes. Sie wird bei Ambrosius zum Sinnbild der Kirche schlechthin. In dem durch keine historischen Reminiszenzen eingeengten Spielraum der Hoheliedauslegung konnte Ambrosius seine Liebe und

---

[85] AMBROSIUS, *De apologia prophetae David* 3,14 (*CSEL* 32/2: 308,7-15).
[86] AMBROSIUS, *In Lucam* III 38 (*CCL* 14: 96,660-662).
[87] Vgl. AMBROSIUS, *Apologia David altera* 8,40f. (*CSEL* 32/2: 384,21-386,6).
[88] Vgl. CAMELOT 1961, 138f.

Hingabe an die Kirche in einer auch emotional gefärbten Sprache eindringlich ausdrücken. Ambrosius' Reflexionen über die Kirche beginnen schon in seinen frühesten Schriften. Inhaltlich findet sich in der Hoheliedexegese keine wichtige ekklesiologische Aussage, die nicht bereits im Zusammenhang mit der Auslegung der Paulusbriefe und Evangelien vorkommt, wenn man sie auf ihr gedankliches Substrat zurückführt. Doch die Hohelied-Ekklesiologie der späten Ambrosianischen Schriften, wie sie in der Auslegung des 118. Psalms, in den Predigten über das Lukasevangelium und in den beiden Schriften *De Isaac vel anima* und *De virginitate* erscheint,[89] beschreibt die Heilsvermittlung in der Verbindung zwischen Christus, Kirche und Gläubigen mit einer Plastizität und Intensität, die noch heute beeindruckt.

Das Geheimnis der immer inniger werdenden Verbindung Christi mit der Kirche wird als bräutliches Liebesspiel dargestellt. Das Glück der Liebenden bleibt nicht ungefährdet; ihre Vereinigung bereitet auch Schmerz, denn die Vermählung in der Menschwerdung des Logos gipfelt in der Passion, in der Bräutigam und Braut die Liebeswunde empfangen. Die Braut schreckt vor ihr nicht zurück; Christus ist ihr Bruder, weiß und rot, weiß durch den Glanz seiner Gottheit, rot durch die Farbe der Menschheit. Angeheftet an das Kreuz, wie eine Frucht am Baume hängend, hat Christus den Wohlgeruch der Erlösung verströmt. Die Kirche hat diese Frucht verkostet, und sie wurde süß in ihrem Mund. Die Sehnsucht der Braut nach ihrem Bräutigam, die Küsse, nach denen sie verlangt, die Bestürzung über die Entfremdung zwischen den Liebenden, die durch Versuchung und Sünde droht, die endgültige Besiegelung ihrer Liebe im Todesleiden – „denn stark wie der Tod ist die Liebe" (Hld 8,6) –, die umfassende praeexistente, heilsgeschichtlich gegenwärtige und eschatologische Wirklichkeit der Kirche – das alles taucht Ambrosius in die glutvollen Farben des Hohenliedes. Der Bischof ist überzeugt: Was die Kirche trägt und erhält, ist die Liebe ihres Bräutigams. Sie geht den Weg, den Christus sie führt. Sie wächst, wie eine Lilie unter Dornen, unter Juden, Häretikern und Heiden und erwidert den Duft Christi mit ihrem eigenen Blühen.[90]

Eigentlich müßte man alle biblisch-paulinischen, nautischen, astrologischen und soziologischen Aspekte der Ekklesiologie wiederholen, wollte man den ekklesiologischen Gehalt der Ambrosianischen Hoheliedexegese vollständig entfalten. Allerdings würde sich dadurch mehr das Bild der Ambrosianischen Kirchenfrömmigkeit vertiefen als der Einblick in die Ambrosianische Kirchendogmatik erweitert werden. Wie überhaupt als wichtigstes Ergebnis der hier vorgestellten Beobachtungen festgehalten werden kann, daß die Bedeutung der Ambrosianischen Ekklesiologie ebenso im atmosphärischen wie im doktrinären Bereich liegt.

---

[89] Zur Datierung der Schriften und der Vertiefung der Ekklesiologie in der Hoheliedexegese vgl. DASSMANN 1965, 4f.; 135-139.

[90] Vgl. DASSMANN 1965, 141-150; CAMELOT 1961, passim.

3. Folgerungen

Für Ambrosius ist der Grundgedanke seiner Ekklesiologie die Anwesenheit und Wirksamkeit des göttlichen Heilswillens in der Kirche von Anbeginn der Schöpfung an bis zu ihrer endzeitlichen Vollendung. Im Alten Testament existiert sie *in umbra*, jetzt *in imagine*, dereinst *in veritate*. Darüber hinaus ist sie eine überzeitliche Größe, die im trinitarischen Erlösungsplan Gottes von Ewigkeit her präsent ist.[91] Um ihretwillen wurde die Welt geschaffen, um ihretwillen ereignete sich die Menschwerdung des Sohnes – die Ekklesiologie reflektiert die Christologie und erwächst gleichsam aus ihr. Wo Christus ist, ist die Kirche, und nur in der Kirche ist Christus gegenwärtig, berührbar und erfahrbar. Gottes Heilswille und Christi Erlösungstat bedürfen der persönlichen Aneignung im Glauben und durch den Empfang der Sakramente. Glaubensverkündigung und Sakramentenempfang aber ereignen sich allein in der Kirche. Sie vermittelt die Früchte der Erlösung Christi, indem sie als jungfräuliche Mutter und *adiutrix Christi* durch ihre Predigt und die Spendung der Sakramente Menschen in den Wirkbereich der göttlichen Gnade führt.[92]

Auffallend und für einen ehemaligen Rechtsanwalt und Staatsbeamten eher ungewöhnlich ist das anfangs schon erwähnte geringe Interesse des Ambrosius an kirchenrechtlichen Fragen, soweit sie innerkirchliche Angelegenheiten betreffen.[93] Im Gegensatz zu dem Eifer, mit dem er die Kirche gegen alle staatlichen, heidnischen oder häretischen Ansprüche und Anmaßungen verteidigt, scheinen ihn Ränge und Kompetenzen innerhalb der Kirche und konkurrierende Ansprüche der kirchlichen Hierarchien wenig interessiert zu haben. Die wenigen Male, die er sich außerhalb des eigenen Sprengels in Bischofsernennungen eingemischt hat, geht es um die Durchsetzung rechtgläubiger Kandidaten gegen arianische Konkurrenten,[94] nicht um die Stärkung der eigenen Position oder die Ausweitung des Einflusses der Mailänder Kirche. Ebenso bemerkenswert ist die schon erwähnte Loyalität, die Ambrosius der römischen Kirche entgegenbringt, und die Uneigennützigkeit, mit der er um die Stellung des römischen Bischofs besorgt ist.[95]

Ein ernstes Anliegen ist Ambrosius die Einheit und Heiligkeit der Kirche, die sich in der Rechtgläubigkeit und sittlichen Integrität ihrer Mitglieder – insbesondere des Klerus – bestätigen muß. Jungfräuliche Reinheit im Glauben und makellose Sündenlosigkeit in der Lebensführung sind unabdingbare Eigenschaften der bräutlichen Kirche. Weil er jedoch als realistischer Seelsorger seine Augen vor dem wahren Zustand der Kirche nicht verschließen kann, unterschlägt er nicht die Bilder, welche die dunkle

---

[91] Vgl. TOSCANI 1974, 247-257.

[92] Vgl. die behutsame und einsichtige Systematisierung des Ambrosianischen Kirchenbildes in FENGER 1981, 10; 81-143. Ähnlich zurückhaltend ROSE 1942, 83.

[93] Vgl. oben Anm. 12.

[94] Diskutiert wird vor allem die Bischofswahl in Sirmium nach dem Tod des Germinius; vgl. MCLYNN 1994, 97f.

[95] Vgl. oben S. 416.

Seite der Kirche zeigen. Ebenso entfaltet er eine sorgfältig durchdachte Bußtheologie, in der die Notwendigkeit, aber auch die Möglichkeiten steter Erneuerung der Kirchenglieder aufgewiesen werden.[96]

Wenig Kopfzerbrechen scheint Ambrosius die in diesen Zusammenhang gehörende Frage nach den rechtlichen Bedingungen bzw. Grenzen der Kirchenzugehörigkeit gemacht zu haben. Die Unterscheidung einer *ecclesia visibilis* von einer *ecclesia invisibilis*, die Differenzierung der Kirche als *coetus sacramentorum*, *sanctorum* oder *praedestinatorum*, das Problem, wer alles zur Kirche gehört angesichts ihres Anspruchs, heilsnotwendig zu sein – Schwierigkeiten, die Augustinus soviel Mühe gemacht haben,[97] finden bei Ambrosius kaum Beachtung. Wie nebenbei versichert er einmal, um Trost zu spenden, beim jung verstorbenen Kaiser Valentinian II. habe die Begierde nach der Taufe den Empfang des Sakramentes wettgemacht.[98] Aber auch eine solche, an sich wegweisende, Bemerkung führt in den Ambrosianischen Schriften an keiner Stelle zu einer vertieften Reflexion über den Zugang der Nichtgetauften zum Heil. Wie die Gerechten des Alten Bundes zur Kirche gehören, so werden auch die Gerechten außerhalb der institutionellen Kirche in das Heilswirken der Kirche einbezogen. Dieser Sachverhalt wird von Ambrosius gewiß nicht geleugnet worden sein, er hat ihn aber nirgendwo thematisiert und theologisch durchdacht. Die von ihm bevorzugten Bilder von der Kirche boten keine Anhaltspunkte für entsprechende Spekulationen, manche schlossen sie sogar aus. Die Kirche als Schiff und Planke rettet nur, wenn man sich in ihrem Innern befindet bzw. sich an ihr festhalten kann.

Die großartige Konzeption von Kirche, die von Ambrosius in vielen Bildern entworfen worden ist, kontrastiert in augenfälliger Weise mit der soziologischen Wirklichkeit seiner eigenen Gemeinde, über die Ambrosius nicht hinweggesehen hat – selbst wenn er sich viel weniger als etwa Augustinus über kirchliche Mißstände beklagt.[99] Er weiß um die Anfälligkeit und Glaubensschwäche der ihm anvertrauten Menschen. „Wie viele der hier Anwesenden werden auf dem Weg erliegen!", klagt er einmal in einer Predigt und fügt hinzu: „Wäre es nur einer, wären es wenigstens nicht viele!"[100] Oft ist der Kirchenbesuch gering und seine eindringlichen Einladungen zum Taufempfang verhallen ungehört.[101] Doch dieses äußere Erscheinungsbild hat sein Innenbild von der Kirche nicht verunsichert und verdunkelt. Die Kirche ist der *Christus prolongatus*. Sie läßt Christus in dieser Weltzeit fortschreiten. Wie sollte sie in ihrer irdischen Pilgerschaft ihm in seiner Erniedrigung nicht ähnlich werden? Was für Am-

---

96 Vgl. ROMER 1968; FENGER 1981.
97 Vgl. DASSMANN 1993, 149-152.
98 Vgl. AMBROSIUS, *De obitu Valentiniani* 51 (*CSEL* 73: 354,1-9).
99 Zu Augustinus vgl. VAN DER MEER 1958, vor allem das Kapitel „Die Durchschnittsgemeinde" (150-217).
100 AMBROSIUS, *In Lucam* VI 78 (*CCL* 14: 202,815f. und 819f.).
101 Vgl. AMBROSIUS, *In ps. CXVIII* 16,45 (*CSEL* 62: 377,9-11); *In Lucam* IV 76 (*CCL* 14: 134,926-929).

brosius' Christologie charakteristisch ist – daß sie in eine persönlich ergriffene Jesusfrömmigkeit einmündet[102] – gilt auch für die Ekklesiologie. Sie ist Frucht einer aus der Jesusfrömmigkeit hervorgehenden Kirchenfrömmigkeit. Ambrosius liebt Jesus und die jungfräulich-mütterliche Kirche, in der er wirkt und atmet.

Bibliographie

Quellen

AMBROSIUS, *Apologia David altera*

Sancti Ambrosii Apologia David (quae vulgo vocatur altera), recensuit C. SCHENKL, in: *Sancti Ambrosii opera* II [= *CSEL* 32/2], Prag/Wien/Leipzig 1897 (Reprint New York/London 1962), 359-408.

AMBROSIUS, *De apologia prophetae David*

Sancti Ambrosii de apologia prophetae David ad Theodosium Augustum, recensuit C. SCHENKL, in: *Sancti Ambrosii opera* II [= *CSEL* 32/2], Prag/Wien/Leipzig 1897 (Reprint New York/London 1962), 297-355.

AMBROSIUS, *De bono mortis*

Sancti Ambrosii de bono mortis, recensuit C. SCHENKL, in: *Sancti Ambrosii opera* I [= *CSEL* 32/1], Prag/Wien/Leipzig 1897 (Reprint New York/London 1962), 703-753.

AMBROSIUS, *De Cain et Abel*

Sancti Ambrosii de Cain et Abel, recensuit C. SCHENKL, in: *Sancti Ambrosii opera* I [= *CSEL* 32/1], Prag/Wien/Leipzig 1897 (Reprint New York/London 1962), 339-409.

AMBROSIUS, *De excessu fratris*

Sancti Ambrosii de excessu fratris, recensuit O. FALLER, in: *Sancti Ambrosii opera* VII [= *CSEL* 73], Wien 1955, 209-325.

AMBROSIUS, *De fide*

Sancti Ambrosii de fide libri V (ad Gratianum Augustum), recensuit O. FALLER: *Sancti Ambrosii opera* VIII [= *CSEL* 78], Wien 1962.

AMBROSIUS, *De Iacob et uita beata*

Sancti Ambrosii de Iacob et uita beata, recensuit C. SCHENKL, in: *Sancti Ambrosii opera* II [= *CSEL* 32/2], Prag/Wien/Leipzig 1897 (Reprint New York/London 1962), 3-70.

AMBROSIUS, *De incarnationis dominicae sacramento*

Sancti Ambrosii de incarnationis dominicae sacramento, recensuit O. FALLER, in: *Sancti Ambrosii opera* IX [= *CSEL* 79], Wien 1964, 225-281.

---

[102] Eindringlich nachgewiesen in BAUS 2000, 68-101.

AMBROSIUS, *De Isaac uel anima*
Sancti Ambrosii de Isaac uel anima, recensuit C. SCHENKL, in: *Sancti Ambrosii opera* I [= *CSEL* 32/1], Prag/Wien/Leipzig 1897 (Reprint New York/London 1962), 641-700.

AMBROSIUS, *De obitu Valentiniani*
Sancti Ambrosii de obitu Valentiniani, recensuit O. FALLER, in: *Sancti Ambrosii opera* VII [= *CSEL* 73], Wien 1955, 329-401.

AMBROSIUS, *De officiis*
Sancti Ambrosii Mediolanensis de officiis, cura et studio M. TESTARD: *Ambrosii Mediolanensis opera* V [= *CCL* 15], Turnhout 2000.

AMBROSIUS, *De paenitentia*
Sancti Ambrosii de paenitentia, recensuit O. FALLER, in: *Sancti Ambrosii opera* VII [= *CSEL* 73], Wien 1955, 119-206.

AMBROSIUS, *De virginibus*
Sancti Ambrosii de virginibus libri tres, accurante J.-P. MIGNE, in: *Sancti Ambrosii Mediolanensis opera omnia*, Tomus II [= *PL* 16], Paris 1845 (Reprint Turnhout 1979), 187-232.

AMBROSIUS, *De virginitate*
Sancti Ambrosii de virginitate liber unus, accurante J.-P. MIGNE, in: *Sancti Ambrosii Mediolanensis opera omnia*, Tomus II [= *PL* 16], Paris 1845 (Reprint Turnhout 1979), 265-302.

AMBROSIUS, *Epistulae*
Sancti Ambrosii epistulae (epistularum libri I-VI), recensuit O. FALLER, in: *Sancti Ambrosii opera* X [= *CSEL* 82/1], Wien 1968.

AMBROSIUS, *Epistulae extra collectionem*
Sancti Ambrosii epistulae extra collectionem traditae, recensuit M. ZELZER, in: *Sancti Ambrosii opera* X [= *CSEL* 82/3], Wien 1982, 145-311.

AMBROSIUS, *Exameron*
Sancti Ambrosii Exameron, recensuit C. SCHENKL, in: *Sancti Ambrosii opera* I [= *CSEL* 32/1], Prag/Wien/Leipzig 1897 (Reprint New York/London 1962), 3-261.

AMBROSIUS, *In Lucam*
Sancti Ambrosii expositio euangelii secundum Lucam, cura et studio M. ADRIAEN: *Sancti Ambrosii Mediolanensis opera* IV [= *CCL* 14], Turnhout 1957.

AMBROSIUS, *In psalmos*
Sancti Ambrosii explanatio psalmorum XII, recensuit M. PETSCHENIG: *Sancti Ambrosii opera* VI [= *CSEL* 64], Wien/Leipzig 1919 (Reprint New York/London 1962).

AMBROSIUS, *In psalmum CXVIII*
Sancti Ambrosii expositio psalmi CXVIII, recensuit M. PETSCHENIG: *Sancti Ambrosii opera* V [= *CSEL* 62], Wien/Leipzig 1913 (Reprint New York/London 1962).

TERTULLIAN, *De paenitentia*
Tertulliani de paenitentia, cura et studio J.G.PH. BORLEFFS, in: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera* I [= *CCL* 1], Turnhout 1954, 321-340.

Studien

ARGAL 1973

M.A. ARGAL, Isaac y Rebecca, figuras de la Iglesia según San Ambrosio, in: *Scriptorium Victoriense* 20 (1973), 32-70.

VON BALTHASAR 1961

H.U. VON BALTHASAR, *Skizzen zur Theologie* II: *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961 ([3]1971).

BARNES 1990

T.D. BARNES, *Religion and Society in the Age of Theodosius*, in: H.A. MEYNELL (ed.), *Grace, Politics and Desire*, Calgary 1990, 157-175.

BAUS 2000

K. BAUS, *Das Gebet zu Christus beim hl. Ambrosius* [= *Theophaneia* 35], Berlin 2000.

Biblia patristica VI (1995)

Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique VI: *Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, l'Ambrosiaster*; sous la direction de J. ALLENBACH et al., Paris 1995.

BROWN 1995

P. BROWN, *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem ‚christlichen Imperium'*, München 1995 (Originalausgabe: *Power and persuasion in late antiquity: towards a Christian empire*, Madison/London 1992).

CAMELOT 1961

P.-TH. CAMELOT, Mysterium Ecclesiae. Zum Kirchenbewußtsein der lateinischen Väter, in: J. DANIÉLOU / H. VORGRIMLER (Hg.), *Sentire Ecclesiam: Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit. FS H. Rahner*, Freiburg 1961, 134-151.

VON CAMPENHAUSEN 1929

H. VON CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker* [= *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 12], Berlin/Leipzig 1929.

Cento anni di bibliografia Ambrosiana 1981

Cento anni di bibliografia Ambrosiana (1874-1974), a cura di P.F. BEATRICE ed altri [= *Studia Patristica Mediolanensia* 11], Milano 1981.

CITTERIO 1940a

B. CITTERIO, Lineamenti sulla concezione teologica della Chiesa in sant'Ambrogio: in: *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita* [= *Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore* 5/18], Milano 1940, 31-68.

CITTERIO 1940b

B. CITTERIO, Sant'Ambrogio e i suoi rapporti col Vescovo di Roma, in: *Scuola Cattolica* 68 (1940), 64-67.

DANIÉLOU 1949

J. DANIÉLOU, Rahab, figure de L'Église, in: *Irén* 22 (1949), 26-45.

DASSMANN 1965

E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand* [= *MBTh* 29], Münster 1965.

DASSMANN 1966

E. DASSMANN, ‚Ecclesia vel anima'. Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand, in: *RQ* 61 (1966), 121-144.

DASSMANN 1975

E. DASSMANN, Ambrosius und die Märtyrer, in: *JAC* 18 (1975), 49-68.

DASSMANN 1989

E. DASSMANN, Identifikation mit der Kirche, in: *MThZ* 40 (1989), 323-335.

DASSMANN 1992

E. DASSMANN, Kirche, geistliches Amt und Gemeindeverständnis zwischen antikem Erbe und christlichen Impulsen, in: C. COLPE u. a. (Hg.), *Spätantike und Christentum*, Berlin 1992, 252-258.

DASSMANN 1993

E. DASSMANN, *Augustinus: Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart 1993.

DASSMANN 2002

E. DASSMANN, Die Christusfrömmigkeit des Bischofs Ambrosius von Mailand, in: *Historiam Perscrutari. FS Ottorino Pasquato*, a cura di M. MARITANO [= *Biblioteca di Scienze Religiose* 180], Roma 2002, 653-672.

DASSMANN 2003

E. DASSMANN, *Wieviele Wege führen zur Wahrheit? Ambrosius und Symmachus im Streit um den Altar der Viktoria*, in: TH. SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Eine neue Debatte um den Monotheismus* [= *QD* 196], Freiburg 2003, 123-141.

DELAHAYE 1958

K. DELAHAYE, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik* [= *Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge* 13], Freiburg 1958.

EGER 1947

J. EGER, *‚Salus gentium'. Eine patristische Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand*, Diss. München 1947.

ERNESTI 1998

J. ERNESTI, *‚Princeps christianus' und Kaiser aller Römer. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen* [= *Paderborner Theologische Studien* 25], Paderborn 1998.

FENGER 1981

A.-L. FENGER, *Aspekte der Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius von Mailand* [= *EHS* 23/149], Frankfurt 1981.

FIGUEROA 1949

G. FIGUEROA, *The Church and the Synagogue in St. Ambrose* [= *The Catholic University of America Studies in Sacred Theology* 2/25], Washington 1949.

FRANKE 1932 / 1933

H. FRANKE, ‚Salus publica'. Ein antiker Kult-Terminus und sein frühchristlicher Bedeutungswandel bei Ambrosius, in: *Liturgische Zeitschrift* 5 (1932 / 1933), 135-160.

GOLDSCHMIDT 1902

A. GOLDSCHMIDT, *Die Kirchentür des Heiligen Ambrosius in Mailand* [= *Zur Kunstgeschichte des Abendlands* 7], Straßburg 1902.

GRAUMANN 1992

TH. GRAUMANN, *Christus interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand* [= *PTS* 41], Berlin 1992.

HAHN 1969

V. HAHN, *Das wahre Gesetz: eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente* [= *MBTh* 33], Münster 1969.

HUHN 1954

J. HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Würzburg 1954.

JAKOB 1992

CH. JAKOB, *Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie. Neue Formen der Schriftauslegung*, in: TH. STERNBERG (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* [= *QD* 140], Freiburg 1992, 131-163.

MARCELIC 1967

J.J. MARCELIC, *Ecclesia Sponsa apud S. Ambrosium* [= *Corona Lateranensis* 10], Roma 1967.

MARTIN 1999

J. MARTIN, *Pontifex Maximus*, in: *LThK*³ 8 (1999), 416.

MCLYNN 1994

N.B. MCLYNN, *Ambrose of Milan* [= *The Transformation of the Classical Heritage* 22], Berkeley 1994.

VAN DER MEER 1958

F. VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, 3., verbesserte und ergänzte Auflage, Köln 1958.

MERSCH 1951

E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ: études de théologie historique* II: *Tradition occidentale* [= *Museum Lessianum: Section théologique* 29], Paris ³1951.

MESOT 1958

J. MESOT, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand*, Schöneck/Beckenried 1958.

MÜLLER 1955

A. MÜLLER, *Ecclesia – Maria: Die Einheit Marias und der Kirche* [= *Paradosis* 5], Freiburg/Schweiz ²1955.

PALANQUE 1933

J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire Romain*, Paris 1933.

PIZZOLATO 1978

L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio* [= *Studia Patristica Mediolanensia* 9], Milano 1978.

RAHNER 1964

H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.

RATZINGER 1954

J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* [= *MThS* 2/7], München 1954.

RINNA 1940
J. RINNA, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim hl. Ambrosius*, Rom 1940.

ROMER 1968
J. ROMER, *Die Theologie der Sünde und der Buße beim hl. Ambrosius*, St. Gallen 1968.

ROQUES 1966
M. ROQUES, L'authenticité de l'Apologia David altera: Historique et progrès d'une controverse, in: *Augustinianum* 36 (1966), 53-92; 423-458.

ROSE 1942
A. ROSE, *Idee und Gestalt der Kirche beim heiligen Ambrosius*, Diss. Breslau 1942.

SAVON 1997
H. SAVON, *Ambroise de Milan* (340-397), Paris 1997.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2001
L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Hohelied, in: E. ZENGER u. a., *Einleitung in das Alte Testament* [= *Kohlhammer Studienbücher Theologie* 1/1], Stuttgart [4]2001, 344-351.

SIMON 1951
P. SIMON, *Sponsa cantici: die Deutung der Braut des Hohenliedes in der vornicänischen griechischen Theologie und in der lateinischen Theologie des dritten und vierten Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte des Kirchenbildes, der Sakramentenlehre, der Mariologie, der Logos- und Brautmystik und des Jungfräulichkeitsideals.* Text- u. Anmerkungsband, Diss. Bonn 1951.

SINISCALCO 1998
P. SINISCALCO, Sant'Ambrogio e la Chiesa di Roma, in: *Nec timeo mori: atti del Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani nel XVI Centenario della Morte di Sant'Ambrogio, Milano, 4-11 Aprile 1997*, a cura di L.F. PIZZOLATO / M. RIZZI [= *Studia Patristica Mediolanensia* 21], Milano 1998, 152-160.

SORANZO 1940
G. SORANZO, Sant'Ambrogio e la Chiesa Romana, in: *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita* [= *Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore* 5/18], Milano 1940, 3-15.

STUDER 1996
B. STUDER, Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift, in: *REAug* 42 (1996), 71-95.

THRAEDE 1981
K. THRAEDE, Gottesstaat, in: *RAC* 12 (1981), 58-61.

TOSCANI 1974
G. TOSCANI, *Teologia della chiesa in sant'Ambrogio* [= *Studia Patristica Mediolanensia* 3], Milano 1974.

WILBRAND 1949
W. WILBRAND, Ambrosius von Mailand und sein Verhältnis zum Judentum, in: W. FALKENHAHN (Hg.), *Veritati: eine Sammlung geistesgeschichtlicher, philosophischer und theologischer Abhandlungen. FS Johannes Hessen*, München 1949, 156-161.

Hieronymus – ein Kirchenvater?

Josef Lössl

Er war kein Bischof und weigerte sich, sein Presbyterat auszuüben, das ihn zudem mit einem schismatischen Bischof verband.[1] Zum kirchlichen Dogma trug er kaum etwas bei.[2] Er versuchte zwar, sich mit Polemiken gegen andere als orthodox zu profilieren, aber selbst diese polemischen Schriften geben dogmatisch nicht viel her.[3] Sie setzen ihren Autor zudem dem Vorwurf der Gehässigkeit aus,[4] auch wenn sie bestimmten literarischen Konventionen entsprechen.[5] Seine Aszese hebt ihn kaum von der vieler seiner Zeitgenossen ab. Hartnäckigen Legenden zum Trotz orientierte er sich sowohl während seiner ‚Wüstenzeit' in Syrien als auch später in Bethlehem an gemäßigten, gemeinschaftlichen, also klösterlichen Lebensformen.[6] Er wollte sich seiner Zeit wie

---

[1] Zur „Priesterweihe" (Rebenich) Ende der 370er Jahre durch Paulinus von Antiochien s. Rebenich 1992, 98-100; zur kirchlichen Problematik Kelly 1975, 57f.; Grützmacher 1901, 168f.; 175f.

[2] Berühmt ist Harnacks (häufig überbewertetes) Diktum, „daß man in einer Dogmengeschichte doch von ihm schweigen kann" (von Harnack 1910, 28 Anm. 2; überbewertet deshalb, weil Harnack die in eine Fußnote gesetzte und [ob absichtlich oder unabsichtlich] als tendenziös [nämlich antikatholisch] zu erkennen gegebene Bemerkung sorgfältig qualifiziert; s. dazu unten Anm. 43); vgl. auch Fürst 2002, 168: „Seine (*sc.* Hieronymus') Sonderstellung in der christlichen Theologiegeschichte ist darin begründet, daß er sich nicht für die dogmatischen Fragen interessierte, die zu seiner Zeit Theologie und Kirche bis hin zu den so genannten einfachen Christen aufwühlten"; ferner aaO. 180-182; Fürst 2003, 22-42, bes. 22: „... zu spekulativer Theologie hatte er wenig Neigung."

[3] Vgl. Ilona Opelts treffende Beobachtung, Hieronymus sei von Natur aus Kommentator gewesen. Der frei gestaltete, geschlossene Lehrvortrag habe ihm nicht gelegen. Zwar habe er sich im Frühwerk offenbar daran versucht, im Spätwerk jedoch sei die Form zerflossen (vgl. Opelt 1973, 155). Vgl. schon Julian von Aeclanum im Vorwort seiner *Tractatus prophetarum Osee, Iohel, Amos* (*CCL* 88: 116,53): „... tota eius defluxit oratio ..." Zur antihäretischen Polemik bei Hieronymus s. auch Jeanjean 1999, der jedoch dazu tendiert, sie systematisch-theologisch zu ordnen und so aus ihrem literarischen Kontext zu reißen.

[4] Seinen verbalen Attacken scheint – zumindest nach heutigem Empfinden – mitunter geradezu etwas Menschenverachtendes anzuhaften. Als besonders pietätloses Beispiel gilt sein Kommentar zum Tode Jovinians, der seine Seele während eines Freßgelages zwischen Fasanen- und Schweinefleisch nicht so sehr ausgehaucht als ausgerülpst habe: „... inter phasides aues et carnes suillas non tam emisit spiritum, quam eructauit" (*Contra Vigilantium* 1 [*PL* 23: 340A]). Daß hier Seneca (*Apocolocynthosis* 4,3) zitiert wird (Opelt 1973, 120 Anm. 13), macht es zunächst nicht besser: Will Hieronymus Christen seiner Zeit wirklich mit Höflingen eines Claudius oder Nero gleichsetzen? Vgl. dazu auch Curran 1997.

[5] Vgl. dazu Opelt 1973, 155: Hieronymus sei „kein diskursiver Denker ..., aber auch kein orthodoxer Bluthund: die sieben Schriften sind Widerlegungen, Verteidigungen der Orthodoxie, nicht Anklagen. (Er) setzt damit die noble antike Tradition fort." Siehe auch Wissemann 1992, 1.

[6] Stefan Rebenich argumentiert überzeugend, daß er die in die frühe zweite Hälfte der 370er Jahre fallende ‚Wüstenzeit' in Syrien wohl nicht als wild lebender Einsiedler in einer Höhle verbrachte, sondern auf dem Landgut Maronia seines Freundes Evagrius ca. 45 km südöstlich von Antiochien, mit relativ guter Anbindung an die Metropole, Postverbindung, einer ausgezeichneten Bibliothek und Bediensteten, zumindest einer Anzahl Kopisten (vgl. Rebenich 1992, 85-98). Weder mit dem Einsiedlertum der syrischen Mönche noch mit dem ebenfalls verbreiteten Syneisaktentum, dem Zusammenwohnen aszetisch lebender Männer und Frauen in gemeinsamen Haushalten, konnte er viel anfangen; vgl. Rebenich 1992, 282-292; Lössl 1998 (Literatur); für eine ausgewogene Präsentation des Materials s. auch Hagendahl / Waszink 1991, 119-122; außerdem Driver 1995; Robins 2000; Jacobs 2000.

auch der Nachwelt als gelehrter Bibelübersetzer und -exeget und als aszetische Autorität präsentieren.[7] Doch sein ehrgeiziges Projekt, die gesamte Bibel (und das Alte Testament aus dem Hebräischen) zu übersetzen, stieß auf tiefstes Mißtrauen, selbst bei Freunden.[8] Zustimmung fand es zunächst eher bei ‚Häretikern'.[9] Es brachte ihm den Vorwurf der Überheblichkeit ein. Er wurde des Plagiats und der gelehrten Hochstapelei überführt.[10] Selbst ein ihm gewogener moderner Biograph muß einräumen: „Es ist ein Jammer, daß seine Eitelkeit ihn dazu trieb, sich für belesener auszugeben, als er es wirklich war, und daß er in seinem zur Eile treibenden Ehrgeiz oberflächlich, um nicht zu sagen schlampig arbeitete."[11] Seine Bibelübersetzung wurde in der Folgezeit heftig kritisiert, besonders von rabbinischen Gelehrten.[12] Obgleich er bei genauerem Studium mehr Kompetenz beweist, als sein Ruf vermuten läßt,[13] wird doch zuweilen noch heute versucht, ihn auf diesem Gebiet bloßzustellen.[14] Wer beim Lesen seiner Werke die Erfahrung macht, wie er der Polemik häufig freien Lauf läßt, ist leicht geneigt, ihn nicht nur generell für einen Misanthropen, sondern speziell für juden- und frauenfeindlich zu halten.[15]

---

[7] So REBENICH 1992, 21.

[8] Etwa Augustinus; vgl. FÜRST 1999a, 139-145; 223f.; FÜRST 2003, 106-114; s. auch LÖSSL 2001a, 157-159.

[9] Vgl. das enthusiastische Lob Julians von Aeclanum im Vorwort zu seinen *Tractatus prophetarum Osee, Iohel, Amos* (*CCL* 88: 115,28-116,39) sowie speziell im Vorwort zu den *Tractatus in Iohel* (*CCL* 88: 227,5-9); LÖSSL 2001a, 166-168.

[10] Zuallererst von seinem Jugendfreund und späteren Erzfeind Rufinus; vgl. dessen *Apologia contra Hieronymum* I 22-44 (*CCL* 20: 56-80); II 13-22 (*CCL* 20: 93-99); II 28 (*CCL* 20: 103f.). Tatsächlich gab Hieronymus vieles, was er z. B. aus Origenes, Eusebius von Caesarea und anderen ‚abschrieb' bzw. aus dem Griechischen übersetzte oder paraphrasierte, als seine Eigenleistung aus. Dies hat jedoch auch mit seinem Selbstverständnis als Autor zu tun. Er warf nämlich umgekehrt Rufinus vor, er versuche, sich hinter seinen (freien) „Übersetzungen" zu verstecken. Rufinus werde sich für sie jedoch beizeiten als Autor, nicht als Übersetzer zu verantworten haben: „non interpretis libertate, sed scriptoris auctoritate retineberis" (HIERONYMUS, C*ontra Rufinum* I 7 [*CCL* 79: 6,9f.]). Der Zusammenhang legt nahe, daß ‚scriptor' hier tatsächlich ‚Autor' meint. Interessanterweise äußerte Rufinus selbst im Kontext seiner Polemik keine Zweifel an Hieronymus' Kompetenz im Hebräischen und Aramäischen; zur Signifikanz dieser Tatsache s. LÖSSL 2002, 414f. Anm. 16 und 17.

[11] KELLY 1975, 334.

[12] Zu Beispielen s. RICE 1985, 173-177, und RAHMER 1861, 13. Vermeintliche ‚Übersetzungsfehler' können auch auf verschiedene Textrezensionen zurückzuführen sein. Siehe dazu die bei LÖSSL 2001a, 158, referierte, ursprünglich von Augustinus (*Ep.* 71,3,5 [*CSEL* 34/2: 253,1-16]) erzählte Begebenheit, wonach palästinische und nordafrikanische Rabbiner die Frage nach der Übersetzung einer bestimmten Textstelle verschieden beantworteten; d. h. es lagen ihnen möglicherweise verschiedene Textvarianten vor; dazu auch REBENICH 1993, 58-60; FÜRST 1999a, 143; FÜRST 2003, 130-137.

[13] Vgl. dazu REBENICH 1993, 60-65; 58-60; 72f. (Literatur); BROWN 1992; HENNINGS 1994; KAMESAR 1993, 176-194; HAYWARD 1995; HAYWARD 1987, 105-123; außerdem STUMMER 1937; KIEFFER 1996; STEMBERGER 1996, 582f.

[14] Insbesondere von P. Nautin; s. NAUTIN 1997, bes. 214-241; 284-288; 326-332; 344-361; NAUTIN 1986, 309; vgl. die Diskussion bei LÖSSL 2002, 413-415.

[15] Für einen finster verklemmten, frauenfeindlichen Hieronymus s. etwa als prominenteste Beispiele DREWERMANN 1989, 488f.; 819 Anm. 20; 831 Anm. 104; 836 Anm. 10 u. ö., und RANKE-HEINEMANN 1988, 20 u. ö.; ausgewogener FEICHTINGER 1995; LAURENCE 1997; für einen tendenziell antijüdischen Hieronymus s. die allerdings im großen und ganzen recht ausgewogene Studie HENNINGS 1992 sowie STEMBERGER 1993, mit Diskussion bei LÖSSL 2002, 428-435.

Die Rede ist von Hieronymus von Stridon,[16] einem der vier großen Kirchenväter des Westens (neben Ambrosius, Augustinus und Gregor dem Großen)[17] und einem der ganz wenigen lateinischen Kirchenväter, die auch im Osten bekannt, wenn freilich auch dort nicht unumstritten sind.[18] Wie gelangte eine mit, wie es scheint, derartig deutlichen Fragezeichen versehene Persönlichkeit zu einer solchen Anerkennung, nicht nur, wie es noch nachzuvollziehen wäre, im Zuge mittelalterlicher Legendenbildung, sondern auch im Kontext kritischer Forschung seit Beginn der Frühen Neuzeit, und im Grunde schon, wie es eben diese Forschung wiederholt eruiert hat, zu ihren Lebzeiten?[19] Dieser Frage soll im Folgenden nachgegangen werden. Die grundsätzliche Problematik des Begriffs des Kirchenvaters und seine Anwendbarkeit wird dabei nicht erörtert.[20] Nur um seine Anwendung speziell auf Hieronymus soll es gehen. Ist Hieronymus ein Kirchenvater? – Wenn ja, wie seine Zeitgenossen und dann die Tradition dies nahelegen, inwiefern? Wie äußert sich seine Kirchenvaterschaft – im historischen Kontext seines Lebens und später in der Rezeption? Und: Kann die Gegenwart an diese Tradition anknüpfen, oder sind die Zeiten, in denen Hieronymus als Vater- und als Leitfigur dienen konnte, heute endgültig vorbei? An der soeben skizzierten

---

[16] Zum in Dalmatien, nahe der Grenze zu Pannonien liegenden Heimatort des Hieronymus, dessen genaue Lage nicht bekannt ist, vgl. REBENICH 1992, 20f.

[17] Zur Entstehung der Tetrade s. LÖSSL 2000, 130 Anm. 49. Es ist der Ehrwürdige Beda, bei dem sie sich zum ersten Mal findet, interessanterweise im weiteren Kontext der Bibelauslegung, nämlich in der von der Überlieferung mit Bedas Kommentar zum Lukasevangelium verbundenen *Epistola responsoria venerabilis Bedae ad Accam episcopum* (*PL* 92: 304D). Die Vierzahl ist derjenigen der vier Evangelisten nachempfunden, was besonders in der Ikonographie zum Ausdruck kommt; s. dazu BRAUN-NIEHR 1991 und STEGER 1999. Die Erhebung der vier zu Kirchenlehrern nach dem Vorbild der vier Evangelisten ist kodifiziert im 1298 promulgierten *Liber sextus* des *Corpus iuris canonici*, s. ed. FRIEDBERG II 1059f.; zur Datierung FRIEDBERG II xlix. Das abweichende Datum bei KELLY 1975, 333 Anm. 1, ist mir unerklärlich. Vielleicht ist es veranlaßt durch NILLES 1901, 2-6? Zur Problematik des Kirchenlehrerbegriffs in diesem Zusammenhang – es gibt statt der ursprünglich vier inzwischen mehr als zwanzig offizielle Kirchenlehrer – s. MERKT 2001, 240; 254-258.

[18] Zum Topos der Anerkennung des Hieronymus im Osten vgl. in Petrus Canisius' Vorrede zu seiner Hieronymus-Briefedition, zitiert bei LÖSSL 2000, 136. Canisius bezieht sich darin auf die Tatsache, daß Werke des Hieronymus ins Griechische übersetzt wurden; s. dazu DEKKERS 1953, 204-206. Zur Polemik gegen Hieronymus etwa durch Theodor von Mopsuestia im Kontext des pelagianischen Streits vgl. die in der *Collectio Palatina* 51 (*ACO* I/V/1: 173-176) überlieferten Stücke und die Bemerkungen bei PHOTIUS, *Bibliotheca* 177 (ed. HENRY II 177-181, bes. 178); zu Kontext und weiterer Literatur vgl. auch LÖSSL 2001b, 16f.

[19] Als eine erste Antwort auf die Frage nach möglichen Gründen für Hieronymus' hohes Ansehen in der Frühen Neuzeit s. ERASMUS, *Vita Hieronymi* (ed. MORISI GUERRA 73,1354f.): Es helfe, bei Heiligen auch wiederholtes („saepenumero") schuldhaftes Verhalten eher wie („ceu") eine Scharte, also als einen natürlichen, wenn auch exzentrischen Charakterzug, nicht als eine moralische Verfehlung zu betrachten: „... expedit etiam saepenumero commissum ceu cicatricem in sanctis agnoscere." Es war demnach gerade Hieronymus' exzentrischer, von vielen als unsympathisch empfundener Individualismus, der ihn für Erasmus und auch für andere Humanisten so interessant machte. Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle Ueli Dill; generell zur Bedeutung von Erasmus' *Vita Hieronymi* vgl. MAGUIRE 1973; LÖSSL 2000, 133f.

[20] Vgl. dazu MERKT 2001, 254, der das Problem der Anwendung des Begriffs auf Hieronymus zwar berührt, dann aber im Grunde wieder umgeht, indem er feststellt, daß Hieronymus ja einer der offiziell verlautbarten Kirchenlehrer sei; s. auch oben Anm. 17.

Struktur orientiert sich auch die folgende Darstellung. Ein erster Abschnitt behandelt die mittelalterliche Rezeption, ein zweiter Hieronymus in Reformation und Gegenreformation, ein dritter Hieronymus in der Gegenwart, ehe dann in einem Rückblick der Versuch unternommen wird, Hieronymus in seiner eigenen Zeit zu situieren, mit seinem eigenen ekklesialen Denken, in seiner eigenen Kirchlichkeit. Es wird sich zeigen: Die Ausgangsfrage ist durchaus keine rhetorische. Ob bzw. inwiefern Hieronymus ein Kirchenvater ist, erweist sich auch daran, wie er, von seinen Lebzeiten angefangen bis heute, von der Kirche als solcher rezipiert wurde.

1. Das Hieronymusbild des Mittelalters und der Renaissance

Aus den eben genannten Gründen steht die historische Gestalt des Hieronymus nicht am Anfang unserer Untersuchung. Denn sie ist nicht ohne weiteres zugänglich. Wie dicke Farbschichten haben sich legendäre Motive über sie gelegt. Diese sind zwar je in sich wertvoll, dürfen aber nicht mit dem Original selbst verwechselt werden. Verstärkt durch einen immensen Bilderschatz, wirken diese Motive bis heute nach, insbesondere in historisch naiven Darstellungen.[21] Drei sonst eher auseinanderstrebende Tendenzen wirken hier zusammen: eine historisch desinteressierte Theologie, eine von Extremem, Bizarrem und Exzentrischem angezogene (sensationalistische) Volksfrömmigkeit sowie ein rationalistischer und historisch-kritischer Säkularismus.

Die Geschichte des schon einmal erwähnten, erstmals von Beda formulierten Motivs von Hieronymus als einem der vier autoritativen Bibelausleger des Westens ist in dieser Beziehung typisch.[22] Die anderen drei sind Bischöfe und vornehmlich der allegorischen und geistigen Auslegung verpflichtet, wie es zunächst auch der von Origenes begeisterte Hieronymus ist.[23] Was sich dieser Sichtweise entzieht, ist Hieronymus' Orientierung an den biblischen Sprachen[24] und im Zusammenhang damit seine

---

[21] Unter diese Kategorie fallen auch die oben in Anm. 15 genannten Publikationen von Drewermann und Ranke-Heinemann; zur Ikonographie s. LÖSSL 2000, 128 Anm. 37 (Literatur), außerdem CASANOVA 1965 und RIDDERBOS 1984 sowie die entsprechenden Abschnitte bei FÜRST 2003, 15-21. HAGENDAHL / WASZINK 1991, 118, schreiben, die mittelalterlichen Hieronymusviten (zur frühesten s. etwa *Bibliotheca hagiographica latina* 3869f. [9. Jahrhundert]) seien „insgesamt unbedeutend". Dies mag zwar zutreffen, insofern sie neben wenigem, was auch schon in zeitgenössischen Quellen zu finden ist, viel Erdichtetes enthalten, nicht aber, insofern ihre Motive nicht bis in die Gegenwart hinein weiterwirken würden. Dazu daß mit ihnen zu rechnen ist, s. FRANK 1991, 3f.; ausführlich zu ihrem Ertrag auch RICE 1985, 23-48.

[22] Vgl. oben Anm. 17 (Literatur).

[23] Origenes freilich war Vorbild für Hieronymus nicht nur als Allegoriker, sondern auch als Philologe; vgl. dazu NEUSCHÄFER 1987; jetzt auch SIEBEN 2002 und schon TORJESEN 1999; zu Origenes' zumindest indirektem und partiellem Einfluß (über Eusebius) selbst auf die (von ihrer Prägung her ‚antiochenische') prophetisch-historische Exegese des späteren Hieronymus s. HOLLERICH 1999.

[24] Vor allem Hebräisch und Aramäisch, was ihn von den übrigen drei grundlegend unterscheidet. Vgl. oben Anm. 13. Natürlich wurden auch im Mittelalter Hieronymus' Sprachkenntnisse wahrgenommen (s. dazu unten Anm. 25), aber die Tendenz, sie zu übertreiben, zeugt nicht immer von ihrer Hochschätzung; dazu auch REBENICH 1993, 56 Anm. 59, sowie unten Anm. 31.

Beeinflussung durch die jüdische (rabbinische) Exegese, seine späte Hinwendung zur antiochenischen Exegese, sein Einfluß auf die Exegese und Hermeneutik etwa eines Julian von Aeclanum sowie deren Wirkungsgeschichte im Verbund mit der eines Junilius Africanus.[25]

Theologie und Frömmigkeit neigten zur Überspielung dieser Zusammenhänge. Eine säkularisierende Sichtweise hingegen akzentuierte sie. Bald stellte sich die Frage: War Hieronymus nun Theologe oder *nur* exegetisch-aszetisch motivierter Philologe?[26] Das scheinbare Zerfließen der literarischen Form seiner Kommentare in allegorischen und historisch-philologischen, origenischen und rabbinischen Details beklagten schon Zeitgenossen.[27] Die Folge war angeblich ein unaufhaltsamer Inhaltsverlust. Bis heute gelten daher etwa Ambrosius und Augustinus als authentischere Vertreter patristischer Exegese, da sie versuchten, jeden Bibelvers auf Christus und die Kirche hin zu deuten,[28] während Hieronymus sich oft in kuriosen und scheinbar irrelevanten Details erging.

Daß auch die mittelalterlichen Hieronymusviten[29] voll von solchen Details sind, ist kein Zufall. Hieronymus selbst schuf ihre Vorbilder.[30] In seinen Mönchsviten versieht er aszetische Gestalten mit Motiven und Charakterzügen, die später auf ihn

---

[25] Vgl. hierzu LAISTNER 1947, 28f. Bezeichnend auch die Reichhaltigkeit pseudo-hieronymianischen Schrifttums aus dieser Epoche (vgl. *Clavis Patrum Latinorum* 1995, 623a-642), etwa die wahrscheinlich im 8. Jahrhundert von einem Exegeten jüdischer Herkunft verfaßten *Quaestiones Hebraicae in Libros Regum et Paralipomenon* (ed. SALTMAN 1975, vgl. dazu ebd. – in der Einleitung – 9 und 15-23).

[26] Vgl. das pauschale Urteil von HAGENDAHL / WASZINK 1991, 131 und 136, Hieronymus habe keinen Sinn für Geschichte gehabt. Es berücksichtigt nicht die Verbindung von wissenschaftlicher Methodik und sozialer, politischer und theologischer Nutzanwendung von Geschichte in der Spätantike; vgl. dazu LÖSSL 2000, 133; zu einer ähnlichen Problemstellung in der Origenesforschung vgl. NEUSCHÄFER 1987.

[27] Etwa Julian von Aeclanum im Vorwort seiner *Tractatus prophetarum*; vgl. oben Anm. 3.

[28] So etwa DE PLINVAL 1959, 362. Dieses Urteil erwuchs auch aus einem mangelnden Verständnis von Hieronymus' antiker Kommentartechnik, wie es bis heute verbreitet zu sein scheint. Vgl. etwa die Kritik von M. Stansbury (STANSBURY 1999, 56) an ADKIN 1992, bes. 255: Hieronymus werde noch immer als ein „scissors and paste author" abgetan, der seine Schere und seinen Leimtopf häufig recht ungeschickt einsetzte.

[29] Für einen Überblick vgl. RICE 1985, 23-48. Allerdings legen die früh- und hochmittelalterlichen bildlichen Darstellungen nahe, daß Hieronymus noch lange aus einem antiken Kontext heraus (etwa auf dem Hintergrund von antiken Herrscher-, Dichter- und Autorenbildern) verstanden wurde. Erst im 14. Jahrhundert, als er ein populärer Heiliger zu werden begann, wurde sein Bild stärker aktualisiert; vgl. CONRADS 1990, 241-250. In der *Bible moralisée* Wien, ÖNB 2554, fol. 65r (HAUSSHERR / STORK 1992) vom Ende des 12. Jahrhunderts (Frankreich) etwa sind im Zyklus um Ri 19,22f.25f.28 Hieronymus und Augustinus (in dieser Rangfolge) anders als die übrigen Personen in spätantike Togen gekleidet; s. dazu auch TAMMEN 2000, 6-9.

[30] Vgl. FUHRMANN 1977, 41-89; FÜRST 2003, 46-48; zur von Hieronymus in diesem Zusammenhang verwendeten Symbolik auch COX MILLER 1996.

projiziert werden.[31] Ende des 11. Jahrhunderts wird er erstmals als Kardinal dargestellt.[32] Etwa um dieselbe Zeit lösen sich literarische Motive aus den Texten. Sie werden Elemente eines Kults. In dessen Umfeld entbrennt ein Konkurrenzkampf zwischen Augustinus- und Hieronymusverehrern.[33] Im 14. Jahrhundert bilden sich Hieronymus-Sozietäten.[34] Etwas später wird der Aszet und Philologe mit fraglichem Ruf als Theologe Patron der Humanisten.[35] Diese lassen sich nicht von dem in *Epistula* 22,30 geschilderten Traum,[36] wonach Hieronymus um seines Seelenheils willen weltlicher Gelehrsamkeit entsagte, beirren, sondern erkennen in Hieronymus den antiken Christen wieder, der sie selbst sein wollen, an der Bibel und den Klassikern gebildet, literarisch, nicht scholastisch:[37] Der Theologe als Philologe, der Heilige als Mensch mit Ecken und Kanten. Statt diese mit Wundergeschichten zu glätten, arbeitet der Biograph sie sorgfältig heraus.[38] Das Hieronymusbild wird jetzt gewissermaßen restauriert. Auch die Sprachenkenntnisse werden nicht mehr ins Monströse übertrieben dargestellt, sondern kritisch untersucht. Und in diesem Zusammenhang wird Hieronymus – als Sprachgelehrter humanistischer Prägung – erneut als Theologe interessant; denn es war ja vor allem die Arbeit mit der Bibel, bei der er seine Sprachenkenntnisse entfaltete; und es ist jetzt, zu Beginn des 16. Jahrhunderts, die Bibel, die erneut in den Mittelpunkt der Theologie rückt.

---

[31] Natürlich auch unter Verwendung anderen Materials; vgl. etwa zur Geschichte der Zähmung eines Löwen durch Hieronymus RICE 1985, 37-44, bes. 43 Anm. 55. Die Annahme, Hieronymus sei sehr alt (96 Jahre) geworden, geht auf die falsche Angabe des Geburtsjahrs (331) bei PROSPER VON AQUITANIEN, *Epitoma Chronicon* 1032 (*MGH.AA* 9: 451), zurück. Sie hat sich übrigens bis in die neuere Forschung hinein gehalten; s. dazu REBENICH 1992, 21f. Umfassende Sprachkenntnisse wies zunächst Hieronymus selbst verschiedenenorts Epiphanius von Salamis zu (LÖSSL 2002, 414f.). In apokryphen Briefen und in mittelalterlichen Viten wurden sie dann in noch übertriebenerer Form ihm selbst angerechnet (RICE 1985, 50; oben Anm. 24).

[32] Er war von 382-384 Sekretär des Papstes Damasus; zum Anachronismus der Zuweisung vgl. KELLY 1975, 334 Anm. 6; zur Geschichte der Darstellung LÖSSL 2000, 130f.; s. auch CONRADS 1990, 242f.

[33] Vgl. RICE 1985, 137f.; HAMM 1990, 134-139; LÖSSL 2000, 131 Anm. 52; zum Motiv von Augustins freiwilliger Unterordnung gegenüber Hieronymus s. bereits oben Anm. 29. Es basiert auf einer Äußerung Augustins in *Ep*. 82,4,33 (*CSEL* 34/2: 385,7f.); vgl. dazu auch FÜRST 1999a, 121-135; 151-164; 244.

[34] Vgl. RICE 1985, 64-68; MCMANAMON 1985; HIGHFIELD 1983; LÖSSL 2000, 131 Anm. 54.

[35] Vgl. LÖSSL 2000, 131f.; interessant hier auch RIDDERBOS 1984, bes. 41-62.

[36] Diskutiert bei REBENICH 1992, 37 und Anm. 114 (Literatur); vgl. CONRING 2001, 230-247; dort nicht genannt die kurze, aber beachtenswerte Studie von M. Allen (ALLEN 1995) zu COX MILLER 1993. Prägnant zum Wesentlichen FÜRST 2002, 170: „Die Bibel sollte an erster Stelle stehen, die heidnische Literatur erst, freilich auch sogleich an zweiter." Vgl. auch FÜRST 2003, 138-145. – Zur spätmittelalterlichen Rezeption HAMM 1990, 162-179; SCHREINER 1994.

[37] LÖSSL 2000, 132; s. ebd. auch Anm. 58 (Literatur). Von einer zunehmenden Spannung zwischen Spiritualität und Säkularität bei Erasmus spricht AUGUSTIJN 1996, 26-37; dagegen BIETENHOLZ 1989, 191; vgl. auch HAMM 1990, 170-180; LÖSSL 2000, 132f. und Anm. 59.

[38] Vgl. oben Anm. 19.

2. Hieronymus in Reformation und Gegenreformation

Hieronymus wird nun zweifach rezipiert, exegetisch und patristisch. Das Paradebeispiel bietet Erasmus, der im selben Jahr 1516 sein Neues Testament auf Griechisch *und* seine große Hieronymus-Ausgabe publiziert.[39] In seinen *Annotationen zum Neuen Testament* ist Hieronymus allgegenwärtig.[40] Für seinen kritischen Umgang mit dem Kirchenvater muß er sich freilich schon bald rechtfertigen.[41] Später kommt sein Werk, die Bibel- und die Hieronymus-Ausgabe eingeschlossen, als ganzes auf den Index.[42]

Erasmus will aber Hieronymus nicht demontieren, sondern ihn für die Theologie und für die Kirche restaurieren. Nicht, ob er für die zeitgenössische Theologie noch relevant sei, ist seine Frage, sondern wie nun mit ihm umzugehen sei. Nicht Hieronymus steht in Frage, sondern der Wert der Kritik im Umgang mit der Tradition.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich Erasmus von den späteren Reformatoren, für die Hieronymus selbst das Problem war, freilich ein inzwischen von der Gegenreformation vereinnahmter Hieronymus.[43] Die Distanzierung deutet sich zwar schon bei Luther an.[44] Dessen vor kurzem entdeckte *Annotierungen zu den Werken des Hieronymus*[45] zeigen jedoch, wie stark der Einfluß des Presbyters aus Strido auf den Wittenberger war. Zwar konnte man schon bisher „feststellen, daß Hieronymus zu den von Luther mit am häufigsten erwähnten Autoren gehört".[46] Doch spricht der umfangreichste Bestand „an Annotierungen zu einem einzelnen Autor, der ... von Luther bekannt ist",

---

[39] Für beide Projekte gab es Vorläufer (s. zur Hieronymus-Ausgabe LÖSSL 2000, 133f., bes. Anm. 70; zum *Novum Instrumentum* H. Holeczek in der Einleitung zur von ihm besorgten Edition dieses Werkes: ERASMUS, *Novum Instrumentum*, v-xxv; vgl. HALL 1990, 1-51). Erasmus' Unternehmen zeichnete sich jedoch durch seine enorme (kurzfristige wie langfristige) Wirkung aus; vgl. AUGUSTIJN 1996, 41-52.

[40] Vgl. P.F. Hovingh in seiner *Introduction* (31-35) sowie im Index zu ERASMUS, *Annotationes in Novum Testamentum*.

[41] Scharfe Kritik an seinen *Annotationes* wurde nicht nur von katholischer Seite geübt, etwa von Jakob Lopis Stunica (s. dazu ERASMUS, *Apologia*; ed. DE JONGE), auch Luther polemisierte (s. dazu unten Anm. 48, 49 und 50). Die *Annotationes* waren freilich auch auf beiden Seiten überaus geschätzt. Erasmus (*Apologia*; ed. DE JONGE 62,38 Apparat) berichtet, wie Kardinal Ximenes sie gegenüber Stunica mit den Worten verteidigt, Stunica solle doch, wenn er dazu fähig sei, etwas Besseres produzieren, statt die Mühe und Arbeit eines anderen in Grund und Boden zu verdammen: „ut si potes, adfer meliora, ne damna alienam industriam." Zu Luthers Wertschätzung s. im folgenden.

[42] Vgl. LÖSSL 2000, 125f.; 128-130; 134 Anm. 68.

[43] Zu Beispielen s. unten Anm. 48, 49 und 50. Erst von dieser weiteren Entwicklung her wird der oben Anm. 2 anzitierte Satz Harnacks verständlicher: „Es ist eine auf den ersten Blick paradoxe Thatsache, daß Hieronymus mit Recht als der *doctor ecclesiae Romanae* κατεξοχήν betrachtet wird, und ... man in einer Dogmengeschichte doch von ihm schweigen kann. Das Paradoxe erklärt sich daraus, daß er... lediglich der Sprecher und Advocat des vulgär Katholischen gewesen ist und auch in Controversen, die ihre ganze Bedeutung erst nach seiner Zeit offenbaren sollten, einen richtigen Instinct für die ‚kirchliche Mitte' besessen hat. Wenn das ein Compliment für ihn ist, so ist es doch keines für seine Kirche."

[44] Vgl. REBENICH 1993, 50 Anm. 2-4, unter Anführung einiger deftiger Abschnitte aus den Tischreden; zu differenzierteren Positionen in neuerer Literatur s. jedoch LÖSSL 2000, 133, und die Ausführungen der Herausgeber in LUTHER, *Hieronymus* (ed. BRECHT / PETERS).

[45] S. ed. BRECHT / PETERS, *Einleitung*, 2-4, zu LUTHER, *Hieronymus*. Luther benutzte eine Erstauflage der Hieronymusausgabe des Erasmus. Wir folgen der Band- und Foliozählung bei BRECHT / PETERS.

[46] Zu diesem sowie den folgenden Zitaten s. ed. BRECHT / PETERS, *Einleitung*, 10.

für sich, auch als „ein Dokument der Biographie Luthers". Die Annotierungen zeigen, wie Luther sich mit dem Autor, der Autorität, dem Kirchenvater Hieronymus identifiziert,[47] häufig auch gegen den Herausgeber, Erasmus,[48] und zuweilen recht energisch.[49]

Eine Randbemerkung zu einem Sündenbekenntnis des Hieronymus läßt sich bereits aus der neuen Rechtfertigungslehre heraus verstehen.[50] Luther hat „also Hieronymus keineswegs nur als Vertreter einer gesetzlichen Theologie wahrgenommen".[51]

---

[47] Vgl. LUTHER, *Hieronymus* (ed. BRECHT / PETERS 202; vgl. 10) zur emphatischen Unterstreichung der Passage HIERONYMUS, *In Ezechielem* I 13f. (*CCL* 75: 17,388-390; in der Ausgabe des Erasmus Tom. 5 Fol. 178a Z. 20-25): „Melius est autem in diuinis libris transferre quod dictum est: licet non intelligas quare dictum sit: quam auferre quod nescias."

[48] Vgl. zu Erasmus' Bemerkung über Hieronymus in seiner Vorrede zu Tom. 3 Fol. 1b Z. 11 (zitiert bei LUTHER, *Hieronymus*, ed. BRECHT / PETERS 51), er wolle hier gar nicht weiter zur Rechtgläubigkeit des Hieronymus Stellung nehmen; denn in dieser habe er alle Zeitgenossen derart übertroffen, daß es schon fast eine Beleidigung wäre, wollte man ihn in dieser Beziehung mit irgend jemandem vergleichen. Luther unterstrich hier den Ausdruck „ut hunc contulisse cum ullo caeterorum, contumelia fuerit", und schrieb an den linken Rand, groß: „Wie gifftig." Sachlich stimmte er jedoch oft mit Erasmus überein, dessen *Novum Instrumentum* er natürlich studiert hatte, etwa zur Stelle in Hieronymus' *De optimo genere interpretandi* = *Ep.* 57,7 (*CSEL* 54: 514,7-12; bei Erasmus Tom. 3 Fol. 176b Z. 19ff.; hier zitiert nach Erasmus): „In Matthaeo quoque legimus dominum praedicentem apostolis fugam (Mt 26,31): et hoc ipsum Zachariae testimonio confirmantem (Sach 13,7). Scriptum est, ait: Percutiam pastorem et disperguntur oues. At in Septuaginta et in Hebraeo multo aliter est. Non enim ex persona dei dicitur: ut euangelista uult, sed ex prophetae deum patrem rogantis. Percute pastorem, et disperguntur oues." Zu dieser Stelle schrieb Luther an den linken Rand : „Sed Erasmus alibi probat ex persona Dej dici. Et textus idem ostendit" (ed. BRECHT / PETERS 85). Die Passage, auf die Luther sich hier bezieht, findet sich bei ERASMUS, *Novum Instrumentum* (ed. HOLECZEK 288) und ERASMUS, *Annotationes in Novum Testamentum* (ed. HOVINGH 325,368-326,419). Unter anderem für eben diese Stelle mußte sich Erasmus gegen seinen katholischen Widersacher Jakob Lopis Stunica verteidigen; vgl. ERASMUS, *Apologia* zu Mt 27 (ed. DE JONGE 107-110). Ich verdanke auch diesen Hinweis Ueli Dill.

[49] Zu der bei Hieronymus erscheinenden Wendung „ab uno usque ad quindecim" (*Ep.* 53,8 [*CSEL* 54: 457,13] an Paulinus von Nola; vgl. dazu REBENICH 1992, 226-231) hatte Erasmus (Tom. 4 Fol. 5b Z. 18) in einem Scholion gesagt: „Haec lectio mihi nonnihil est suspecta. Forte scriptum erat, ab imo usque ad summam." Luther unterstreicht den ersten Satz dieses Scholions rot und schreibt an den linken Rand: „Hic Erasmus deficit, lectio enim est recta; ab uno usque ad quindecim uult enim B. Hiero. quod ponendo limites numerorum ab uno usque ad quindecim et eos in unum colligendo faciunt etc." (ed. BRECHT / PETERS 89). Noch stärker weiter unten zu Tom. 4 Fol. 27b Kopfzeile. Hier äfft Erasmus Hieronymus im Gebrauch eines Barbarismus nach, den dieser sogar noch an den Anfang eines Briefes (*Ep.* 64 an Fabiola [*CSEL* 54: 586,13]) gesetzt hatte. Dazu schreibt Luther – nach Angabe der Herausgeber „mit geschwungener Einweisungslinie (Klammer), groß" (ed. BRECHT / PETERS 97) –: „Uide vt rideat Erasmus Lucianus et Lucianista S. Hieronymum, quia Epistolam incepit his uerbis. Usque Hodie, quasi barbarissimus." Der Vergleich des Erasmus und seiner Nachahmer mit Lucianus (= Lukianos von Samosata, ca. 120-180 n. Chr., einem Vertreter der zweiten Sophistik, der auch gegen das Christentum polemisierte) findet sich auch bei katholischen Kritikern, etwa Petrus Canisius; vgl. LÖSSL 2000, 141.

[50] Hieronymus schreibt in *Ep.* 133, einem späten Brief im Kontext der pelagianischen Kontroverse (s. KELLY 1975, 309-323, bes. 314-316; REBENICH 1992, 207 Anm. 146 u. ö.) an Ctesiphon: „Dignare et tu ista nescire, quae quaeris. Concede deo potentiam sui: nequaquam te indiget defensore. Ego miserabilis, qui tuas expecto contumelias: qui illud semper lego: Gratia salui facti estis (Eph 2,8). Et, beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata (Ps 31,1): ut de mea fragilitate loquar: noui me multa uelle, quae facienda sunt: et tamen implere non posse ..." (*Ep.* 133,9 [*CSEL* 56: 255,25-256,6; bei Erasmus Tom. 3 Fol. 116b Z. 32-36]). Dazu notiert Luther an den linken Rand: „Exemplum suum praestat beatus Hieronymus" (ed. BRECHT / PETERS 67f.).

[51] Ed. BRECHT / PETERS, *Einleitung*, 11, zu LUTHER, *Hieronymus*.

Im Gegenteil, er neigte dazu, ihn mit Augustinus zu harmonisieren,[52] gegen Erasmus, den er „Epicureus" und „fauentior Pelagio quam Hieronymo" nennt.[53] Aussagen des Hieronymus, die diesen in die Nähe eines Pelagianismus rücken könnten, etwa zu den Möglichkeiten der menschlichen Willensfreiheit, werden von Luther zwar registriert, aber nicht beanstandet.[54] Nur wenn Hieronymus direkt im Widerspruch zu Augustinus steht, wie etwa zur Frage des Apostelstreits nach dem Galaterbrief (2,11-14), wird er zensiert.[55] Ansonsten kann sich Luther an dem Bibelübersetzer und -exegeten bilden. Im Einzelfall widerspricht er dem Textkritiker[56] oder korrigiert sein He-

---

[52] Zur Problematik dieser Tendenz aus heutiger (historisch-theologischer) Sicht vgl. FÜRST 1995; vgl. auch FÜRST 1999a, 203-220 u. ö., sowie FÜRST 2002, 180-182.

[53] Vgl. Luthers weitere Annotationen (ed. BRECHT / PETERS 69f.) zu Hieronymus' *Epistula* 133 und den sich darauf beziehenden Scholien des Erasmus. HIERONYMUS, *Ep.* 133,1 (*CSEL* 56: 242,5-15) weist dem Pelagius und seinen Anhängern die Ansicht zu, mit seinem Ausruf in Röm 7,24 („miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius") meine Paulus nicht sich selbst, sondern seine üble Gewohnheit als gleichsam jemand anderen in sich. Hieronymus weist diese Ansicht zurück. Sie entspreche der stoischen Lehre von der *Apátheia* und werde bereits von den Peripatetikern und der jüngeren Akademie zur Genüge widerlegt. Er schließt: „hoc est enim hominem ex homine tollere et in corpore constitutum esse sine corpore et optare potius quam docere dicente apostolo: miser ego homo ..." Diese Stelle kommentiert Erasmus in Tom. 3 Fol. 117b Z. 24f.: „Demiror cur Hieronymus tam iniquus sit huic Stoicorum paradoxo, quo nihil esse possit Christianius, si quis recte interpretetur." Luther dazu (ed. BRECHT / PETERS 69): „recte demiraris Epicureus existens. ὧν." Etwas weiter unten (Z. 29f.) bemerkt Erasmus: „Porro quod Paulus ait: miser ego homo, alienam personam in se transtulit." Dazu Luther (ed. BRECHT / PETERS 70): „et tu Erasme erras. De propria persona loquitur. Ut hic Beatus Hieronymus clarissime dicit." Luther beruft sich hier also auf Hieronymus als eine theologische Autorität, ohne den Wert seines Arguments rational zu begründen. Erasmus hingegen begründet ebd. seine Schlußfolgerung: In Röm 7,23 rede Paulus von einem anderen Gesetz, das in ihm wirke. In einer Vereinfachung seiner Darstellung personifiziere er dann im folgenden Vers den Begriff und rede von sich selbst als diesem Gesetz. Erasmus (Z. 44f.): „Et haec, mea sententia, Paulus in suam personam transtulit, quo minus molesta esset disputatio, non quod ipse iam huiusmodi uexaretur affectibus, utpote perfectus." Zu „perfectus" notiert Luther am Rand (ed. BRECHT / PETERS 70): „id est pelagianus." Erasmus kann Hieronymus' Begründung nicht nachvollziehen (Z. 51): „Obsecro, quid haec aduersus Stoicos? Neque enim consequitur ex his, omnes semper peccaturos, si semel peccatores deprehensi sunt." Dazu Luther am Rand (ed. BRECHT / PETERS 70): „Uides quod Erasmus nihil intellegat gratiae proprietatem Et fauentior sit Pelagio quam Hieronymo."

[54] Vgl. etwa Luthers Annotierungen (ed. BRECHT / PETERS 169f.) zu HIERONYMUS, *In Esaiam* XIII 49,1-4 (*CCL* 73A: 533-536; bei Erasmus Tom. 5 Fol. 83b Z. 56-59). Die übrigen von Brecht und Peters (*Einleitung*, 12) in diesem Zusammenhang zitierten Passagen sind nicht Hieronymus, sondern Pelagius zuzuschreiben.

[55] Vgl. die Sequenz von Luthers Annotationen (ed. BRECHT / PETERS 80-83) zu HIERONYMUS, *Ep.* 112 (*CSEL* 55: 367-393, hier 367-382, bei Erasmus Tom. 3 Fol. 154a-155b). Zur Diskussion des Problems im Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus FÜRST 1999a, 1-176 passim. Als Luther im *Dialogus adversus Pelagianos* (*Dial. adv. Pel.* I 23,29f. [*CCL* 80: 29,7f.; bei Erasmus Tom. 3 Fol. 123a Z. 26ff.]: „quis indignabitur id sibi denegari, quod princeps apostolorum non habuit?") auf eine Stelle trifft, an der Hieronymus einzuräumen scheint, daß Petrus irrte, notiert er am Rand: „Hic concedit (*sc.* Hieronymus) Petrum errasse, quod tam constanter negat aduersus Augustinum" (ed. BRECHT / PETERS 75).

[56] Zu HIERONYMUS, *In Esaiam* XLII 4 (*CCL* 73A: 480,56-58; bei Erasmus Tom. 5 Fol. 74b 30-32): „Quod autem sequitur: Splendebit et non conteretur: donec ponat super terram iudicium, Matthaeus euangelista non posuit (Mt 12,20): siue, inter iudicium et iudicium media, scriptoris errore sublata sunt." Dazu LUTHER, *Hieronymus* (ed. BRECHT / PETERS 168) am Rande: „Non"; vgl. ERASMUS, *Annotationes in Novum Testamentum* (ed. HOVINGH 214,12-14).

bräisch.[57] Viel häufiger jedoch markiert er sorgfältig und überraschend folgsam Bemerkungen zur Sprache und Hermeneutik der Bibel,[58] ein wichtiger, bisher wenig beachteter Aspekt von Luthers Bibelverständnis.[59]

Auch in der Kanonfrage war Luther von Hieronymus beeinflußt. Er berief sich zwar auf Augustinus.[60] Dieser verweist an der zitierten Stelle jedoch auf die Tradition („libri ... qui iam canonici appellantur"), das heißt konkret auf die entsprechenden Dekrete der Konzilien von Hippo (393) und Karthago (397).[61] Es war zunächst diese klare Haltung Augustins, die Wirkung zeitigte.[62] Hieronymus stand nicht in offenem Widerspruch zu Augustinus, doch seine Position war eine etwas andere.[63] Für ihn

---

57 Vgl. dazu die in ed. BRECHT / PETERS 93-95 von den Herausgebern zu HIERONYMUS, *Ep.* 73 *ad Euangelum presbyterum de Melchisedech* (*CSEL* 55: 13-23) zitierten Beispiele.

58 Etwa HIERONYMUS, *In Amos* II 5 (*CCL* 76: 297,872-879; bei Erasmus Tom. 6 Fol. 42b rechte Spalte Z. 17-27) zum Vorzug der sinngemäßen gegenüber der wörtlichen Auslegung (s. LUTHER, *Hieronymus*; ed. BRECHT / PETERS 236f.); oder, im Zusammenhang damit, zu HIERONYMUS, *Quaestiones in Genesim, in Gen* 1,1 (*PL* 23: 937-939, bes. 938C; *CCL* 72: 3,27-2; bei Erasmus Tom. 4 Fol. 91a Z. 33-35; vgl. HAYWARD 1995, 30,100-106): „Magis itaque secundum sensum quam secundum uerbi translationem de Christo accipi potest: qui tam in ipsa fronte Geneseos, quae caput librorum omnium est atque etiam in principio Iohannis euangelistae (Io 1,3) coeli et terrae conditor approbatur." Dazu Luther (ed. BRECHT / PETERS 107) am Rande: „Ergo Deum Credit Christum esse"; vgl. auch zum folgenden Vers (Gen 1,2: „spiritus dei ... super aquas"): „Spiritus Domini"; zum Hintergrund von Hieronymus' Verständnis dieser Stelle KAMESAR 1993, 129-131; FÜRST 2003, 280-282; zu Luthers Interesse an Hieronymus' Auffassung von Prophetie und Endzeit ed. BRECHT / PETERS, *Einleitung*, 13f.

59 Vgl. BRECHT / PETERS, *Einleitung*, 13, zu LUTHER, *Hieronymus*.

60 In der *Assertio omnium articulorum per bullam Leonis X. nouissimam damnatorum* von 1520 (WA 7: 99,5-10) zitiert Luther aus AUGUSTINUS, *Ep.* 82,1,3 (*CSEL* 34/2: 354,4-6 und 11-15): „ego enim fateor caritati tuae solis eis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre ... alios autem ita lego, ut, quanta libet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo uerum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi uel per illos auctores canonicos uel probabili ratione, quod a uero non abhorreat, persuadere potuerunt."

61 Vgl. WERMELINGER 1984, 170-184, bes. 174f. OHME 1998, 477-484, bestätigt, daß Augustinus den Kanonbegriff grundsätzlich auf den biblischen Kanon anwendet, sagt jedoch nicht, wer nach Augustinus autorisiert ist, diesen zu bestimmen.

62 Vgl. für den neutestamentlichen Kanon METZGER 1987, 237f.

63 Vgl. etwa seine Überlegungen in *Ep.* 53,9 (*CSEL* 54: 462,5-463,12) an Paulinus von Nola; s. dazu auch oben Anm. 49 und die Diskussion bei ZIEGENAUS 1990, 141. Im folgenden zu berücksichtigen ist, daß Augustinus und Hieronymus tendenziell verschiedene Kanonbegriffe verwenden (ZIEGENAUS 1990, 145f.), die in der modernen Forschung verstärkt zum Tragen kommen. Für die einen ist Kanon eher eine individuell-materielle, historisch bedingte Gegebenheit (also z. B. der hebräische Kanon als normativer Grundkanon, an dem sich die Kanonizität der Bücher aller übrigen Kanones bemißt), für die anderen ist Kanon eher eine universal-geistige, ideale bzw. als solche definierte Wirklichkeit (also z. B. der von der lateinischen Kirche definierte Kanon als normatives Abbild des wahren Kanons). Hieronymus tendierte zu ersterem, Augustinus zu letzterem. Wie oben unter Anm. 61 angedeutet, berief Augustinus sich zwar auf die kirchliche Tradition, er verstand darunter aber erneut nicht genau das, was Hieronymus darunter verstand. Hieronymus suchte eher nach den historisch ursprünglichen Formen von Kanon und Tradition als Normen, Augustinus hingegen ging es darum, auf der Grundlage der christlichen Tradition kirchlich (in Konzilien) zu definieren, welcher Kanon der (und welche Tradition die) einzig wahre sei. Deswegen betrachtete Hieronymus den hebräischen Kanon als normativ und bemühte sich herauszufinden, welche Schriften in diesem Sinne als kanonisch gelten konnten, auch dann noch, als die lateinische Kirche unter Augustins Einfluß sich bereits für eine Version entschieden hatte. Im Briefwechsel wurde dies aber nicht thematisiert. Hier diskutierte man Überset-

trifft zu, was Luther in der *Assertio* vor das Augustinuszitat *Epistula* 82,1 setzte, nämlich, daß er sich nicht definitiv zur Kanonfrage geäußert habe, für Augustinus nicht.[64] Augustinus hielt sich (für das Alte Testament) an die von der Septuaginta vorgegebene kirchliche Tradition. Hieronymus diskutierte[65] auf der Grundlage des Prinzips einer *veritas hebraica*[66] die Kanonizität deuterokanonischer Bücher. Wenn sich nun Luther auf Augustinus berief, so tat er dies aus einer Einstellung zum Kanon heraus, die von

---

zungsfragen; vgl. dazu auch unten Anm. 64 und 66 (Literatur). Einige moderne Forscher schließen lediglich aus dem, was wir allgemein über das Kanonverständnis des Hieronymus wissen, daß auch seine Diskussion mit Augustinus um den Kanon ging. Dafür gibt es jedoch im Briefwechsel keine Anhaltspunkte. Deshalb wird auch hier nicht davon ausgegangen.

[64] LUTHER, *Assertio omnium articulorum per bullam Leonis X. nouissimam damnatorum* (1520) (*WA* 7: 98,28-30): „Quis est qui non saepius scripturas torserit? Quoties Augustinus solum disputat, nihil diffinit. Hieronymus in commentariis fere nihil asserit." Von einer Diskussion oder einem Disput zwischen Hieronymus und Augustinus über die Kanonfrage ist hier übrigens weder im Zusammenhang mit dem Briefwechsel der beiden noch in sonst einem Zusammenhang die Rede; vgl. FÜRST 1999a, 245 Anm. 118; jetzt auch FÜRST 2003, 91-115. Es war Andreas Rudolff Bodenstein von Karlstadt, der in seinem ebenfalls 1520 erschienenen Werk *De canonicis scripturis*, 316-412, als erster den Eindruck eines Disputs zwischen Augustinus und Hieronymus in der Kanonfrage erweckte, und zwar deswegen, weil er „bei der Behandlung historischer Fragen der Entstehung der biblischen Schriften weitgehend Hieronymus und Augustin zitiert" (BUBENHEIMER 1988, 650). Auf Luthers Äußerung in der *Assertio* hatte diese Schrift übrigens keinen Einfluß.

[65] Zu betonen ist hier jeweils Hieronymus' Offenheit. Es ging ihm nicht darum, in der Kanonfrage mit Augustinus zu konkurrieren oder einen Alternativkanon vorzulegen. Man kann es deshalb nicht so sagen wie HOWORTH 1909, 482: „The reformers sided with Jerome" (im Sinne von: „gegen Augustinus"). Denn Hieronymus stand ja grundsätzlich auf der Seite Augustins. Daß er bestimmte Bücher ihrem literarischen Genre gemäß als *fabulae*, Apokryphen oder Pseudepigraphen bezeichnete, hat eher mit dem literarischen Charakter seiner Theologie zu tun. Eine Hierarchie von Schriften gab es überall, etwa auch im Judentum, wo die Rolle der griechischen (Septuaginta) und der aramäischen (Targumim) Übersetzungen diskutiert wurde. Hieronymus entfernte die Deuterokanonika ja nicht, sondern übersetzte vielmehr auch sie. Indem er sie freilich dem Kanon beiordnete, zog er dessen Grenzen nicht nur enger, sondern öffnete sie auch in gewisser Hinsicht, ja es konnte sogar der Eindruck entstehen, er verwische sie; und eben dies warfen ihm auch einige Zeitgenossen vor, als er das aramäische Matthäusevangelium der Nazoräer, das er mit dem Hebräerevangelium identifizierte, als Evangelium klassifizierte – erneut: von seinem Genre her und nicht etwa, weil er es als fünftes Evangelium dem neutestamentlichen Kanon beifügen wollte. Dennoch schrieb etwa Theodor von Mopsuestia empört, Hieronymus behaupte, er habe in der Bibliothek des Eusebius von Caesarea ein fünftes Evangelium gefunden; vgl. LÖSSL 2001b, 16 Anm. 20; LÖSSL 2002, 423 Anm. 61.

[66] Vgl. ZIEGENAUS 1990, 142-146. Ziegenaus sieht richtig (aaO. 145), daß Hieronymus damit auch die jüdische Auffassung von Prophetie und Heilsgeschichte übernimmt. Entgegen Ziegenaus' Mutmaßung tut Hieronymus dies jedoch durchaus bewußt, nämlich gegen den Origenismus und den Pelagianismus; vgl. dazu CLARK 1992, 221-227; sowie KELLY 1975, 309-323; 316f. Ironischerweise folgte ihm darin gerade ein ‚Pelagianer', Julian von Aeclanum, noch dazu beeinflußt von einem weiteren Gegner, Theodor von Mopsuestia; s. LÖSSL 2001a. Hieronymus' Briefwechsel mit Augustinus wurde von dieser Problematik nicht berührt; denn dort ging es in der Regel um verschiedene Überlieferungen sowie Übersetzungen von Büchern, über deren Kanonizität sich beide Kirchenväter einig waren; s. dazu FÜRST 1999a, 140 Anm. 361; vgl. auch oben Anm. 63-65.

Hieronymus beeinflußt war.[67] Als das Tridentinum 1546 die dem Hieronymus zugewiesene Bibelübersetzung als *Vulgata* ‚sanktionierte',[68] folgte es Augustinus.[69]

---

[67] Augustins Einfluß auf Luther war eher inhaltlicher Art (Stichwort ‚Rechtfertigungslehre'), der des Hieronymus lag eher im formalen Bereich (‚Bibelexegese und Definition des Kanons'); vgl. ZIEGENAUS 1990, 207: Danach war Luthers Bibelübersetzung eine Imitation von Hieronymus' Übersetzungsprojekt, jedoch mit augustinischer Schwerpunktsetzung, was die theologischen Inhalte anging. Luther versah sie etwa mit neuen, rechtfertigungstheologisch ausgerichteten Vorreden. Doch s. in diesem Zusammenhang aaO. auch die Beobachtung: „Vermutlich hat die Frage nach dem Umfang der kanonischen Bibel Luther nicht so stark interessiert." Luther berief sich also auf Augustinus aus inhaltlichen Gründen, als Autorität für seine Rechtfertigungslehre. Insofern er sich auch für sein Kanonverständnis auf Augustinus berief, tat er dies unzutreffenderweise; denn dieses ähnelte eher dem des Hieronymus, allerdings wiederum nur bedingt, da es ja (anders als das des Hieronymus) auch inhaltlich von der Rechtfertigungslehre bestimmt war. Für diese berief Luther sich zwar auf Augustinus. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist aber Luthers Ablehnung des Jakobusbriefs; denn mit dieser distanziert er sich auch inhaltlich von Augustinus. Augustinus hatte den Jakobusbrief noch ohne weiteres mit seiner Gnadenlehre vereinbaren können, selbst im pelagianischen Streit; vgl. dazu YATES 2001.

[68] Vgl. die Dekrete *Sacrosancta* und *Insuper* (*Concilium Tridentinum* 5: 91,1-32 und 91,35-92,34). Interessanterweise nennt das Konzil Hieronymus nicht als Übersetzer der autorisierten Version beim Namen. Es spricht lediglich von „haec uetus et uulgata editio" als „maßgeblicher" („authentica") Version. Zur hier vorliegenden Bedeutung von „authentisch" sowie zum Zustandekommen und Verständnis der Dekrete vgl. ALLGEIER 1940 und SUTCLIFFE 1948a. Für Hieronymus war *Vulgata* noch die altlateinische Übersetzung gewesen. Wohl auch deswegen verzichtete man lange Zeit darauf, diesen Ausdruck für die Übersetzung des Hieronymus zu verwenden, auch nachdem sie die altlateinische als maßgeblich abgelöst hatte, ein Prozeß, der im Grunde schon zu seinen Lebzeiten einsetzte; vgl. LÖSSL 2001a, 161-170; 175. Man nannte sie stattdessen vielerorts „nostra translatio", „nostra usitata editio" oder „ea translatio qua nostrae ecclesiae passim utuntur". Trient nun sprach von ihr offiziell als *Vulgata*, doch scheint klar, daß das Konzil, von einigen Ausnahmen (z. B. dem Psalter sowie großen Teilen des Neuen Testaments) abgesehen, sich auf diese, eben als die dem Hieronymus zugeschriebene Übersetzung bezog; dazu SUTCLIFFE 1948b; ALLGEIER 1948; s. auch RICE 1985, 173-199. Wie REBENICH 1993 herausstreicht, kann man Hieronymus auch heute vertretbar als Übersetzer bzw. Autor (s. dazu oben Anm. 10) der *Vulgata* bezeichnen. Darüberhinaus ging es Hieronymus durchaus nicht darum, die *LXX* zu ‚überwinden'; s. dazu SCHULZ-FLÜGEL 2000, 49f.; LÖSSL 2001a, 166 Anm. 35. – In der Kanonfrage verhielt sich das Konzil wie Augustinus. Wo Divergenzen zwischen Hieronymus und Augustinus wahrgenommen wurden (s. etwa *Concilium Tridentinum* 5: 71,27 zur Frage der Apokryphen), ließ es unter Berufung auf die Tradition Augustinus als die höhere Autorität gelten. Doch auf ein Podest gestellt wurde mit dieser kirchlichen ‚Autorisierung' der Bibelübersetzung Hieronymus' Werk.

[69] Dessen Traditionalismus erstreckte sich auf die Kanonfrage sowie auf die Forderung nach einer Standardübersetzung vor allem aus pastoralen (!) Gründen (dazu oben Anm. 68). Augustinus wies Hieronymus bekanntlich darauf hin, daß seine Übersetzung in einer bestimmten Gemeinde in Nordafrika zu Auseinandersetzungen geführt habe, vgl. AUGUSTINUS, *Ep.* 71,3,5 (*CSEL* 34/2: 253,1-16); FÜRST 1994. Wie SUTCLIFFE 1948a betont, sollte die *Vulgata* nicht alle übrigen Übersetzungen und Editionen verdrängen, sondern lediglich als kirchlicher Maßstab dienen. *Insuper* betrachtete sich als Dekret gegen eine Praxis des Mißbrauchs von verschiedenen Versionen und Übersetzungen, nämlich, diese in Predigten und öffentlichen Reden vergleichend zu zitieren und dadurch die Gläubigen in Unsicherheit zu versetzen. Durch die Bestimmung einer Standardversion sollte dem abgeholfen werden.

Die Entscheidung des Konzils assoziierte Hieronymus nun auf lange Sicht mit der Gegenreformation,[70] nicht nur als Bibelübersetzer. 1565 erschienen die ersten Bände einer neuen, von Mariano Vittori besorgten Gesamtausgabe mit einer *Vita*, die das indizierte Werk des Erasmus ersetzen sollte.[71] Bereits seit 1562 warb Petrus Canisius mit einer einbändigen Studienausgabe der Briefe für den Heiligen,[72] der nun auch als Theologe wiederentdeckt wurde, nämlich als Autorität zu Fragen der Verehrung von Reliquien und Heiligen, des Amtszölibats, des Klosterwesens und der Aszese,[73] und vor allem auch zu mariologischen Fragen.[74]

Inzwischen blieben die bildlichen Darstellungen weiterhin von den mittelalterlichen, legendären Motiven geprägt. Die Humanisten, zu denen auch viele frühe Reformatoren und Gegenreformatoren zu rechnen sind, hätten diese gerne expurgiert gesehen.[75] Doch spätere, bereits in den Barock überleitende Viten des Heiligen verteidigen die Praxis. Sie erbaue und schade niemandem.[76] Dennoch ist auch dieses from-

---

[70] Nun wurde Hieronymus in der Tat „Sprecher und Advocat des vulgär Katholischen" (s. oben Anm. 43). Petrus Canisius etwa spielte 1559 in der Vorrede zu seiner Hieronymus-Briefausgabe (ed. BRAUNSBERGER III 274-281) auf die Reformation wie auf eine der einst von Hieronymus attackierten ‚Häresien' an; vgl. etwa seine Rede von der „jetzt seit neuestem grassierenden vigilantianischen Seuche – pestem Vigilantianam nunc late grassantem" (ed. BRAUNSBERGER III 279). Canisius geht es hier um die Verteidigung der Marienverehrung, des Heiligen- und Reliquienkults, des Amtszölibat und des Klosterwesens; vgl. LÖSSL 2000, 138 Anm. 85. Vigilantius von Calagurris hatte gegen den Reliquienkult und zölibatäre Lebensformen polemisiert; vgl. HUNTER 1999. Auf reformatorischer Seite entwickelte man ein dem katholischen entsprechendes Vigilantiusbild: Der Hieronymusgegner galt als erster Protestant. So Gibbon, Tillemont folgend (vgl. HUNTER 1999, 402), und noch JÜLICHER 1908, 632: Vigilantius habe sich in seiner Heimat nicht gegen den Wunderglauben durchgesetzt: „So ist das Calagurris des Vigilantius verfallen, und dicht daneben Lourdes aufgeblüht". Vgl. auch CAMPI 1999, 81; 86; 153-160; 164-172, zur Auseinanderentwicklung bestimmter Gebetstraditionen auf diesem Hintergrund (etwa die Brotbitte im Vater Unser).

[71] Ihr voller Titel lautet: *Epistolae Divi Hieronymi Stridoniensis et libri contra haereticos, ex antiquissimis exemplaribus, mille et amplius mendis ex Erasmi correctione sublatis, nunc primum opere ac studio Mariani Victorii Reatini emendati, eiusdemque argumentis et scholiis, illustrati*, 3 tom. (Roma: Paulus Manutius, in aedibus Populi Romani, 1565); vgl. dazu RICE 1985, 154f. mit Anm. 45. Erst von 1693 bis 1706 folgte die von Jean Martianay besorgte Edition der Mauriner, 1734 bis 1742 die Edition des Domenico Vallarsi. Deren Zweitauflage (1766-1772) wurde in die *Patrologia Latina* J.-P. Mignes (Bd. 22-30) eingegliedert.

[72] Vgl. LÖSSL 2000, 126-128; 135-153. RICE 1985, 145 Anm. 28, datiert die Edition nach dem Datum des Widmungsschreibens in dem von ihm benutzten Exemplar (Lyon 1592) auf 1565, was sie auf gleiche Höhe mit der Gesamtausgabe Vittoris brächte und damit eventuell auch eine Vermutung von Rice bestätigt, nämlich, daß Canisius (wegen der Indexbestimmungen) nicht mit der Edition des Erasmus arbeitete. Zu einer solchen Annahme besteht jedoch kein Anlaß; s. dazu LÖSSL 2000, 130.

[73] Vgl. dazu oben Anm. 70.

[74] Doch selbst hier kam es zu Dissonanzen zwischen kritischen und ‚naiven' Betrachtungsweisen, wie NIESSEN 1913, etwa 64 Anm. 1, herausstreicht. Noch die Herausgeber der Komplutenser Polyglotte hätten, so Niessen, Kritik an der von Hieronymus und der ihm folgenden mittelalterlichen Tradition vorgelegten Erklärung von Marias Namen geübt, etwa im Blick auf die Bezeichnung „Meerstern" („stella maris"). Im 17. und 18. Jahrhundert hingegen sei diese Erklärung unter Berufung auf die Tradition (zumindest für die Volksfrömmigkeit) wiederbelebt worden.

[75] Etwa den Kardinalshut und den zahmen Löwen; vgl. RICE 1985, 156-172; dagegen SCALLEN 1999.

[76] Vgl. RICE 1985, 157-159, zu FRAY JOSÉ MARTINEZ DE ESPINOSA DE SIGÜENZAS, *La vida de S. Gerónimo*, Madrid 1595.

me Hieronymusbild einer Wandlung unterworfen. Der Heilige wird nun noch stärker als früher mit Tod und Endzeit in Verbindung gebracht.[77] Nostalgie und Morbidität sind die Stimmungen jener Epoche. Drückt sich hier das Bewußtsein aus, daß ein Zeitalter zu Ende geht?

3. Aktualisierung durch Historisierung: Hieronymus in der Gegenwart

Eugene Rice bemerkt gegen Ende seines faszinierenden Buches über Hieronymus in der Renaissance, daß sich im 17. Jahrhundert Kult und Studium des Heiligen immer stärker voneinander zu entfremden begannen. Rice macht dies unter anderem am Verschwinden des bis dahin für Gelehrte wie für Fromme gleichermaßen geläufigen Beinamens *doctor gloriosus* fest. Für die Herausgeber der sixto-clementinischen *Vulgata* ist Hieronymus wieder das, was er einst für das Frühmittelalter gewesen war, der majestätisch distanzierte *doctor maximus*; und mit diesem Superlativ geleiten ihn die vatikanischen Päpste auch ins 20. Jahrhundert, als *ihren* Kirchenvater, zelebriert und fixiert in Formen, die er selbst einst eher sprengen half.[78]

Doch (oder gerade deshalb) ist Hieronymus inzwischen auch schon wieder an ganz anderen Orten zu finden, bei modernismusverdächtigen Historikern und Exegeten etwa, die ihn als ‚Vater' ihrer Disziplinen wiederentdecken,[79] auch wenn sie bzw. ihre

---

[77] Mitunter kombiniert mit dem sehr alten Motiv des Bibelübersetzers; vgl. RICE 1985, 189 und 192 Abb. 51, zu Lodovico Cardis (genannt Cigoli) Gemälde *Inspiration des Hl. Hieronymus* von 1599. Das Bild zeigt den Bibelübersetzer bei der Arbeit, offenbar am Alten Testament. Ein Totenschädel hält den hebräischen Text aufrecht. Ähnlich freilich schon Dürers Stich von 1514, wo der Totenschädel aber auf dem Fensterbrett liegt. Vgl. bei RICE 1985, 192 und Anm. 58, auch den Hinweis auf eine mit einer *Bible moralisée* (Paris, BNF 166) zusammengebundene Zeichnung aus dem frühen 15. Jahrhundert, wo der Heilige mit einer Taube dargestellt wird, Symbol für den Hl. Geist, der ihm die göttliche Inspiration für seine Übersetzung vermittelt. Andere Darstellungen bevorzugen statt der Taube als Symbol für den Hl. Geist einen Engel; zur Kontinuität bzw. Diskontinuität des Hieronymusbilds in diesem Zusammenhang vgl. auch oben Anm. 29 (etwa auch zur Intention der Schöpfer und ursprünglichen Benutzer der *Bible moralisée* und der Perzeption späterer Benutzer).

[78] Die Bezeichnung *maximus doctor* findet sich m. W. so freilich nicht einmal im Frühmittelalter. In der *Epistola Christi famularum Gislae atque Rectrudae ad Albinum magistrum* (*PL* 100: 740A), die RICE 1985, 199, als Beleg anführt, wird Hieronymus wörtlich als „clarissimus doctor" bezeichnet, was dem Gemeinten allerdings nahe kommt (vgl. auch *PL* 101: 279C; 742B; 774A). Zum modernen Gebrauch von *maximus doctor* s. die Enzykliken *Spiritus Paraclitus* (*AAS* 12 [1920], 385-422) und *Divino afflante Spiritu* (*AAS* 35 [1943], 297-325). Das Tridentinum kannte den Ausdruck in dieser Form noch nicht; gegen KELLY 1975, 334 Anm. 8.

[79] Zu modernismusverdächtigen Historikern und Exegeten vgl. WEISS 1995, 14-133; 152-181; 293-343; 410-457; 514-527. Auch *Spiritus Paraclitus* (aaO. 396) weiß von einer Berufung der Modernisten („rerum nouarum fautores") auf den Historizismus des Hieronymus. A. Merkt äußert sich zur Kritik bereits Augustins an Hieronymus für dessen Aufnahme häretischer Autoren in *De uiris illustribus* (MERKT 2001, 241 Anm. 63). Allerdings wird Merkt aaO. Anm. 65 der Problematik nicht ganz gerecht, wenn er zur in der heutigen Gegenwart diesen Gegensatz zwischen Augustinus und Hieronymus reflektierenden Spannung meint, „die Suggestion eines ‚Entweder-Oder'" zwischen (literatur-)geschichtlicher und dogmatischer Betrachtungsweise ‚verdankten' wir TROELTSCH 1922. Sie ist weit grundlegender und äußert sich nicht nur in der katholischen, sondern auch in der protestantischen Tra-

Nachfolger ihn dabei zuweilen überstrapazieren.[80] Weiterhin ist Hieronymus alles andere als *nur* ein Kirchenvater.[81] Der Übersetzer und Übersetzungstheoretiker,[82] der Bibelübersetzer und Exeget, der Meister des geschriebenen Wortes, der Invektive, der kraftvollen, wenn auch oft unerträglich anstößigen Sprachbilder,[83] der Polemiker und Satiriker, er inspiriert bis heute nicht nur Wissenschaftler, sondern auch Künstler und Schriftsteller.[84]

Aktualisierung läuft nun also über Historisierung, ein Prozeß der sich nicht steuern läßt. Der vatikanische Heilige erweist sich schon im Augenblick seiner Konzeption als Museumsstück. Der spätantike Mensch Hieronymus hingegen ist jetzt *auch* wieder als

dition (in der auch Troeltsch's Aufsatz zu verorten ist), und nicht erst in der Neuzeit, sondern eben auch schon in der Antike. Augustinus dürfte Hieronymus auch im Hinblick darauf kritisiert haben, als ihm im Häretikerkatalog ja durchaus ein Genre zur Auflistung von Häretikern zur Verfügung stand. Aber gerade an einer solchen dogmatischen Übung, wie sie Augustinus selbst vollzog, hatte Hieronymus eben kein Interesse; und dies machte ihn suspekt.

80 Vgl. etwa FOUCAULT 1988 zu Hieronymus' Kriterien für Autorschaft; zitiert in VESSEY 1996, 506-509.

81 Nach KELLY 1975, 335, sollte Hieronymus stärker als bisher über die Kirche hinaus als ein Vater moderner Weltliteratur und -kultur anerkannt werden; vgl. dazu auch unten Anm. 84.

82 Vgl. dazu FÜRST 2003, 80-90 und 312f. (Literatur).

83 Vgl. oben Anm. 4. Schon Zeitgenossen, selbst enge Freunde, waren schockiert. Pammachius etwa versuchte bestürzt – und vergeblich –, in Rom kursierende Exemplare der Invektive gegen Jovinian aus dem Verkehr zu ziehen; vgl. HIERONYMUS, *Ep.* 48,2 (*CSEL* 54: 347,13f.); CURRAN 1997, 222f. WIESEN 1964 gibt sich gleichfalls zimperlich, was MOMIGLIANO 1966 prompt moniert.

84 Eine eingehendere Erforschung der Hieronymusrezeption in moderner Kunst und Literatur wäre ein Desiderat. RICE 1985 hat für ein solches Unternehmen den Weg gewiesen. Hieronymus' Einfluß nicht nur auf die katholischen Modernisten (s. dazu oben Anm. 79), sondern auch auf die Moderne in Literatur und Kunst ist größer, als gemeinhin angenommen. Er ist jedoch meist vermittelt, und oft versteckt und verzerrt, durch Antikenrezeption in der Literatur (vgl. SEIDENSTICKER 2002), ‚Mediaevalismus' als Faszination an Exotischem und Fremdem, Surrealismus, Strukturalismus, Historizismus und Renaissance-Begeisterung. Schon CURTIUS 1967 hat auf Hieronymus' Bedeutung für die modernen Literaturen Europas aufmerksam gemacht. In CURTIUS 1929, 25-27, wird James Joyce als dem Verfasser des *Ulysses* die Denkweise eines ‚mittelalterlichen' Exegeten bescheinigt. Hieronymus wird hier nicht mit Namen genannt. Von der Sache her ist er jedoch mit impliziert; s. dazu auch CURTIUS 1952. LARBAUD 1946 ist von El Greco's Gemälde inspiriert (s. unten Anm. 106), aber auch der Übersetzer Hieronymus fasziniert den Freund James Joyce's und Erstübersetzer des *Ulysses* ins Französische. FOUCAULT 1988 wurde bereits erwähnt (vgl. oben Anm. 80). 1999 zeigte der brasilianische Regisseur Julio Bressane auf der Biennale in Venedig einen Film über Hieronymus mit dem Titel *São Jerônimo*. 2002 trat die junge belgische Schriftstellerin Sandrine Willems mit einer Bearbeitung des Themas ‚Hieronymus und der Löwe' an die Öffentlichkeit (s. WILLEMS 2002). Für die neuere deutsche Literatur ließe sich Arnold Stadler nennen, dessen Monsignore Obernosterer (in STADLER 1994) auch Züge von Hieronymus' satirischer Darstellung klerikaler Kultur in Rom trägt; vgl. dazu auch REBENICH 1992, 170-180 und speziell 172, den Hinweis, daß Hieronymus seinerseits von antiken Modellen beeinflußt ist. Sein Einfluß stünde also auch hier im Kontext einer Antikenrezeption. Auch die Verbindung der Motive Misanthropie, Misogynie, Laszivität und sexuelle Ambivalenz mit antijüdischer (nach WEININGER 1903) oder antichristlicher Rhetorik (bei RANKE-HEINEMANN 1988 gegen Hieronymus selbst gewendet; s. auch oben Anm. 15) geht auf Hieronymus zurück (s. auch unten Anm. 108). Dieser ist seinerseits von römischen Satirikern (Persius, Juvenal) und von Tacitus (vgl. *Historiae* V 5) beeinflußt.

Kirchenvater rezipierbar, gleich ob er Sympathie erweckt oder nicht.[85] Ja es ist gerade das Schwierige an seinem Charakter, das ihn in besonderer Weise gegenwartsrelevant macht, jene enormen Spannungen, die eben nicht auf eine gestörte Sexualität reduziert werden können,[86] sondern vielmehr ein ganzes Zeitalter reflektieren, das dem heutigen bei allen tiefgreifenden Unterschieden in frappierender Weise ähnelt.

4. Der ‚historische' Hieronymus und sein ekklesiales Denken

Bereits der Neunzehnjährige ist, wie er später selbst schreibt, desillusioniert von einer Kirche, „deren ‚Macht und Reichtum wuchs, nachdem sie christliche Kaiser bekommen hatte, während sich ihr sittlicher Zustand verschlechterte.'"[87] Das ist um 367. Soeben ist einer der reichsten Magnaten Roms, Damasus, nach blutigen Unruhen Bischof der Stadt geworden.[88] Hieronymus hingegen hat sein Studium dort abgeschlossen. Er bemüht sich in der Kaiserstadt Trier um einen Posten im Staatsdienst. Da erfährt er – die Taufe hat er schon in Rom empfangen – eine Bekehrung zum aszetischen Leben. Er kehrt der Kirche nun nicht den Rücken, sondern strebt nach einer führenden Position in ihr, doch nicht in Form eines hierarchischen Amtes. Er wird, wie gesagt,[89] sogar die Ausübung des eher bescheidenen Presbyteramts ablehnen. Als Aszet will er seinen Einfluß geltend machen. Aus der ‚Wüste'[90] schreibt er an den eben erwähnten Bischof von Rom, ja biedert sich ihm geradezu als Vermittler in Glaubensdisputen an.[91] Schon wenige Jahre später hat er nicht nur Damasus' Vertrauen und Unterstützung

---

[85] Ein Mindestmaß an Sympathie freilich ist gerade bei einem Fall wie diesem für ein ausgewogenes Urteil unerläßlich. Wo sie fehlt, reißt leicht die Geduld. Biographen greifen zu Floskeln oder verweigern sich; s. ROUSSEAU 1998, 125: „Crucial to the construction of biographies is a sympathetic understanding of when subjects' lives made sense to the subjects themselves. That compliment has not been paid sufficiently to Jerome. Nerves fail; writers will not grasp the nettle of his oddity, ‚la complexité de cette personalité si originale'"; das Zitat aus FAVEZ 1957, 655.

[86] Dazu kritisch ROUSSEAU 1998, 125, speziell gegen J.N.D. Kelly (in KELLY 1975), der es seiner Ansicht nach besser hätte wissen müssen, anders etwa als die oben Anm. 15 und 21 zitierten Beispiele.

[87] Vgl. HIERONYMUS, *Vita Malchi* 1 (*PL* 23: 53C; MIEROW 34), zitiert bei FÜRST 2002, 169.

[88] Vgl. dazu eindrucksvoll VISOTZKY 1984-1985; zu Damasus jetzt auch FÜRST 2003, 166-168.

[89] Vgl. oben Anm. 1. Hieronymus hatte allerdings eine hohe Meinung vom Presbyteramt. Evangelus, einem römischen Presbyter (vgl. FÜRST 2003, 176f.), teilte er mit, daß das Presbyteramt ursprünglich mit dem Bischofsamt identisch und dem Amt des Diakons vorgeordnet gewesen sei. Nur um die Einheit in den Kirchen zu gewährleisten, sei das Bischofsamt gewissermaßen zum Leitungsamt erhoben worden; vgl. *Ep.* 146 (*CSEL* 56: 308-312); dazu sowie zur Geschichte des Arguments in der Reformation s. auch HENNINGS 1997 und HENNINGS 1998; vgl. auch BODIN 1966, 196-204, zu einem (nicht in jeder Hinsicht überzeugenden) Versuch, Hieronymus' Verständnis des Bischofsamts mit dem traditionell katholischen Amtsverständnis zu harmonisieren.

[90] Zur relativen Bildhaftigkeit dieser zuallererst von Hieronymus selbst (durch seine Korrespondenz und seine Mönchsviten) erweckten Vorstellung von ihm als einer Art Wüstenvater in diesem Kontext s. oben Anm. 6 sowie FÜRST 2003, 46-50. Daß Hieronymus zu diesem Mittel griff, ist zweifellos ein Indiz für die Autorität, die er selbst dem Aszese- und besonders dem Wüstenvaterideal zumaß. Zugleich sucht freilich auch er selbst dadurch seine Autorität und sein Prestige zu vermehren.

[91] Vgl. REBENICH 1992, 108-114; 141-153.

gewonnen. Er glaubt nun sogar, sein Nachfolger werden zu können.[92] Es wäre (auch im moralischen Sinn) ‚der Gipfel' einer ‚Traumkarriere' gewesen, selbst wenn die Motive, ihn zu erklimmen, durch und durch lauter gewesen wären. Doch kurz nach Damasus' Tod 384 muß er Rom verlassen. Den Rest seines Lebens verbringt er fernab, in Bethlehem, am Rande seiner Zivilisation,[93] ‚weggesperrt' in ein Kloster, der Aszese und dem Studium der Bibel verpflichtet, wie er selbst immer wieder betont,[94] aber gerade auch durch diese Aktivitäten weiter kirchlich engagiert: geschätzt wie kritisiert als Übersetzer und Ausleger der Bibel, gefürchtet wie geschmäht als Polemiker, befreundet wie verfeindet mit hochrangigen Klerikern in Ost und West, Leiter einer aszetischen Gemeinschaft, insgesamt eine verwirrend vielfältige, widersprüchliche Existenz.

Hieronymus' ekklesiales Denken reflektiert diese Vielschichtigkeit. Es entfaltet sich in einem Geflecht persönlicher Freund- und Feindschaften, das zunehmend in ein Netz großkirchlicher Macht- und Denkstrukturen eingespannt wird.[95] Durch sein historisch-philologisches Interesse an der Bibel und der frühen Kirche und seine Hinwendung zur Aszese schwebt Hieronymus grundsätzlich eine Kirche vor Augen, die noch stark vom Judentum geprägt ist sowie von Aposteln, Märtyrern und Aszeten, vor allem aber auch von christlichen Autoren früherer Generationen und von deren klassisch-antiker Kultur. Autorität eignet dieser Tradition als Literatur. Die Kirche braucht nur die Infrastruktur zur Verfügung zu stellen, damit diese Literatur produziert, erhalten und rezipiert wird. Diese Haltung ist traditionalistisch und konservativ. Hieronymus will bewahren, nicht eliminieren. Die Auseinandersetzung mit dem Judentum und der klassischen Antike ist entsprechend zu deuten. Die Renaissancehumanisten haben Hieronymus hier zu Recht als Bewahrer gesehen.[96] Erlebt hat Hieronymus dieses Christentum in den aszetischen Gemeinden, in denen er aktiv war, in Trier, Aquileia, Maronia, Rom und Bethlehem. An diesen Orten stellte er seine Wissenschaft auch pastoral zur Verfügung.[97]

---

[92] Vgl. HIERONYMUS, *Ep.* 45,3,1 (*CSEL* 54: 325,7f.): „omnium paene iudicio dignus summo sacerdotio decernebar"; s. REBENICH 1992, 152; KELLY 1975, 90 und 111.

[93] Wie sehr am Rande, wird 416 deutlich, als sein Kloster unter mysteriösen Umständen (ob nun von militanten Anhängern kirchenpolitischer Gegner, marodierenden Banden, etwa von Nomaden, armen und ausgestoßenen Bevölkerungsteilen in Bethlehem und Umgebung, oder von Personen, für die eine Kombination dieser Aspekte zutrifft) überfallen und niedergebrannt wird; vgl. KELLY 1975, 322.

[94] Etwa HIERONYMUS, *Ep.* 82,6 und 8 (*CSEL* 55: 113,6 und 114,15); *Ep.* 105,3 (*CSEL* 55: 244,1f.): „senem latitantem in cellula lacessere desine" (an Augustinus! – vgl. FÜRST 1999a, 134-139; 146-149). Das Wüstenmotiv spielt in diesen späten Passagen übrigens keine Rolle mehr. Die Ereignisse von 416 (vgl. oben Anm. 93) suggerieren vielmehr, daß Hieronymus mit den ganz in der Nähe von Bethlehem florierenden Kommunitäten von Wüstenvätern und -müttern in keinem sehr guten Kontakt stand; vgl. dazu TRIMINGHAM 1979, 100-116.

[95] Zu ersterem s. CLARK 1992, 11-42, zu letzteren vgl. BODIN 1966.

[96] Daß er, wie BERSCHIN 1986, 148 (zitiert bei FÜRST 2003, 62), es ausdrückt, „restlos die heidnische Antike überwunden" hat, speziell durch seinen christlichen Schriftstellerkatalog *De viris illustribus* (ed. CERESA-GASTALDO), einem Versuch, jene früheren Epochen literaturgeschichtlich aufzuarbeiten, steht dazu nicht im Widerspruch, sondern verhält sich komplementär zu der Aussage, daß er einen wichtigen Beitrag zum Erhalt von Antike leistete, indem er Antike verchristlichte (vgl. oben Anm. 79).

[97] Etwa durch Predigten; vgl. FÜRST 2003, 114-116.

Doch wurden diese kleinen Welten überschattet von einer äußerlich zwar zunehmend triumphalistischen, geistig und moralisch jedoch in einer Krise befindlichen Großkirche. Die Personifikation dieses Zustands in Rom war Damasus. Keinem anderen als ihm bot sich Hieronymus nun aber als Sekretär an, sobald sich dazu eine Gelegenheit ergab. Das Mittelalter hat ihn dafür mit Blick auf die weitere Entwicklung als Kardinal gesehen.[98] Er selbst handelte wohl eher mit Blick in die Vergangenheit. Rom war seine Taufkirche. Deswegen schloß er sich im Osten lieber schismatischen Bischöfen an, ja riskierte sogar Exkommunikation, solange er *ihr* nur treu blieb. Die Treue zu seiner Kirche und ihrem Leitungsamt mäßigte auch sein Kirchenverständnis. Er hatte zwar elitäre Vorstellungen von Aszese, jedoch keinen elitären Begriff von Kirche als Gemeinschaft ausschließlich der Heiligen und Vollkommenen. In seiner Polemik gegen Pelagianer und Origenisten wandte er sich trotz seiner geistigen Nähe zu diesen Gruppen ausdrücklich gegen einen solchen Kirchenbegriff.[99] Bestrebt, frühkirchliche Traditionen auf breiter Grundlage zu erhalten, setzte er auf volkstümliche Devotion,[100] nicht auf evangelikale Reformation. Dieses in gewisser Weise ‚hermeneutische' Vorgehen hängt auch mit seiner Methode der Schriftauslegung zusammen, insbesondere mit seinem Rückgriff auf den geistlichen Schriftsinn, etwa bei der Verhältnisbestimmung von Synagoge und Kirche, Individuum und Gemeinschaft in der Kirche, irdischer und himmlischer, hierarchischer und laikaler, historischer und eschatologischer Dimension der Kirche.[101]

Als wichtig für Hieronymus' ekklesiales Denken erweist sich auch sein Verhältnis zu Frauen[102] und im Zusammenhang damit seine Bestimmung des Verhältnisses von Mann und Frau bzw. von Männlichkeit und Weiblichkeit, Maskulinität und Femininität. Durch seinen Amtsverzicht und seine Konzentration auf Aszese, Wissenschaft und persönliche Kontakte glich seine Situation derjenigen der Frauen in seinem Kreis. Er blieb einerseits „auf ... Spiritualität und Diakonie beschränkt",[103] übte jedoch andererseits gerade durch Aszese und ‚Freundschaftsbeziehungen' Macht aus. Seine Gedanken zu Femininität und Virginität sind,[104] so gesehen, nicht nur propagandistisch

---

98 Nach FÜRST 2003, 167, war es Damasus, der durch gezielte Maßnahmen das römische Bischofsamt zu dem auszugestalten begann, was später als Papsttum bezeichnet wurde.

99 Vgl. KELLY 1975, 62; FÜRST 2003, 35-38.

100 Ein typisches Beispiel hierfür ist seine Verteidigung des Märtyrerkults in *Contra Vigilantium* (vgl. HUNTER 1999), gewissermaßen als zeitgemäßer Ersatz für echtes Martyrium; vgl. oben Anm. 70.

101 S. dazu im Detail BODIN 1966.

102 Vgl. dazu die zahlreichen Eintragungen in der Prosopographie von FÜRST 2003, 150-220.

103 FÜRST 2002, 171.

104 Vgl. dazu LAURENCE 1997.

intendiert, sie reflektieren eine Dimension seiner eigenen Identität.[105] Diese steht, auch im Kontext von Stellen wie Matthäus 19,12c („... sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum ...") und Galaterbrief 3,28b („... non est masculus et femina"), grundlegend in Frage. ‚Apostel der Apostel' ist nach Johannes 20,17-18 eine Frau.[106] Frühchristliche Aszetinnen strebten nun aber nach dem Ideal einer ‚Vermännlichung' durch Vergeistigung.[107] Ein ausdrückliches Pendant dazu für männliche Aszeten gab es nicht, obgleich faktisch auch männliche Aszeten Aspekte ihrer Maskulinität verleugneten. Eine daraus resultierende Feminisierung wurde jedoch nicht positiv angenommen, sondern eher als Schwäche[108] oder als Problem[109] abgelehnt. Diese Asymmetrie in der Bestimmung des Geschlechterverhältnisses wirkt sich generell auf das frühkirchliche Denken aus. Besonderes Gewicht wird ihr jedoch verliehen durch die zentrale Bedeutung der sexuellen Enthaltsamkeit als Ausdruck christlicher Haltung, und dies speziell bei einem Autor wie Hieronymus. Es wäre aber zu kurz gegriffen, die darin enthaltene Problematik auf ihn allein oder ähnlich gelagerte Autoren abzuwälzen. Sie steckt bereits in den biblischen Quellen.[110] Schon allein rezeptionsgeschichtlich ist Hieronymus daher ernstzunehmen. Polemisch mit

---

105 „Befreiung und Zwang" nennt es FEICHTINGER 1995 im Titel. In der Tat. Doch ist das Prinzip auch auf Hieronymus anzuwenden; s. ROUSSEAU 1998. Die Personifikation des Prinzips ist Paula. Hieronymus lernt sie 382 bei seiner Rückkehr nach Rom kennen. Nach Damasus' Tod reist sie mit ihm nach Jerusalem und hilft bei der Finanzierung des gemeinsamen Klosters. Hieronymus begegnet ihr mit größtem Respekt und hegt für sie tiefste Gefühle; vgl. etwa *Ep.* 45,3 (*CSEL* 54: 325,6-20). Ihr Tod 404 und noch mehr der ihrer Tochter Eustochium 418/419 treffen ihn zutiefst (KELLY 1975, 328). Doch ist hier auch noch anderes mit im Spiel. Paula gehörte zur (beinahe!) höchsten Schicht der römischen Senatsaristokratie, und sie legte größten Wert auf strikte Standestrennung, gerade auch im aszetischen Leben; vgl. CURRAN 1997, 229: „Even God could be expected to observe the most fundamental social distinctions." Hieronymus aß mit ihr wohl nie an einem Tisch; so CLARK 1992, 26 Anm. 125. Dennoch zeichnete sie Hieronymus auch als die schwache Frau, die sich verunsichert an ihn wandte, als ein Häretiker angeblich versuchte, sie vom wahren Weg abzubringen; vgl. *Ep.* 108,23 und 25 (*CSEL* 55: 339-341; 344,7-10); LAURENCE 1998.

106 Vgl. den von FEICHTINGER 1995 als Titel gewählten Ausdruck „apostolae apostolorum", der von Hieronymus auf Paula und Eustochium bezogen wurde, mit denen er sich jedoch selbst in besonderer Weise identifiziert. Hieronymus' Geschlecht wurde später auch in der Kunst thematisiert, etwa von El Greco in seinem (androgynen) *Büßenden Hieronymus* (Washington, National Gallery of Art).

107 Vgl. ASPEGREN 1990; CLOKE 1995.

108 Vgl. etwa HIERONYMUS, *In Esaiam* II 3,3 (*CCL* 73: 44,7-9; vgl. ed. GRYSON 223,7-9) die Bemerkung, daß jüdische Männer wegen ihrer Freistellung vom Militärdienst an Männlichkeit eingebüßt hätten: „apud Iudaeos perierit dignitas bellatorum"; zum Kontext LÖSSL 2002, 428f. Vgl. damit das bei MINGHELLI 1997 zitierte Urteil Giacomo Benedettis über den Stil Italo Svevos: Er sei morbide, senil und feminin, kurz: jüdisch; vgl. dazu auch oben Anm. 84.

109 Vgl. HIERONYMUS, *Quaestiones in Genesim*, in Gen 37,36 (*PL* 23: 995B; *CCL* 72: 72,45) den Hinweis, daß Josephs Androgynität Potiphar erregt habe; zum Kontext DAVIS 2002, 27. Auch dieses Motiv wurde in der Moderne aufgegriffen, etwa von Thomas Mann in seinem *Joseph*.

110 So auch DAVIS 2002, 36.

ihm abzurechnen[111] oder ihn gegen Zeitgenossen mit scheinbar besseren Denkansätzen auszuspielen,[112] ist keine Lösung.

5. Schluß: Hieronymus als Kirchenvater heute

Hieronymus' ‚Netzwerk' sozialer Kontakte glich dem anderer Kirchenväter seiner Zeit. Doch herrschte bei ihm eine Spannung zwischen Großkirche und Kleingruppe wie sonst bei keinem seiner Zeitgenossen. Augustinus und Paulinus (von Nola) wurden Bischöfe, Rufinus zog sich später zurück, Pelagius und Caelestius wurden als Häretiker verurteilt. Mit ihnen allen stand Hieronymus in Kontakt. Mit ihnen allen hat er etwas gemeinsam. Von allen unterscheidet er sich aber auch grundlegend.[113] Er ist pragmatisch distanziert gegenüber den Bischöfen.[114] Versuche, ihn in die Nähe von Häretikern und Häresien zu rücken, weist er vehement zurück, wobei er als beste Verteidigung den Angriff wählt.[115] Rufinus, der ähnlich wie er von einer äußerst wohlhabenden Aszetin edelster Herkunft, Melania der Älteren, gefördert wird, wirft er vor, seine Beziehungen zu mißbrauchen, indem er Kontakte zu Häretikern knüpfe und dies dann dadurch zu verschleiern suche, daß er ihn, Hieronymus, der Häresie bezichtige.[116] Daß sich dieser Vorwurf auch umkehren ließe, illustriert erneut die Spannungen und Widersprüche in Hieronymus' Denken und Leben. Er hat sich mit der geltenden Weltherrschafts- und -wirtschaftsordnung zu arrangieren, bei allem Drang nach geistiger und finanzieller Unabhängigkeit. Um seiner Passion als Intellektueller und Aszet zu leben, nimmt er enorme Risiken in Kauf. Reisen, Bildung, der Transport der Bücher, schließlich die Gründung und Instandhaltung des Klosters in Bethlehem

[111] Wie die oben Anm. 15 zitierten Beispiele.

[112] Wie etwa Augustinus; zu Beispielen s. SIMPSON 1988. Simpson verweist auf das Paradox, daß die scheinbar ‚modernere' und ausgewogenere Bestimmung des Geschlechterverhältnisses durch Augustinus nicht notwendigerweise gerechtere Zustände herbeiführte. Augustins Verhalten gegenüber Frauen war in der Praxis nicht wesentlich verschieden von dem des Hieronymus.

[113] Er bekleidet somit in der Tat „eine Sonderstellung in der christlichen Theologiegeschichte" (FÜRST 2002, 168).

[114] Zur ‚Distanziertheit' und ‚Gesprächsverweigerung' etwa gegenüber Augustinus vgl. FÜRST 1999a, 166-168; 220-224. In einem antihäretischen Kontext ging Hieronymus dann jedoch gegen Pelagius eine, wenn auch „schiefe Allianz" (so FÜRST 1999a, 177) mit Augustinus ein; vgl. FÜRST 1999a, 177-230; zur Nähe und Distanz gegenüber Epiphanius von Salamis LÖSSL 2002; CLARK 1992, 98f.; 132f.; zu Paulinus von Nola CLARK 1992, 33-35; 138f.; zu Paulinus von Antiochien und Damasus oben bei Anm. 1 und 88; REBENICH 1992, 108-117; 141-153.

[115] Vgl. z. B. HIERONYMUS, *Contra Rufinum* II 1 (*CCL* 79: 34,4-6): „propositum quippe mihi est non tam alios accusare quam me defendere"; zum Motiv s. OPELT 1973, 163f. Sowohl im origenistischen als auch im pelagianischen Streit hatte er Grund zur Sorge, selbst auf die Anklagebank geschickt zu werden; dazu CLARK 1992, 9f.; 85; 127f.; 141; 147-151.

[116] So HIERONYMUS, *Contra Rufinum* III 19 (*CCL* 79: 91,20-22); CLARK 1992, 36; OPELT 1973, 112.

(ganz abgesehen von der eigentlichen literarischen und wissenschaftlichen Tätigkeit) kosten ihn einen guten Teil des Familienerbes[117] und die Gesundheit.[118]

Macht ihn all dies auch heute zum Kirchenvater? Was ist das ‚Christliche' an seiner Bekehrung zum aszetischen Leben? Was ist theologisch an seinem Griechischstudium, wo Griechisch doch im Westen versiegt war wie im Osten das Lateinische?[119] Wie ist sein Hebräisch- und Aramäischstudium zu bewerten, da er sich doch polemisch gegen das Judentum abgrenzte, obwohl er es dadurch auch wie kein anderer in seiner Zeit als eine vom Christentum verschiedene Religion wahrnahm?[120] Was bedeutet es heute, daß er die Bibel ins Lateinische übersetzte und kommentierte, noch dazu in Bethlehem, am Rande der aus westlicher Perspektive zivilisierten Welt, wo seine Anwesenheit offenbar Konflikte heraufbeschwor; denn im Sommer 416 wurden sein Kloster und die Bibliothek überfallen und in Brand gesteckt?[121] Was bedeutet seine Loyalität zu seiner Taufkirche und sein Versuch, theologische und kirchliche Auseinandersetzungen in ihrem Kontext zu bewältigen? Eine mögliche Antwort auf diese Fragen ist, daß sich zu jeder von ihnen auch eine aktuelle und aktuell beantwortbare Version formulieren ließe. Als Hieronymus 419 starb, war er nicht fernab der Heimat, isoliert und irrelevant. Vielmehr stand er bis zuletzt mit dem Westen in Kontakt. Seine Stimme zählte.[122] Und eben dies tat sie auch das ganze folgende Jahrtausend hindurch, und sie tut es heute. Die Kirche, die lateinisch ist und römisch und ökumenisch und im Dialog mit anderen Religionen, besonders mit dem Judentum, die durch aszetische Lebensformen mit ihrem evangelischen Ursprung in Verbindung steht und auch ihr klassisch-antikes Erbe pflegt, sie hat Hieronymus zum Vater, freilich nicht ohne ‚Narben und Scharten', nicht ohne Kritik, nicht ohne daß sein Erbe zeitgemäß zu erneuern wäre. Dies vorausgesetzt aber ist Hieronymus sogar mehr, nämlich eine Gestalt, die die kirchliche Botschaft auch über konfessionelle, kulturelle, und religiöse Grenzen hinweg vermitteln helfen kann.

---

[117] Vgl. HIERONYMUS, *Contra Rufinum* III 19 (*CCL* 79: 91,16f.). Wie CLARK 1992, 26, bemerkt, war Paula offenbar nicht so finanzkräftig wie Melania die Ältere, Rufins Gönnerin; dazu auch HIERONYMUS, *Ep.* 108,14 (*CSEL* 55: 325,6-10). Es dauerte drei Jahre, bis sie das Geld für die Gründung in Bethlehem aufgebracht hatten.

[118] Vgl. schon HIERONYMUS, *Ep.* 3,1 (*CSEL* 54: 13,10f.) zur 1. Reise durch Anatolien; REBENICH 1992, 81.

[119] Vgl. dazu FÜRST 1999b, 294-301.

[120] Ein in dieser Hinsicht von einem gewissen Mißverständnis geprägter Beitrag ist FREDRIKSEN 1999. Weil Augustinus sich weniger deutlich gegen das Judentum abgrenzt, meint Fredriksen, er sei für dieses möglicherweise ein besserer christlicher Ansprechpartner als Hieronymus. Doch es ist Hieronymus, der das Judentum als eine vom Christentum verschiedene Religion in seiner Zeit anerkennt und bekräftigt.

[121] S. oben Anm. 93.

[122] Vgl. dazu die letzten von Hieronymus erhaltenen Briefe zur pelagianischen Kontroverse, z. B. im letzten an Donatus über die Pelagianer: „... delendi sunt, spiritaliter occidendi, immo Christi mucrone truncandi, qui non possunt per emplastra et blandas curationes recipere sanitatem" (HIERONYMUS, *Ep.* 154,1 [*CSEL* 56: 367,19-21]) sowie im selben Brief die ermutigenden Worte an Marius Mercator, „ut ostendat ardorem fidei et detestetur eos, qui suspicione aliqua Pelagianae hereseos maculati sunt" (*Ep.* 154,3 [*CSEL* 56: 368,4f.]). Der so Angesprochene nahm sich diese Worte offenbar zu Herzen, denn er trat im Vorfeld des Konzils von Ephesus 431 als vehementer Gegner des Pelagiusverteidigers Julian von Aeclanum an; vgl. dazu LÖSSL 2001c, 307-311.

Bibliographie

Ein ausführliches Werk- und Literaturverzeichnis steht jetzt bei FÜRST 2003, 283-323.

Quellen

ANONYMUS, *Quaestiones Hebraicae in Libros Regum et Paralipomenon*
Pseudo-Jerome, Quaestiones on the Book of Samuel, ed. A. SALTMAN [= *Studia Post-Biblica* 26], Leiden 1975.

ANONYMUS, *Vita Hieronymi*
Vita Hieronymi, in: *Bibliotheca Hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, ed. socii Bollandiani, 2 vol. [= *SHG* 6], Bruxelles 1898-1901, 3869f.

AUGUSTINUS, *Epistulae*
S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae, recensuit et commentario critico instruxit A. GOLDBACHER [= *CSEL* 34/2], Prag/Wien/Leipzig 1898.

BEDA VENERABILIS, *Ep. responsoria ad Accam episcopum*
Epistola responsoria Venerabilis Bedae ad Accam episcopum, in: *Venerabilis Bedae opera omnia* III, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PL* 92], Paris 1850 (Reprint Turnhout 1969), 303C-308A.

Bible moralisée
Bible moralisée: Codex Vindobonensis 2554 der Österreichischen Nationalbibliothek, hg. von R. HAUSSHERR und H.-W. STORK [= *Glanzlichter der Buchkunst* 2], Graz 1992.

CANISIUS, *Epistulae*
Beati Petri Canisii Societatis Iesu epistulae et acta III, hg. von O. BRAUNSBERGER, Freiburg 1901.

Collectio Palatina
Collectio Palatina sive qui fertur Marius Mercator, in: *Concilium universale Ephesenum* V/1, edidit E. SCHWARTZ [= *ACO* I/V/1], Berlin/Leipzig 1924 / 1925, 1-215.

Concilium Tridentinum
Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova Collectio, edidit Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum Studiis, Freiburg 1901ff.

Hier: *Concilii Tridentini actorum pars altera: Acta post sessionem tertiam usque ad Concilium Bononiam translatum*, collegit, edidit, illustravit S. EHSES [= *Concilium Tridentinum* 5], Freiburg 1964.

Corpus iuris canonici
Corpus iuris canonici. Editio Lipsiensis secunda post AE. L. RICHTERI, curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem, recognovit et adnotatione critica instruxit AE. FRIEDBERG, 2 vol., Leipzig 1879 (Repr. Graz 1959).

Divino afflante Spiritu
Enzyklika *Divino afflante Spiritu*, in: *AAS* 35 (1943), 297-325.

ERASMUS, *Annotationes in Novum Testamentum*
D. ERASMUS, *Annotationes in Novum Testamentum* (pars prima), edited by P.F. HOVINGH, Amsterdam 2000.

ERASMUS, *Apologia*
ERASMUS, *Apologia respondens ad ea quae Iacobus Lopis Stunica taxaverat in prima duntaxat Novi Testamenti aeditione*, ed. H.J. DE JONGE, Amsterdam/Oxford 1983.

ERASMUS, *Novum Instrumentum*
D. ERASMUS (ed.), *Novum Instrumentum*, Basel 1516 (Faksimile-Neudruck mit einer historischen, textkritischen und bibliographischen Einleitung von H. HOLECZEK, Stuttgart/ Bad Cannstatt 1986).

ERASMUS, *Vita Hieronymi*
ERASMO DA ROTTERDAM, *Vita di San Girolamo*. Ed. critica e traduzione a cura di A. MORISI GUERRA, L'Aquila 1988.

GISLA / RECTRUDA, *Epistola ad Albinum magistrum*
Epistola Christi famularum Gislae atque Rectrudae ad Albinum magistrum, in: *B. Flacci Albini seu Alcuini abbatis et Caroli Magni imperatoris magistri opera omnia* I, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 100], Paris 1851 (Reprint Turnhout 1968), 738D-740C.

HIERONYMUS, *Opera* (ed. ERASMUS)
Omnium operum divi Eusebii Hieronymi Stridonensis tomus primus (- nonus), una cum argumentis et scholiis DES. ERASMI ROTERODAMI, Basel 1516.

HIERONYMUS, *Opera* (ed. VITTORI)
Epistolae Divi Hieronymi Stridoniensis et libri contra haereticos, ex antiquissimis exemplaribus, mille et amplius mendis ex Erasmi correctione sublatis, nunc primum opere ac studio MARIANI VICTORII REATINI emendati, eiusdemque argumentis et scholiis, illustrati, 3 tom., Roma 1565.

HIERONYMUS, *Opera* (ed. MARTIANAY)
Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri Divina bibliotheca antehac inedita, complectens translationes latinas veteris ac Novi Testamenti ... studio et labore monachorum Ordinis S. Benedicti è Congregatione S. Mauri, ed. J. MARTIANAY, Paris 1693-1706.

HIERONYMUS, *Opera* (ed. VALLARSI)
Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri Operum ... post monachorum ord. S. Bened. e Congreg. S. Mauri Recensionem denuo ad Mss. Codices Romanos, Ambrosianos, Veronenses aliosque, nec non ad priores editiones castigatus; quibusdam ineditis monumentis, aliisque S. Doctoris lubricationibus, seorsum tantum antea vulgatis auctus, ed. D. VALLARSI, Verona 1734-1742.

HIERONYMUS, *Contra Rufinum*
S. Hieronymi Contra Rufinum, edidit P. LARDET [= *CCL* 79], Turnhout 1982.

HIERONYMUS, *Contra Vigilantium*
S. Eusebii Hieronymi contra Vigilantium liber unus, in: *Sancti Eusebii Hieronymi opera omnia*, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PL* 23], Paris 1845 (Reprint Turnhout 1983), 337-352.

HIERONYMUS, *De viris illustribus*
GIROLAMO, *Gli Uomini Illustri. De viris illustribus*, a cura di A. CERESA-GASTALDO [= *Biblioteca Patristica* 12], Firenze 1988.

HIERONYMUS, *Dialogus adversus Pelagianos*
S. Hieronymi dialogus adversus Pelagianos, cura et studio C. MORESCHINI [= *CCL* 80], Turnhout 1990.

HIERONYMUS, *Epistulae*
Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, recensuit I. HILBERG [= *CSEL* 54; 55; 56], Wien/Leipzig 1910 / 1912 / 1918.

HIERONYMUS, *In Amos*
S. Hieronymi commentariorum in Amos prophetam libri III, post D. VALLARSI textum ed. et cur. M. ADRIAEN, in: *S. Hieronymi commentarii in prophetas minores* [= *CCL* 76], Turnhout 1969, 211-348.

HIERONYMUS, *In Esaiam*
S. Hieronymi presbyteri commentariorum in Esaiam libri I-XVIII, cura et studio M. ADRIAEN [= *CCL* 73; 73A], Turnhout 1963.
Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe, ed. R. GRYSON et alii [= *VL. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 23; 27; 30; 35; 36], Freiburg 1993-1999.

HIERONYMUS, *In Ezechielem*
S. Hieronymi presbyteri commentariorum in Hiezechielem libri XIV, cura et studio F. GLORIE [= *CCL* 75], Turnhout 1964.

HIERONYMUS, *Quaestiones in Genesim*
S. Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri liber hebraicorum quaestionum in Genesim, in: *Sancti Eusebii Hieronymi opera omnia*, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PL* 23], Paris 1845 (Reprint Turnhout 1983), 935-1010.
S. Hieronymi presbyteri hebraicae quaestiones in libro Geneseos, cura et studio P. DE LAGARDE, in: *S. Hieronymi presbyteri opera* I/1 [= *CCL* 72], Turnhout 1959, 1-56.

HIERONYMUS, *Vita Malchi*
S. Eusebii Hieronymi vita Malchi monachi captivi, in: *Sancti Eusebii Hieronymi opera omnia*, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PL* 23], Paris 1845 (Reprint Turnhout 1983), 53-60.
C.C. MIEROW, *Sancti Eusebii Hieronymi Vita Malchi monachi captivi*, in: R.E. ARNOLD (ed.), *Classical essays presented to J.A. Kleist*, St. Louis 1946, 31-60.
E.M. MORALES, *Edición crítica de ‚De Monacho captivo' (Vita Malchi) de San Jerónimo*, Roma 1991.
ST. REBENICH, *The Life of Malchus the Captive Monk*, in: ST. REBENICH, Jerome, London/New York 2002, 85-92; 187f.

JULIAN VON AECLANUM, *Tractatus prophetarum Osee, Iohel, Amos*
Iuliani Aeclanensis expositio libri Iob, Tractatus prophetarum Osee, Iohel, Amos, auxiliante M.J. D'HONT edidit L. DE CONINCK [= *CCL* 88], Turnhout 1977, 115-329.

VON KARLSTADT, *De canonicis scripturis*

ANDREAS RUDOLFF BODENSTEIN VON KARLSTADT, *De canonicis scripturis* (1520), hg. von K.A. CREDNER, *Zur Geschichte des Kanons*, Halle 1847.

LUTHER, *Assertio*

Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. nouissimam damnatorum, in: *WA* 7 (1897), 94-151.

LUTHER, *Hieronymus*

M. LUTHER, *Annotierungen zu den Werken des Hieronymus.* Herausgegeben von M. BRECHT und C. PETERS [= *Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers* 8], Köln/Weimar/Wien 2000.

MARTINEZ DE ESPINOSA DE SIGÜENZAS, *La vida de S. Gerónimo*

FRAY JOSÉ MARTINEZ DE ESPINOSA DE SIGÜENZAS, *La vida de S. Gerónimo doctor de la santa iglesia*, Madrid 1595.

PHOTIUS, *Bibliotheca*

PHOTIUS, *Bibliothèque* II: ‚*codices*' 84-185. Texte établi et traduit par R. HENRY, Paris 1960.

PROSPER VON AQUITANIEN, *Epitoma Chronicon*

Prosperi Tironis epitoma chronicon, edita primum a. CCCCXXXIII, continuata ad a. CCCCLV, in: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.*, vol. I, edidit TH. MOMMSEN [= *MGH.AA* 9/1], Berlin 1892, 341-499.

RUFINUS, *Apologia*

Tyranni Rufini apologia (contra Hieronymum), recognovit M. SIMONETTI, in: *Tyranni Rufini opera* [= *CCL* 20], Turnhout 1961, 37-123.

Spiritus Paraclitus

Enzyklika *Spiritus Paraclitus*, in: *AAS* 12 (1920), 385-422.

Studien

ADKIN 1992

N. ADKIN, Some Features of Jerome's Compositional Technique in the Libellus de virginitate servanda (Epist. 22), in: *Ph* 136 (1992), 234-255.

ALLEN 1995

M. ALLEN, The Martyrdom of Jerome, in: *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), 211-213.

ALLGEIER 1940

A. ALLGEIER, ‚Authentisch' auf dem Konzil von Trient, in: *HJ* 60 (1940), 142-158.

ALLGEIER 1948

A. ALLGEIER, Haec vetus et vulgata editio, in: *Bib* 29 (1948), 353-390.

ASPEGREN 1990

K. ASPEGREN, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala 1990.

AUGUSTIJN 1996
C. AUGUSTIJN, *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer* [= *SMRT* 59], Leiden 1996.

BERSCHIN 1986
W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter* I: *Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen* [= *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters* 8], Stuttgart 1986.

BIETENHOLZ 1989
P. BIETENHOLZ, Erasmus von Rotterdam und der Kult des Heiligen Hieronymus, in: S. FÜSSEL / J. KNAPE (Hg.), *Poesis und Pictura. Studien zum Verhältnis von Text und Bild in Handschriften und alten Drucken. FS D. Wuttke* [= *Saecula spiritalia Sonderband*], Baden-Baden 1989, 191-221.

BODIN 1966
Y. BODIN, *Saint Jérôme et L'église* [= *Théologie historique* 6], Paris 1966.

BRAUN-NIEHR 1991
B. BRAUN-NIEHR, Kirchenväter, in: *LMA* 5 (1991), 1185f.

BROWN 1992
D. BROWN, *Vir trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.

BUBENHEIMER 1988
U. BUBENHEIMER, Karlstadt, Andreas Rudolff Bodenstein von (1486-1541), in: *TRE* 17 (1988), 649-657.

CAMPI 1999
E. CAMPI u. a. (Hg.), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Hinsicht. FS Alfred Schindler* [= *FKDG* 76], Göttingen 1999.

CASANOVA 1965
M.L. CASANOVA, Girolamo (Iconografia), in: *Biblioteca sanctorum – Appendice* 6 (1965), 1132-1137.

CLARK 1992
E.A. CLARK, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.

Clavis Patrum Latinorum 1995
Clavis Patrum Latinorum, hg. v. E. DEKKERS, Steenbrugge [3]1995.

CLOKE 1995
G. CLOKE, *This Female Man of God. Female Spirituality and the Church Fathers in Late Antiquity*, London 1995.

CONRADS 1990
P. CONRADS, *Hieronymus – scriptor et interpres – zur Ikonographie des Eusebius Hieronymus im frühen und hohen Mittelalter*, Würzburg 1990.

CONRING 2001
B. CONRING, *Hieronymus als Briefschreiber* [= *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 8], Tübingen 2001.

COX MILLER 1993

P. COX MILLER, The Blazing Body: Ascetic Desire in Jerome's Letter to Eustochium, in: *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993), 21-45.

COX MILLER 1996

P. COX MILLER, Jerome's Centaur. A Hyper-Icon of the Desert, in: *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), 209-233.

CURRAN 1997

J. CURRAN, Jerome and the Sham Christians of Rome, in: *JEH* 48 (1997), 213-229.

CURTIUS 1929

E.R. CURTIUS, *James Joyce und sein Ulysses*, Zürich 1929.

CURTIUS 1952

E.R. CURTIUS, *Französischer Geist im 20. Jahrhundert*, Bern 1952.

CURTIUS 1967

E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1967.

DAVIS 2002

S.J. DAVIS, Crossed Texts, Crossed Sex: Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men, in: *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), 1-36.

DEKKERS 1953

E. DEKKERS, Les traductions grecques des écrits patristiques latins, in: *SE* 5 (1953), 193-233.

DREWERMANN 1989

E. DREWERMANN, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Freiburg 1989.

DRIVER 1995

S.D. DRIVER, The Development of Jerome's Views on the Ascetic Live, in: *RThAM* 62 (1995), 44-70.

FAVEZ 1957

C. FAVEZ, Saint Jérôme peint par lui-même, in: *Latomus* 16 (1957), 655-671.

FEICHTINGER 1995

B. FEICHTINGER, *Apostolae apostolorum: Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus* [= *Studien zur klassischen Philologie* 94], Bern 1995.

FOUCAULT 1988

M. FOUCAULT, Was ist ein Autor?, in: DERS. *Schriften zur Literatur*, Frankfurt am Main 1988, 7-31.

FRANK 1991

K.S. FRANK, Hieronymus, in: *LMA* 5 (1991), 2-4.

FREDERIKSEN 1999

P. FREDRIKSEN, Secundum Carnem: History and Israel in the Theology of Saint Augustine, in: W.E. KLINGSHIRN / M. VESSEY (ed.), *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus*, Ann Arbor 1999, 26-41.

FUHRMANN 1977

M. FUHRMANN, Die Mönchsgeschichten des Hieronymus – Formexperimente in erzählender Literatur, in: *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*: huit exposés suivis de discussions; Vandœuvres-Genève, 23-28 Août 1976, entretiens préparés et présidés par M. FUHRMANN [= *Entretiens sur l'antiquité classique* 23], Genève 1977, 41-89.

FÜRST 1994

A. FÜRST, Kürbis oder Efeu? Zur Übersetzung von Jona 4,6 in der Septuaginta und bei Hieronymus, in: *BN* 72 (1994), 12-19.

FÜRST 1995

A. FÜRST, Zur Vielfalt altkirchlicher Soteriologie. Augustins Berufung auf Hieronymus im pelagianischen Streit, in: J.B. BAUER (Hg.), *Philophronesis: für Norbert Brox* [= *Grazer theologische Studien* 19] Graz 1995, 119-185.

FÜRST 1999a

A. FÜRST, *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus* [= *JAC Erg.-Bd.* 29], Münster 1999.

FÜRST 1999b

A. FÜRST, Augustinus im Orient, in: *ZKG* 110 (1999), 293-314.

FÜRST 2002

A. FÜRST, Hieronymus. Theologie als Wissenschaft, in: W. GEERLINGS (Hg.), *Theologen der christlichen Antike*, Darmstadt 2002, 168-183.

FÜRST 2003

A. FÜRST, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg 2003.

GRÜTZMACHER 1901

G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte* I [= *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche* 6/3], Berlin 1901.

HAGENDAHL / WASZINK 1991

H. HAGENDAHL / J.H. WASZINK, Hieronymus, in: *RAC* 15 (1991), 117-139.

HALL 1990

B. HALL, *Humanists and Protestants*, 1500-1900, Edinburgh 1990.

HAMM 1990

B. HAMM, Hieronymusbegeisterung und Augustinismus vor der Reformation. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Humanismus und Frömmigkeitstheologie am Beispiel Nürnbergs, in: K. HAGEN (Hg.), *Augustine, the Harvest, and Theology (1300-1650). Essays Dedicated to Heiko Augustinus Oberman in Honor of His Sixtieth Birthday*, Leiden 1990, 127-235.

VON HARNACK 1910

A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, Tübingen [4]1910.

HAYWARD 1987

C.T.R. HAYWARD, Saint Jerome and the Aramaic Targum, in: *JSSt* 32 (1987), 105-123.

HAYWARD 1995

C.T.R. HAYWARD, *Saint Jerome's ,Hebrew Questions on Genesis'. Translation, Introduction, and Commentary*, Oxford 1995.

HENNINGS 1992

R. HENNINGS, Rabbinisches und Antijüdisches bei Hieronymus Ep. 121.10, in: J. VAN OORT / U. WICKERT (Hg.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, 325-451, Kampen 1992, 49-71.

HENNINGS 1994

R. HENNINGS, Rezension zu BROWN 1992, in: *VigChr* 48 (1994), 196-198.

HENNINGS 1997

R. HENNINGS, Hieronymus zum Bischofsamt, in: *ZKG* 108 (1997), 1-11.

HENNINGS 1998

R. HENNINGS, Hieronymus zum Bischofsamt und seine Autorität in dieser Frage bei Luther, Melanchthon und Zwingli, in: L. GRANE / A. SCHINDLER / M. WRIEDT (Hg.), *Auctoritas Patrum* II: *Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert* [= *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz*, Beiheft 44], Mainz 1998, 85-104.

HIGHFIELD 1983

J.R.L. HIGHFIELD, The Jeronimites in Spain. Their Patrons and Success, 1373-1516, in: *JEH* 34 (1983), 513-533.

HOLLERICH 1999

M.J. Hollerich, *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah*, Oxford 1999.

HOWORTH 1909

H.H. HOWORTH, The Influence of St. Jerome on the Canon of the Western Church, in: *JThS* 10 (1909), 481-496.

HUNTER 1999

D.G. HUNTER, Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen: Ascetics, Relics, and Clerics and Late Ancient Gaul, in: *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999), 401-430.

JACOBS 2000

A.S. JACOBS, Writing Demetrias. Ascetic Logic in Ancient Christianity, in: *ChH* 69 (2000), 719-748.

JEANJEAN 1999

B. JEANJEAN, *Saint Jérôme et l'hérésie* [= *Études augustiniennes. Série Antiquité* 161], Paris 1999.

JÜLICHER 1908
A. JÜLICHER, Vigilantius, in: *RE* 20 (1908), 628-632.

KAMESAR 1993
A. KAMESAR, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, Oxford 1993.

KELLY 1975
J.N.D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London 1975.

KIEFFER 1996
R. KIEFFER, Jerome: His Exegesis and Hermeneutics, in: SÆBØ 1996, 663-681.

LAISTNER 1947
M.L.W. LAISTNER, Antiochene Exegesis in Western Europe During the Middle Ages, in: *HThR* 40 (1947), 19-31.

LARBAUD 1946
V. LARBAUD, *Sous l'invocation de saint Jérôme*, Paris 1946.

LAURENCE 1997
P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin* [= *Études augustiniennes. Série Antiquité* 155], Paris 1997.

LAURENCE 1998
P. LAURENCE, L'implication des femmes dans l'hérésie: le jugement de saint Jérôme, in: *REAug* 44 (1998), 241-267.

LÖSSL 1998
J. LÖSSL, Satire, Fiction and Reference to Reality in Jerome's Epistula 117, in: *VigChr* 52 (1998), 172-192.

LÖSSL 2000
J. LÖSSL, Konfessionelle Theologie und humanistisches Erbe. Zur Hieronymusbriefedition des Petrus Canisius, in: R. BERNDT (Hg.), *Petrus Canisius SJ (1521-1597). Humanist und Europäer* [= *Erudiri Sapientia* 1], Berlin 2000, 121-153.

LÖSSL 2001a
J. LÖSSL, A Shift in Patristic Exegesis: Hebrew Clarity and Historical Verity in Augustine, Jerome, Julian of Aeclanum and Theodore of Mopsuestia, in: *Augustinian Studies* 32 (2001), 157-175.

LÖSSL 2001b
J. LÖSSL, Julian of Aeclanum's Tractatus in Osee, Iohel, Amos. Some Notes on the Current State of Research, in: *Aug(L)* 51 (2001), 11-37.

LÖSSL 2001c
J. LÖSSL, *Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung* [= *VigChr Suppl.* 60], Leiden 2001.

LÖSSL 2002
J. LÖSSL, Hieronymus und Epiphanius von Salamis über das Judentum ihrer Zeit, in: *JSJ* 33 (2002), 411-436.

McManamon 1985

J.M. McManamon, Pier Paolo Vergerio (The Elder) and the Beginnings of the Humanist Cult of Jerome, in: *CHR* 71 (1985), 353-371.

Maguire 1973

J.B. Maguire, Erasmus' Biographical Masterpiece: ‚Hieronymi Stridonensis Vita', in: *RQ* 26 (1973), 265-273.

Merkt 2001

A. Merkt, *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter* [= *VigChr Suppl.* 58], Leiden 2001.

Metzger 1987

B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*, Oxford 1987.

Mingelli 1997

G. Minghelli, *In the Shadow of the Mammoth. Italo Svevo and the Emergence of Modernism*, Toronto 1997.

Momigliano 1966

A. Momigliano, Rezension zu Wiesen 1964, in: *JThS* 17 (1966), 476-477.

Nautin 1986

P. Nautin, Hieronymus, in: *TRE* 15 (1986), 304-315.

Nautin 1997

P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre* [= *Christianisme et Antiquité* 1], Paris 1997.

Neuschäfer 1987

B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe* [= *Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft* 18/1-2], Basel 1987.

Niessen 1913

J. Niessen, *Die Mariologie des heiligen Hieronymus. Ihre Quellen und ihre Kritik*, Münster 1913.

Nilles 1901

N. Nilles, Die Datierung des liber sextus Bonifaz' VIII. iuncta glossa, in: *ZKTh* 25 (1901), 1-24.

Ohme 1998

H. Ohme, *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs* [= *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 67], Berlin/New York 1998.

Opelt 1973

I. Opelt, *Hieronymus' Streitschriften* [= *Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. Neue Folge* 2/44], Heidelberg 1973.

de Plinval 1959

G. de Plinval, Julien d'Éclane devant la Bible, in: *RSR* 47 (1959), 345-366.

RAHMER 1861
M. RAHMER, *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus* I: *Die Quaestiones in Genesim*, Breslau 1861.

RANKE-HEINEMANN 1988
U. RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität*, Hamburg 1988.

REBENICH 1992
ST. REBENICH, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* [= *Historia.Einzelschriften* 72], Stuttgart 1992.

REBENICH 1993
ST. REBENICH, Jerome: The ‚Vir Trilinguis' and the ‚Hebraica Veritas', in: *VigChr* 47 (1993), 50-77.

RICE 1985
E.F. RICE, *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore/London 1985.

RIDDERBOS 1984
H.N.B. RIDDERBOS, *Saint and Symbol: Images of Saint Jerome in Early Italian Art*, Groningen 1984.

ROBINS 2000
W. ROBINS, Romance and Renunciation at the Turn of the Fifth Century, in: *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000), 531-557.

ROUSSEAU 1998
P. ROUSSEAU, Jerome's Search for Self-Identity, in: P. ALLEN (ed.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Everton Park 1998, 125-142.

RUSSO 1987
D. RUSSO, *Saint Jérôme en Italie. Étude d'iconographie et de spiritualité (XIIIe-XVe siècle)*, Paris-Rom 1987.

SÆBØ 1996
M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation* I/1: *Antiquity*, Göttingen 1996.

SALTMAN 1975
A. SALTMAN, *Pseudo-Jerome, Quaestiones on the Book of Samuel* [= *Studia Post-Biblica* 26] Leiden 1975.

SCALLEN 1999
C.B. SCALLEN, Rembrandt's Reformation of a Catholic Subject: The Penitent and the Repentant Jerome, in: *Sixteenth Century Journal* 30 (1999), 71-88.

SCHREINER 1994
K. SCHREINER, ‚Von dem lieben herrn sant Jheronimo: wie er geschlagen ward von dem engel.' Frömmigkeit und Bildung im Spiegel der Auslegungsgeschichte eines Exempels, in: J. HELMRATH u. a. (Hg.), *Studien zum 15. Jahrhundert. FS E. Meuthen*, 2 Bde., München 1994, I 415-443.

SCHULZ-FLÜGEL 2000

E. SCHULZ-FLÜGEL, Hieronymus, Feind und Überwinder der Septuaginta? Untersuchungen anhand der Arbeiten an den Psalmen, in: A. AEJMELAEUS / U. QUAST (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen* [= *AAWG.PH* 3/230 = *AWG.PH.MSU* 24], Göttingen 2000, 33-50.

SEIDENSTICKER 2002

B. SEIDENSTICKER, Mythen in nachmythischer Zeit: Die Antike in der deutschsprachigen Literatur der Gegenwart, Berlin 2002.

SIEBEN 2002

H.J. SIEBEN, Hieronymus' Auslegung von Num 33 – Wüstenwanderung des Volkes Israel – im Vergleich mit der des Origenes, in: *ThPh* 77 (2002), 1-22.

SIMPSON 1988

J. SIMPSON, Women and Asceticism in the Fourth Century. A Question of Interpretation, in: *Journal of Religious History* 15 (1988), 38-60.

STADLER 1994

A. STADLER, *Mein Hund, meine Sau, mein Leben*, Salzburg 1994.

STANSBURY 1999

M. STANSBURY, Early-Medieval Biblical Commentaries, Their Writers and Readers, in: *FMSt* 33 (1999), 45-82.

STEGER 1999

D. STEGER, Die bildliche Darstellung der vier großen lateinischen Kirchenväter vor ihrer Sanktionierung unter Papst Bonifazius VIII. im Jahr 1298, in: *RQ* 94 (1999), 209-228.

STEMBERGER 1993

G. STEMBERGER, Hieronymus und die Juden seiner Zeit, in: D.-A. KOCH / H. LICHTENBERGER (Hg.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. FS H. Schreckenberg*, Göttingen 1993, 347-364.

STEMBERGER 1996

G. STEMBERGER, Exegetical Contacts Between Christians and Jews, in: SÆBØ 1996, 569-586.

STUMMER 1937

F. STUMMER, Beiträge zu dem Problem ‚Hieronymus und die Targumim', in: *Bib* 18 (1937), 174-181.

SUTCLIFFE 1948a

E.F. SUTCLIFFE, The Council of Trent on the Authentia of the Vulgate, in: *JThS* 49 (1948), 35-42.

SUTCLIFFE 1948b

E.F. SUTCLIFFE, The Name ‚Vulgate', in: *Bib* 29 (1948), 345-352.

TAMMEN 2000

S. TAMMEN, Verkörperungen: Ecclesia und Philosophia in der Bible moralisée (Codex 2554 der Österr. Nationalbibliothek, Wien), in: *Mitteilungen der Gesellschaft für Vergleichende Kunstforschung in Wien* 52 (2000), 6-9.

TORJESEN 1999
K.J. TORJESEN, The Rhetoric of the Literal Sense. Changing Strategies of Persuasion from Origen to Jerome, in: A. BIENERT / U. KÜHNEWEG (Hg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* [= *BEThL* 137], Leuven 1999, 633-644.

TRIMINGHAM 1979
J.S. TRIMINGHAM, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London 1979.

TROELTSCH 1922b
E. TROELTSCH, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: DERS. *Gesammelte Schriften* II, Tübingen 1922, 729-753.

VESSEY 1996
M. VESSEY, The Forging of Orthodoxy in Latin Christian Literature. A Case Study, in: *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), 495-513.

VISOTZKY 1984-1985
B.L. VISOTZKY, Hillel, Hieronymus and Praetextatus, in: *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 16-17 (1984-1985), 217-224.

WEBER 1996
H. WEBER, *Vom Übersetzen und Übersetzern*, Heidelberg 1996.

WEININGER 1903
O. WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, Wien 1903.

WEISS 1995
O. WEISS, *Der Modernismus in Deutschland*, Regensburg 1995.

WERMELINGER 1984
O. WERMELINGER, Le Canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin, in: J.-D. KAESTLI / O. WERMELINGER (Hg.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genf 1984, 153-196.

WIESEN 1964
D.S. WIESEN, *Saint Jerome as a Satirist. A Study in Christian Latin Thought and Letters* [= *Cornell Studies in Classical Philology* 34], Ithaca 1964.

WILLEMS 2002
S. WILLEMS, *Saint Jérôme et le lion*, Paris 2002.

WISSEMANN 1992
M. WISSEMANN, *Schimpfworte in der Bibelübersetzung des Hieronymus* [= *Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. Neue Folge* 2/86], Heidelberg 1992.

YATES 2001
J. YATES, *Augustine's Use of James 2:14-26 in the Period of the Pelagian Controversy*, Diss. Leuven 2001.

ZIEGENAUS 1990
A. ZIEGENAUS, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart* [= *HDG* I/3a (2. Teil)], Freiburg 1990.

Die Kirche aus der Seitenwunde Christi bei Augustinus

Wilhelm Geerlings

Augustinus ist im abendländischen Denken allgegenwärtig. Es gibt keinen Denker, der die katholische und protestantische Theologie derart beeinflußt hat wie Augustinus. Der evangelische Dogmenhistoriker Adolf von Harnack hat in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte Augustinus als Reformator der Frömmigkeit dargestellt. Er sieht die Zeit bis hin zur Reformation durchgängig von Augustinus geprägt, so daß sie als einheitlicher Raum nicht etwa nach dem Schema Antike – Mittelalter zu behandeln sei.[1] Daß Augustinus wahrhaft ein ‚Vater der Kirche' ist, haben bereits seine Zeitgenossen gewußt, wenn sie ihn als einen der wenigen westlichen Theologen zum Konzil von Ephesus (431 n. Chr.) einluden.[2] Die Grundzüge der Ekklesiologie werden von Augustinus gelegt, und speziell in der Sakramententheologie ist die katholische Kirche – von Systematisierungen der Scholastik und des Konzils von Trient einmal abgesehen – bis heute maßgeblich von Augustinus geprägt.[3]

Der folgende Beitrag greift einen Aspekt der Augustinischen Ekklesiologie und Sakramententheologie auf und versucht zu zeigen, wie sich in der Darstellung des Gekreuzigten in der abendländischen Kunst ein Element Augustinischen Denkens niederschlägt: die Vorstellung von der Herkunft der Kirche aus Christi Seitenwunde. Gleichzeitig soll einer offenbar metaphorisch bedingten Besonderheit von Kreuzesdarstellungen nachgegangen werden. Dazu zunächst eine Vorüberlegung.

Daß das Herz links schlägt, ist eine gebräuchliche Redensart. „Links, wo das Herz sitzt" oder: „Das Herz schlägt links" sind eingängige Parolen und bekannte Buchtitel. Links, so scheint es ausgemacht, ist die gute Seite; alles, was rechts ist, gilt – jedenfalls in einem bestimmten politischen Denken – als schlecht.

‚Rechts' und ‚links' bezeichnen außerhalb dieser politischen Färbung aber genau umgekehrt ‚gut' und ‚böse', ‚richtig' und ‚falsch'.[4] Auf der rechten Seite befinden sich nach Matthäus 25 beim Endgericht die Erlösten, links die Verdammten. Und gegen die Redensart „links, wo das Herz sitzt" beobachten wir, daß auf den Kreuzigungsdarstellungen immer die rechte Seite Christi durchbohrt ist. Die Seitenwunde Christi ist rechts. Maler und Bildhauer der Antike wie des Mittelalters haben sicher soviel anatomische Kenntnisse besessen, daß sie gewußt haben, wo das Herz sitzt: weder links noch rechts, sondern eher mittig. Man wird hier grundsätzlich von einem

---

1 von Harnack 1910, 3-236.

2 Die Einladung erreichte ihn nicht mehr; Augustin war zwischenzeitlich verstorben.

3 Vgl. Hofmann 1933. Dazu die Übersicht Lamirande 1962.

4 Vgl. Fritsch 1964; Nussbaum 1962; Röhrich 1995.

Triumph der Metapher über die Anatomie sprechen können. Die Hintergründe dieser Metapher aber bleiben zu klären.

1. Eine zögerliche Annäherung

Das Christentum hat sich mit der Darstellung des Gekreuzigten zunächst sehr schwer getan. Wenn Paulus im Römerbrief (1,16) sagt, er schäme sich des Evangeliums nicht, dann – so kann man folgern – hat er sich eben dieses Evangeliums doch geschämt. Und es ist seinem Werk anzumerken, welche psychische Anstrengung es ihn gekostet hat, einer feindlichen und unverständigen Umwelt die Botschaft von einem gekreuzigten ‚Erlöser' zu vermitteln. Der Jude Paulus wußte, daß es im Buche Deuteronomium (21,23) heißt: „Verflucht sei, wer am Holze hängt", er selbst zitiert diesen Vers im Galaterbrief (3,13).

Für die heidnische Öffentlichkeit galt das gleiche Verdikt. Die Kreuzigungsstrafe war die schmählichste aller Strafen, sie war eines freien Römers unwürdig und durfte nicht an ihm vollzogen werden. Nur Sklaven erlitten diese Strafe. Bei Cicero findet sich in seiner *Rede für Rabirius* der Hinweis, daß die Kreuzigung die schändlichste aller Strafen sei.[5] Seneca zählt in seinem Dialog *Über den Zorn* die Kreuzigung unter die *mali exempla fati*,[6] und der christliche Philosoph Justin nennt in seinem *Dialog mit dem Juden Tryphon* die Kreuzigung im Kontext von Volksfesthinrichtungen.[7] Die Kreuzigungsstrafe galt auch bei den römischen Juristen, wenn nicht durchgängig als die schwerste, so doch stets als besonders verachtenswerte Strafe.[8]

Wer also von einem gekreuzigten Erlöser sprach – und die Mission mußte dies tun – der mußte zunächst einmal das gewaltige Vorurteil gegen diesen ‚Erlöser' beseitigen. Deshalb ist es nicht überraschend, daß wir bis zum Jahr 430 keine Darstellung des Kreuzes mit einem Gekreuzigten finden. Es gibt zwar auch schon früher Kreuze ohne einen gekreuzigten Christus – auf dem Palatin wurde das sogenannte Spottkreuz, vermutlich aus dem zweiten Jahrhundert, mit einem gekreuzigten Esel entdeckt –, doch mußte die christliche Kirche alle Kraft aufbieten, damit sie zu Beginn des 5. Jahrhunderts den gekreuzigten Christus darstellen konnte.

Bei der allgemeinen Einschätzung der Kreuzigungsstrafe ist es nicht sehr überraschend, daß eine der ersten gesetzgeberischen Maßnahmen des christlichen Kaisers Konstantin darin bestand, diese Form der Bestrafung abzuschaffen. Nachdem das Tabu gebrochen und durch Konstantin auch gesellschaftspolitisch der Boden bereitet war, dauerte es dann noch etwa 100 Jahre, bis die ersten Kreuzigungsdarstellungen

[5] CICERO, *Pro Rabirio* 5,16.
[6] SENECA, *Ira* 3,2,2.
[7] JUSTIN, *Dialogus* 110,4 (ed. GOODSPEED 226).
[8] Vgl. KUHN 1982; zur Grausamkeit bes. 749-758; zur Schändlichkeit bes. 758-775.

entstanden, so zum Beispiel auf der Holztüre von Santa Sabina[9] und dem Londoner Elfenbeinkästchen.[10] Die späteren Darstellungen – beginnend mit dem Rabula-Codex von Edessa – führen unter ihren Requisiten fast immer den Lanzenträger Longinus auf, der die Lanze entweder hochhält oder aber die Seite Christi durchsticht.[11]

Ein zentrales Element der Ikonographie des Gekreuzigten seit der Spätantike bis in die Reformationszeit hinein bildet nun das aus der Seitenwunde Christi ausströmende Blut.[12] Es kann einfach vom Leib über den Kreuzesstamm auf die Erde herabrinnen[13] oder auch aus der Wunde herabtröpfeln. Meist aber ergießt sich das Blut in einem bogenförmigen Strahl vom Körper weg. Dieser Blutstrahl verströmt sich einfach in den Raum hinein, oder aber er wird in einem Kelch aufgefangen. Gelegentlich kann er auch in einer Schale gesammelt werden. Hier liegen die Wurzeln für die Gralsvorstellungen.[14]

Der Kelch, in dem das Blut aufgefangen wird, kann auf dem Boden stehen (Isenheimer Altar) oder von einer weiblichen Gestalt gehalten und der Seitenwunde entgegengestreckt werden. In der Mehrzahl dieser Fälle handelt es sich hierbei um die Ecclesia. Auf sie als die den eucharistischen Kelch haltende Kirche wird damit hingewiesen.[15]

Deutlicher noch wird diese eucharistische Anspielung in Darstellungen der im Mittelalter sehr beliebten Gregoriusmesse. In der Vita Gregors des Großen wird berichtet, daß sich in der Umgebung des Papstes ein Priester befand, der nicht an die Wesensverwandlung der eucharistischen Gaben glaubte. Während einer Meßfeier sei nun der leidende Christus auf dem Altar erschienen.[16] In den Darstellungen der Gregoriusmesse steht der Kelch oft auf dem Altar, und der erscheinende Christus ergießt sein Blut in den Kelch.[17] Das Auffangen des Blutes geschieht in den meisten Fällen allerdings durch Engel, die mehrere Kelche halten. Für die Deutung der Seitenwunde Christi spielt also der Kelch eine zentrale Rolle.

Das Motiv des aufgefangenen Blutstrahls ist das ganze Mittelalter hindurch lebendig geblieben und selbst der Reformationszeit noch vertraut. Allerdings taucht die Darstellung mit einer für die Theologie der Reformatoren bezeichnenden Neuformulierung auf. Das Blut wird nicht mehr von Engeln oder der personifizierten Ecclesia aufgefangen. Der Blutstrahl richtet sich direkt auf das Haupt des Menschen. So wird

---

9 Vgl. VOLBACH-HIRMER 1958, Abb. 103

10 Vgl. VOLBACH-HIRMER 1958, Abb. 98.

11 Vgl. LUCCHESI PALLI 1970, 609.

12 Vgl. ANGENENDT 1984.

13 Beispiele bei SCHILLER 1968, Abb. 364, 367, 372 u. ö.

14 Vgl. BURDACH 1938, 431-447.

15 Vgl. das Drogo-Sakramentar von Metz, z. B. in SCHILLER 1968, Abb. 364.

16 Vgl. PAULUS DIACONUS, *Vita S. Gregorii Magni* 20-23 (*PL* 75: 51-53).

17 So z. B. beim ‚Meister des Bartholomäusaltars', um 1480 / 1495, Diözesanmuseum Trier. Zum Thema der Gregoriusmesse vgl. WESTFEHLING 1982. Um das Blut aufzufangen, können auch der Psalmist, Adam oder Joseph von Arimathäa am Fuße des Kreuzes stehen. Ebenfalls gehört in diesen Kontext die Vorstellung vom Gnadenbrunnen, der den Kelch ersetzen kann, und ebenso der sein Herzblut für seine Jungen opfernde Pelikan. Vgl. *Physiologus* 6 (ed. SBORDONE 306).

es anschaulich in Lucas Cranachs Kreuzigungsdarstellung in der Herderkirche in Weimar vorgeführt.[18] Derart plastisch und in seiner geradezu plakativen Aussage spricht aus der Darstellung sogar eine gewisse Provokation: zwischen dem Blutstrahl der Gnade und dem einzelnen Gläubigen gibt es keine vermittelnde Instanz. Es bedarf keiner ekklesialen Vermittlung mehr, keiner Gnadenvermittlung durch Sakramente, der Blutstrahl der Gnade zielt direkt auf den Menschen.

Woher stammt nun die theologische Tradition der Vorstellung vom Hervorgehen der Kirche aus der Seitenwunde Christi und vom Blutstrahl der Gnade?

2. Biblische Grundlegung

Die Passionsgeschichte des Johannesevangeliums notiert in 19,33-37:

> Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, daß er schon tot war, zerschlugen sie ihm die Beine nicht, sondern einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich floß Blut und Wasser heraus. Und der, der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr. Und er weiß, daß er Wahres berichtet, damit auch ihr glaubt. Denn das ist geschehen, damit sich das Schriftwort erfüllte: „Man soll an ihm kein Gebein zerbrechen." Und ein anderes Schriftwort sagt: „Sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben."

Der Text sagt nichts aus über die rechte oder linke Seite Jesu, die durchbohrt wurde, sondern nur, daß Blut und Wasser als Zeichen des schon eingetretenen Todes herausflossen.

In den Kontext antijüdischer Polemik des Johannesevangeliums gehören besonders die Worte Jesu über den Tempel und seine Tempelkritik. Diese Kritik gipfelt im Wort Jesu vom „Tempel seines Leibes"(Joh 2,19-21):

> Und Jesus antwortete den Juden: „Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten." Da sagten die Juden: „Sechsundvierzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut, und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten?" Er aber meinte den Tempel seines Leibes.[19]

Für jeden gläubigen Juden war die Vorstellung des Tempels eng mit der Tempelvision des Propheten Ezechiel verbunden. „Im 25. Jahre unserer Verbannung" notiert der Prophet seine Vision von der künftigen Verfassung Israels.[20] Im wiederhergestellten Israel wird es einen neuen Tempel geben, den der Prophet detailliert beschreibt (Ez 40,1-44,3). Nach einigen Vorschriften für Priester und Leviten, nach Anweisun-

[18] Dazu vgl. OHLY 1985, mit Abb. 13 im Anhang.

[19] Das Verständnis des menschlichen Leibes als Tempel Gottes findet sich schon bei Paulus im Ersten Korintherbrief (3,16f.): „Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben. Denn Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr."

[20] Ez 40-47; September / Oktober 573 v. Chr.

gen, wie man die Feste feiern soll, kommt Ezechiel in Kapitel 47 auf die Tempelquelle zu sprechen (Ez 47,1):

> Dann führte mich Gott, der Herr, zum Eingang des Tempels zurück, und ich sah, wie unter der Tempelschwelle Wasser hervorströmte und nach Osten floß; denn die vordere Seite des Tempels schaute nach Osten. Das Wasser floß unterhalb der rechten Seite des Tempels herab, südlich vom Altar.

Zwar fließt auch südlich noch Wasser herab, aber dem kommt nur Bedeutung zu, insofern es die Fülle der Tempelquelle veranschaulichen soll. Der Prophet wird von Jahwe gefragt: „Hast du es gesehen, Menschensohn?" Gemeint ist die Fülle des lebensspendenden Wassers und die Tatsache, daß ein Übermaß an Fischen – „zahlreich über die Maßen" (Ez 47,10) – sich dort tummelt. Es ist eine Vision zukünftiger Herrlichkeit, in der das Wasser des Lebens, ausgehend vom Tempel, eine große Rolle spielt.

Neutestamentlich wird diese Vision aufgegriffen und überboten in der Vision der Apokalypse. Dort heißt es (Apk 22,1f.14.17):

> Und der Engel zeigte mir einen Strom, das Wasser des Lebens, klar wie Kristall; er geht vom Thron Gottes und des Lammes aus. Zwischen der Straße der Stadt und dem Strom, hüben und drüben, stehen Bäume des Lebens. Zwölfmal tragen sie Früchte, jeden Monat einmal; und die Blätter der Bäume dienen zur Heilung der Völker.
>
> Und er sagte zu mir: „Selig wer sein Gewand wäscht: Er hat Anteil am Baum des Lebens, und er wird durch die Tore in die Stadt eintreten können." (...) Der Geist und die Braut sagen: „Komm! Wer hört, der rufe: Komm! Wer durstig ist, der komme. Wer will, empfange umsonst das Wasser des Lebens."

Das lebensspendende Wasser geht hier also vom Throne Gottes und des Lammes aus. Eine genaue Entsprechung der Tempelvision und der apokalyptischen Beschreibung liegt nicht vor. Doch werden beide Bilder assoziativ angenähert. Schon in der Offenbarung des Johannes zeigt sich somit, daß das Bild des Tempels, dem Wasser des Lebens entströmt, mit Christus, dem Lamm Gottes, in Verbindung gebracht werden konnte.

Haben nun die Kirchenväter in ihrer Interpretation der Ezechielstelle diesen Ansatz aufgegriffen und weitergeführt? Ist die Vorstellung von der Herkunft der Sakramente und der Kirche aus der rechten Seite Christi hieraus abzuleiten? In der folgenden Untersuchung dieser Frage konzentrieren wir uns auf die lateinischen Väter.

3. Traditionsgeschichtlicher Überblick

Ein erster Blick in die Kommentarliteratur der lateinischen Kirche zeigt, daß das Ezechielbuch in den ersten Jahrhunderten in seiner Gesamtheit nur zweimal ausgelegt wurde.

In der lateinischen Patristik eröffnet der Kirchenvater Hieronymus die ausführliche Beschäftigung mit Ezechiel.[21] Auf der Grundlage von Hieronymus' eigener Übersetzung entsteht ein umfangreicher Kommentar – im ganzen eine der reifsten exegetischen Leistungen des Hieronymus. Dieser äußert sich hier mehrfach zur Tempelvision und zu dem aus der rechten Seite hervorquellenden Wasser.[22]

Erst in der ausgehenden Antike findet sich dann wieder ein Ezechiel-Kommentar, bei Gregor dem Großen.[23] Es handelt sich um Homilien zu einzelnen Ezechielperikopen. Sie sind unvollständig geblieben.

Der direkte Ertrag von Gesamtkommentaren zu Ezechiel in der lateinischen Kirche ist also sehr gering. Dieses schmale Ergebnis darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß einzelne Perikopen oder Stellen immer wieder herangezogen wurden. Eine knappe Übersicht soll anschließend geboten werden.

Schwerpunkt der einzelnen Ezechielauslegung innerhalb der lateinischen Tradition ist zunächst die in Ezechiel 1,4-28,10 beschriebene Thronvision. Sie ist – wahrscheinlich aus antignostischer Abwehrhaltung – in der frühchristlichen Literatur kaum rezipiert. Tertullian,[24] Ambrosius[25] und Augustinus[26] sprechen zwar von der Gottesschau, vermeiden aber eine nähere Auseinandersetzung mit der Vision.

Weiterhin nimmt sich die Ezechiel-Exegese besonders des Verses 9,4 an. Dort wird das Tau auf die Stirn als vorausgebildetes Kreuzzeichen gedeutet. Tertullian bietet diese Interpretation als erster,[27] und Hieronymus greift dessen Erklärung wieder auf.[28] Sie erscheint ihm plausibel und wird deshalb einfach wiederholt.

Stärkstes Interesse hat die Bußpredigt des Propheten gefunden, wobei der Nachhall der Verfolgungen und die Diskussion über die Rekonziliation der Gefallenen das Interesse an den Bußermahnungen des Propheten naturgemäß verstärkten. Namentlich im dritten Jahrhundert wird der Prophet häufig herangezogen, und unter Zitation von Ezechiel 18,23 bzw. 33,11 wird betont, daß Gott nicht den Tod des Sünders will, vielmehr seine Bekehrung und sein Leben.[29]

---

[21] Vgl. DASSMANN 1988 und NEUSS 1912.

[22] Vgl. HIERONYMUS, *In Ezechielem* XIII 45; XIV 47 und XII 41 (*CCL* 75: 675,2054-676,2092; 706,868-719,1264; 588,1165-1227).

[23] Vgl. KESSLER 1995.

[24] TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 14,2 (*CCL* 2: 1176,7-17; vgl. *FC* 34: 162).

[25] AMBROSIUS, *De fide* V 19,228 (*CSEL* 78: 303,1-304,11).

[26] AUGUSTINUS, *De trinitate* II und III.

[27] TERTULLIAN, *Adversus Marcionem* III 22,6 (*CCL* 1: 549,30-6 sic!).

[28] HIERONYMUS, *In Ezechielem* III 9,4-6 (*CCL* 75: 106,514-107,530).

[29] Überbordende Belege bei DASSMANN 1988, 1166-1171.

Ebenfalls starke Beachtung der Ausleger hat die Auferstehungsvision Ezechiel 37 gefunden. Mit besonderem Nachdruck verwertet Tertullian diese Stelle,[30] während Augustinus sie seltsamerweise übergeht. Hieronymus ist es, der die Wiederbelebung Israels als Ziel der Predigt des Ezechiel hervorhebt.[31] Zugleich unterstreicht er, daß die vom Wort Christi Erweckten jetzt zum Leben gefunden haben.

Für die hier behandelte Frage nach der möglichen Herkunft der Vorstellung vom Hervorgehen der Kirche aus der rechten Seitenwunde Christi ist nun besonders die Tempelvision und das unter der Tempelschwelle hervorquellende Wasser (Ez 47,1-11) in der Interpretation lateinischer Theologen zu betrachten.

Tertullian beruft sich zur Beschreibung des himmlischen Jerusalem auf die Apokalypse, dann vor allem auf Ezechiel.[32] Diesem himmlischen Jerusalem gilt sein primäres Interesse. Im Kontext seiner Tauftheologie aber gibt er einen Hinweis auf die Seitenwunde Christi.[33]

Den Tempelstrom nimmt Hieronymus als Bild für die Lehre der Kirche. Sein Wasser ist aber zugleich Zeichen der Taufgnade. In der prophetischen Vision befinden sich zwei Baumreihen am Ufer des Flusses. In der Deutung des Hieronymus sind die beiden Baumreihen das Alte und das Neue Testament. Der Fluß befruchtet alles, sogar die im Toten Meer in ihren Sünden Toten.[34]

Hieronymus ist der erste der altkirchlichen lateinischen Ausleger, der den Tempelstrom mit der Verwundung und der gesamten Passion Christi in einen gewissen Zusammenhang bringt. Insgesamt 16mal spricht Hieronymus von der rechten Tempelseite. Zunächst hält er einfach das Faktum fest, daß auf der rechten Seite des Tempels Wasser herausquoll.[35] In einem weiteren Schritt identifiziert er die Wirkung des Kreuzestodes mit der des lebensspendenden Wassers aus der rechten Seite des Tempels.[36]

Die theologisch oft magere, wenngleich philologisch sichere Exegese des Hieronymus erhebt sich an einer Stelle zu einer gewissen Höhe, wenn er das aus dem Tempel strömende Wasser in Beziehung setzt zur „Lehre unseres Herrn".[37] Die im Alten Testament erwähnten Wasser sind ‚alte' Wasser. Am Ende seiner Ausführungen vergleicht er dann das Wasser des Jakobsbrunnens mit dem „Wasser der Lehre des Herrn". Dieses

---

30 TERTULLIAN, *De resurrectione mortuorum* 29-31 (*CCL* 2: 957,28-961,32).

31 HIERONYMUS, *In Ezechielem* XI 37,1-14 (*CCL* 75: 510,971-522,1383).

32 TERTULLIAN, *Adversus Marcionem* III 24,4 (*CCL* 2: 542,24-28).

33 TERTULLIAN, *De baptismo* 9 (*CCL* 1: 284,22-25): „Perseverat testimonium baptismi usque ad passionem: cum deditur in crucem aqua intervenit: sciunt Pilati manus; cum vulneratur aqua de latere prorupit: scit lancea militis."

34 HIERONYMUS, *In Ezechielem* XIV 47,1-5 (*CCL* 75: 706,868-712,1051).

35 Vgl. HIERONYMUS, *In Ezechielem* XIV 47,1-5 (*CCL* 75: 706,871f.).

36 Vgl. HIERONYMUS, *In Ezechielem* XIV 37,6-12 (*CCL* 75: 716,1175-1179): „‚Vulneratus est propter peccata nostra et infirmatus pro iniquitatibus nostris; ... liuore eius sanati sumus –' (Is 53,5 *LXX*); ipse istud mare, quod est salsissimum et nimia amaritudine mortuum, sua morte sanauit ..."

37 HIERONYMUS, *In Ezechielem* XIV 47,1-5 (*CCL* 75: 706,893f.): „... ex quo perspicuum fit sacras esse aquas et saluatoris nostri significare doctrinam ..."

‚neue' Wasser hat Jesus der Samariterin versprochen. Nach dessen Trank wird niemandem mehr dürsten.[38]

Fazit dieses kurzen Durchgangs durch die voraugustinische Ezechielexegese im Bereich der lateinischen Kirche: nirgendwo findet sich hier die Aussage, Kirche und Sakramente entsprängen der Seitenwunde Christi. *Der Ursprung* dieses Gedankens ist offenbar anderswo zu suchen.

4. Die Interpretation des Augustinus

Die Kirchenlehre wie auch die Sakramententheologie Augustins können in doppelter Weise beschrieben werden. Zunächst einmal in systematisch-theologischer Argumentation, so wie Augustinus es selbst vom Zeichenbegriff[39] her leistet:

> Diese Dinge heißen deshalb Sakramente, weil an ihnen etwas gesehen, aber etwas anderes eingesehen wird. Was gesehen wird, hat eine körperliche Form, was eingesehen wird, hat geistliche Frucht.[40]

In zwei klassischen Formulierungen hat Augustin diese Sakramententheologie auf den Punkt gebracht und knapp zusammengefaßt: „Wenn Zeichen sich auf göttliche Dinge beziehen, werden sie Sakramente genannt."[41] Die über Jahrhunderte hinweg klassische Formulierung aber bietet Augustinus in seinen Predigten zum Johannesevangelium: „Es tritt hinzu das Wort zum Element und wird so zum Sakrament."[42]

Daneben aber versucht Augustinus, die Herkunft von Kirche und Sakramenten in Bildern und Metaphern zu umschreiben: Diese Bildtheologie ist für das augustinische Denken – speziell auch für die mittelalterliche Ikonographie – von ebensolcher Wichtigkeit wie Augustins systematische Überlegungen, in vielerlei Hinsichten sicher noch bedeutungsvoller.

---

[38] Vgl. HIERONYMUS, *In Ezechielem* XIV 47,1-12 (*CCL* 75: 706,889-719,1264): Hieronymus bringt an dieser Stelle einen großen Exkurs über die verschiedenen ‚Wasser', die in der Schrift erscheinen. Der Exkurs endet mit der Szene am Jakobsbrunnen.

[39] Vgl. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* II 1,2f. (*CCL* 32: 32,12-33,18); vgl. ebd. III 9,13 (*CCL* 32: 85,1-86,27).

[40] AUGUSTINUS, *Sermo* 272 (*PL* 38: 1247): „Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem."

[41] AUGUSTINUS, *Ep.* 138,7 (*CSEL* 44: 131,10f.): „(Signa) cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur." Deutsche Übersetzung dieses für die Christologie und Sakramentenlehre wichtigen Briefs in GEERLINGS 1990.

[42] AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus* 80,3 (*CCL* 36: 529,5f.): „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum."

In diesem Kontext von Metaphern und Bildern stellt Augustin die Frage: „Wann flossen die Sakramente aus der Seite Christi hervor?" und antwortet: „Als er am Kreuz schlief."[43]

Dieses Geschehnis – „cum dormiret in cruce" – führt der Kirchenvater näher aus: Christus schlief am Kreuz, und seine Seite wurde durchbohrt. So wie aus der Seite des schlafenden Adam Eva genommen wurde, so werden aus der Seite des schlafenden Christus die Sakramente herausfließen. Aus diesen Sakramenten wird die Kirche gebildet.[44]

Augustinus wird nicht müde, dieses Thema zu variieren. Er führt es aus bei der Erklärung des Glaubensbekenntnisses für die Katechumenen,[45] er predigt darüber seiner Gemeinde in Hippo Regius.[46]

Die Parallelität zwischen der Geburt Evas aus der Seite Adams und der Geburt der Kirche aus der Seite Christi ist Augustinus offensichtlich so wichtig, daß er immer wieder dieses Thema der doppelten Geburt aus Adam und aus Christus heraushebt. Gegen den Manichäerbischof Faustus betont er, daß „dem schlafenden Adam eine Gattin, dem sterbenden Christus die Kirche aus dem Sakrament des Blutes, das aus der Seite des Toten herabfloß", geschenkt wurde.[47] Fast stereotyp wiederholt Augustinus: aus der Seite des schlafenden Adam – aus der Seite des gestorbenen Christus.[48] In spielerischer Rhetorik wird hier die Paulinische Adam-Christus-Parallele dialektisch vorgeführt. Aus dem ‚nur' schlafenden Adam, der doch den Tod in die Welt brachte, entsteht Eva. Aus dem toten Christus entsteht neues Leben, die Kirche und die Sakramente.[49]

---

43 AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps. XL* 10 (*CCL* 38: 456,19f.): „Quando de latere Christi sacramenta ecclesiae profluxerunt? Cum dormiret in cruce."

44 Vgl. AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps. CXXXVIII* 2 (*CCL* 41: 1190,8-1191,28): „Totus itaque Christus caput et corpus, tamquam integer uir: quia et femina de uiro facta est, et ad uirum pertinet ... Si ergo Adam forma futuri, quomodo de latere dormientis Eua facta est, sic ex latere Domini dormientis, id est, in passione morientis, et in cruce percusso de lancea, manauerunt sacramenta, quibus formaretur ecclesia." Auch bei Hieronymus fehlen ähnliche Gedanken nicht; vgl. *Tractatuum in psalmos series altera*, in *Ps. LXXXVIII* (*CCL* 78: 407,86-92): „Audiuimus de primo Adam, ueniamus ad secundum, et uideamus quomodo de latere eius aedificetur ecclesia. Latus enim domini saluatoris in cruce pendentis lancea pungitur, et exinde exiit sanguis et aqua. Vultis scire quomodo de aqua et sanguine aedificetur ecclesia? Primum per baptismum per aquam dimittuntur peccata, deinde in sanguine martyrii coronatur."

45 Vgl. AUGUSTINUS, *Sermo de symbolo ad Catechumenos* 6,15 (*PL* 40: 645): „Dormiat moriendo, aperiatur eius latus, et Ecclesia prodeat virgo: ut quomodo Eva facta est ex latere Adae dormientis, ita et Ecclesia formetur ex latere Christi in cruce pendentis. Percussum est enim eius latus, ut Evangelium loquitur, et statim manavit sanguis et aqua, quae sunt Ecclesiae gemina Sacramenta. Aqua, in qua est sponsa purificata: sanguis, ex quo invenitur esse dotata."

46 Vgl. AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus* 9,10 (*CCL* 36: 96,32-36): „Dormit Adam, ut fiat Eua; moritur Christus, ut fiat ecclesia. Dormienti Adae fit Eva de latere; mortuo Christo lancea percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formatur Ecclesia."

47 AUGUSTINUS, *Contra Faustum* 12,8 (*CSEL* 25: 336,21-23): „Fit viro dormienti coniux de latere; fit Christo morienti ecclesia de sacramento sanguinis, qui de latere mortui defluxit."

48 Vgl. AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus* 9,10 (*CCL* 36: 96,34-36); *Enarratio in Ps. CXXXVIII* 2 (*CCL* 40: 1991,21-25); *Sermo* 218,14 (*PL* 38: 1087).

49 Vgl. AUGUSTINUS, *Sermo* 22,10 (*PL* 38: 154); *Sermo* 216,8 (*PL* 38: 1081).

Großen Wert legt Augustinus darauf, daß die Seite Christi nicht einfach durchstochen oder verletzt wurde, sondern daß der Lanzenstich die Seite Christi geöffnet habe. Die Seite sei geöffnet worden wie ein Tor. Die Seitenwunde ist deshalb die Pforte zum Leben.

Der Evangelist wählte hier bewußt seine Worte. Er sagte nämlich nicht: „er durchbohrte seine Seite" oder: „verwundete" oder bediente sich eines ähnlichen Begriffs. Er sagte vielmehr: „er öffnete", damit dort gewissermaßen die Türe aufgetan würde, woher die Sakramente der Kirche flossen, ohne die man zu dem Leben, das das wahre Leben ist, nicht eingeht.[50]

Die Öffnung der Seite geschieht zwar durch den Stich der Lanze des Longinus, aber da sie kein Durchbohren, sondern eine Öffnung ist, ist sie ein Werk Gottes, der das Tor des Lebens und die enge „Pforte zur Seligkeit aufzeigen wollte. Kommet alle, tretet alle ein; ... die Seite steht offen"; und weiter: „Was ist enger als jene Öffnung, welche einer der Soldaten, indem er die Seite des Gekreuzigten durchstieß, öffnete?"[51] An zwei Stellen nennt Augustinus den Gekreuzigten nicht tot („mortuus"), sondern „sterbend" („moriens"), um anzudeuten, daß Leben aus dem noch Lebenden erstand.[52]

Ein ebenso großes Interesse widmet Augustinus der Tatsache, daß aus der Seitenwunde Blut und Wasser herausflossen. Er ist nicht an der medizinischen Frage, ob Wasser und Blut Zeichen des eingetretenen Todes sind, interessiert. Vielmehr stellt er die Frage, was beide Flüssigkeiten symbolisieren.

Das Blut zugleich mit dem Wasser ist ein Heiltrunk, und beide sind ein Bad.[53] Eine klare Trennung, nach der das Blut die Eucharistie bezeichnet, das Wasser die Taufe,

---

[50] AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus* 120,2 (*CCL* 36: 661,6-10): „Vigilanti verbo evangelista usus est, ut non diceret: Latus eius percussit, aut vulneravit, aut quid aliud; sed aperuit; ut illic quodammmodo vitae ostium panderetur, unde sacramenta ecclesiae manaverunt, sine quibus ad vitam quae vera vita est, non intratur." Einen Hinweis darauf sieht Augustinus schon in der Anordnung des Noach, in der Arche eine Tür anzubringen (ebd.; 661,11f.): „Hoc praenuntiabat quod Noe in latere arcae ostium facere iussus est, qua intrarent animalia quae non erant diluuio peritura, quibus praefigurabatur ecclesia."

[51] AUGUSTINUS, *Sermo de tempore barbarico* 9 (*PL* 40: 706): „Venite omnes, intrate omnes; est qua intrare possitis, patet latus ... Quid angustius illo foramine, quod unus ex militibus percutiendo latus crucifixi aperuit?"

[52] AUGUSTINUS, *Sermo* 311,3 (*PL* 38: 1415): „Tibi est ostium apertum, quando est latus eius lancea perforatum. Quid inde manavit, recole; et elige, qua possis intrare. De latere Domini pendentis et morientis in ligno, posteaquam est lancea perforatum, aqua sanguisque profluxit. In uno est mundatio tua, in altero redemptio." *Enarratio in Ps. CXXVI 7* (*CCL* 40: 1862,9-125): „Cum dormiret Adam, costa illa detracta est et Eva facta est. Sic et Dominus, cum dormiret in cruce, latus eius lancea percussum est, et sacramenta profluxerunt, unde facta est ecclesia. Ecclesia enim conjunx Domini facta est de latere. Sed quomodo illa non facta est nisi de latere dormientis, sic ista non est facta nisi de latere morientis."

[53] AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus* 120,2 (*CCL* 36: 661,10-12): „Ille sanguis in remissionem fusus est peccatorum. Haec aqua salutare temperat poculum. Haec et lavacrum praestat et potum."

findet sich so bei Augustinus nicht.[54] Er beschränkt sich auf die allgemeine Aussage: „die Sakramente flossen aus seiner Seite".

Allerdings bleibt die Redeweise Augustins auch dann unklar, wenn er Taufe und Eucharistie einander annähert. Er hat dabei vermutlich die altkirchliche Praxis der Einheit von Taufe und erstmaliger Zulassung zur Eucharistie vor Augen.[55] Die Taufe ist im Verständnis der Väter vor allem Erleuchtung, *illuminatio*, die Eucharistie ein Essen des Leibes Christi. Die Einheit beider im Blick, kann Augustin deshalb auch generalisierend sagen: „Wir werden erleuchtet, weil wir den Gekreuzigten essen und trinken."[56] Das Sakrament der Eucharistie ist aber auch ein Sakrament der Hoffnung, das die Kirche vereint, wenn sie aus der Seitenwunde Christi trinkt.[57] Natürlich sind diese Redeweisen sämtlich als *figuratae* anzusehen. Deshalb unterscheidet Augustinus den Leib Christi vom Sakrament des Leibes Christi, das Blut Christi vom Sakrament des Blutes Christi.[58]

Den Gedanken, daß Sakramente und Kirche aus der Seitenwunde Christi hervorgehen, und die Parallelisierung der Seitenwunde des Gekreuzigten mit derjenigen Adams hat Augustinus wie kein anderer vor ihm entwickelt. Insofern wird man ihn als ‚Vater' dieser Vorstellungen und der ihnen entsprechenden Kreuzesdarstellungen bezeichnen können.[59] Von einer Seitenwunde auf der *rechten* Seite spricht allerdings auch Augustinus an keiner der zitierten Stellen.

In diesem Punkt kann das Bild des Gekreuzigten höchstens indirekt von Augustinischen Überlegungen beeinflußt sein: von seinem metaphorischen Verständnis des

---

[54] In der Tradition Tertullians werden Wasser und Blut bezogen auf Taufe und Martyrium. S. TERTULLIAN, *De baptismo* 9 und 16 (*CCL* 1: 284,5-25; 290;1-15). Hier ist der Ursprung der Vorstellung von der ‚Bluttaufe' zu sehen. Das von Tertullian entwickelte Bild der doppelten Taufe wird aufgegriffen von Rufin (*Comm. in Symbolum apostolorum* 23; *PL* 21: 361f.); ebenso bezieht sich Hieronymus auf dieses Bild: „... cuius latus lancea vulneratum aquis fluxit et sanguine, baptismum nobis et martyrium dedicans": *Comm. in Isaiam* 18,20-22 (*CCL* 73A: 790,1-794,36); *Ep.* 69,6 (*CSEL* 54: 691,3): „Latus Christi percutitur lancea et baptismi atque martyrii pariter sacramenta funduntur."

[55] AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus* 11,4 (*CCL* 36: 112,32-35): „Manna accipiunt fideles, iam trajecti per mare rubrum (*sc.* die Neugetauften). Quare mare rubrum? (...) Significabat mare illud rubrum baptismum Christi. Unde rubet baptismus Christi, nisi Christi sanguine consecratus?"

[56] AUGUSTINUS, *Enarratio* II *in Ps.* 33,10 (*CCL* 38: 288,9-289,14): Die Juden werden vom Gekreuzigten blind. „Sed accedamus ad eum, et illuminemur; non quomodo ad eum accesserunt Iudaei, ut tenebrarentur. Accesserunt enim ad illum, ut crucifigerent; nos ad eum accedamus, ut corpus et sanguinem eius accipiamus. Illi de crucifixo tenebrati sunt; nos manducando crucifixum et bibendo illuminamur."

[57] AUGUSTINUS, *Contra Faustum* 12,20 (*CSEL* 25: 349,7-9): „... in sacramento spei, quo in hoc tempore consociatur ecclesia, quamdiu bibitur, quod de Christi latere manauit ..."

[58] AUGUSTINUS, *Ep.* 98,9 (*CSEL* 34: 531,6-8): „... sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, sacramentum fidei fides est." *In Iohannis evangelium tractatus* 26,13 (*CCL* 38: 266,26-267,33): „O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur. Non abhorreat a compage membrorum, non sit putre membrum quod resecari mereatur, non sit distortum de quo erubescatur; sit pulchrum, sit aptum, sit sanum, haereat corpori, vivat Deo de Deo; nunc laboret in terra, ut postea regnet in caelo."

[59] Altkirchlicher Legendenbildung zufolge ist der am Fuß des Kreuzes liegende Schädel der Schädel Adams. Auch in diesem ikonographischen Element ist die Adam-Christus-Parallele bildhaft dargeboten. Durch Adam kam der Tod, durch den zweiten Adam Christus kam das Leben.

Ausdruck ‚rechts' oder der rechten Seite. Beides ist für Augustinus eine derart gefüllte Vorstellung, daß sie synonym sein kann mit ‚Glückseligkeit'.[60] Unterhalb dieser Bedeutungshöhe bezeichnet ‚rechts' immer die gute Seite.[61] Der Mensch hat die Wahl zwischen ‚rechts' und ‚links', zwischen gut und böse.[62] Dabei ist der Augustinische Gebrauch beider Begriffe sehr stark abhängig vom biblischen Sprachgebrauch.[63] Die Rede von der *dextra Patris* geht bei Augustinus fast ausnahmslos auf die christologische Interpretation von Psalm 109,1 zurück: „Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich hinlege deine Feinde als Schemel für deine Füße." Die *dextra dei* ist die *felicitas*, ist Christus selber.[64]

5. Resümee und Ausblick

Augustins Reflexionen zur Parallele zwischen der Seitenwunde Adams, aus der Eva genommen wurde, und der Seitenwunde Christi, der die Kirche entstammt, verstärken die theologische Durchdringung des Kreuzesgeschehens und ermöglichen einen neuen Zug bildhafter Ekklesiologie, der bis in die Reformationszeit hinein wirksam bleibt. Es entsteht ein Kirchenverständnis, das sich statt von einem herrschaftlichen Christusbild – Christus auf einem Suppedaneum thronend – von einem leidenden Christus herleitet und somit weniger von Herrschaft als vielmehr vom Dienst geprägt ist.

Damit ist der theologiegeschichtliche Hintergrund dieses Aspekts der Kreuzesikonographie ein wenig aufgehellt. Wie diese theologischen Aussagen von den Malern aufgenommen wurden, muß noch offen bleiben. Daß Gregor der Große,[65] Beda

---

[60] AUGUSTINUS, *Ep.* 120,14 (*CSEL* 34: 717,13-15): „In illa quippe beatitudine, quae omnem superat humanum intellectum, sola dextera est et eadem dextera eiusdem beatitudinis nomen est." Im Brief an Macedonius (*Ep.* 155,8; *CSEL* 44: 438,12-16) erörtert Augustinus das Problem der Glückseligkeit und weist darauf hin, daß diejenigen, die sich an den Gütern dieser Welt erfreuen, die rechte und die linke Hand vertauscht hätten: „Et ideo ‚dextera eorum dextera iniquitatis', quia haec praeposuerunt, quae fuerant postponenda, sicut sinistrae praeponitur dextera. Si enim habentur, non in eis beata uita ponenda est; subdita debent esse non praedita, sequentia non ducentia."

[61] Z. B. AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos* II 9,12 (*CSEL* 91: 132,20-133,28).

[62] AUGUSTINUS, *Ep.* 215,5 (*CSEL* 57: 391,17-392,3): „... si non esset liberum arbitrium, non diceretur: ‚rectos cursus fac pedibus tuis et uias tuas dirige, ne declines in dexteram neque in sinistram'." In demselben Brief notiert Augustinus wenig später (*Ep.* 215,7; *CSEL* 57: 393,12-15): „Sed respondetur nobis: cur ergo dixit: ‚ne declines in dextram neque in sinistram', cum potius dicere debuisse uideatur: tene dextram et ne declines in sinistram, si bonae sunt uiae, quae a dextris sunt?" Zum Problem der damit zusammenhängenden Willensfreiheit und der Gnadenlehre vgl. DIHLE 1966, 783-792.

[63] Vgl. FRANZ 2003, 365: „Augustin gebraucht die Begriffe dexter und sinister fast ausschließlich in Schriftzitaten und bei deren Kommentierung."

[64] Vgl. AUGUSTINUS, *Contra sermonem Arianorum* 9 (*PL* 42: 680); *Sermo* 213,5 (*PL* 38: 1062f.).

[65] Gregors Kommentar ist unvollendet und behandelt die Tempelvision nicht. Insofern kommt er nur für die Rezeption der übrigen Einzelexegesen in Frage.

Venerabilis[66] und Isidor von Sevilla[67] in diesem Rezeptionprozeß eine wichtige Rolle spielten, darf als sicher angenommen werden. Allerdings müssen die konkreten Rezeptionswege noch exakt geklärt werden. Denn die Rezeption Augustins im frühen Mittelalter ist weitgehend noch ungeklärt. Diese Teilgeschichte des Augustinismus wäre noch zu schreiben.

Die Frage nach Hintergründen der kirchlichen und kunstgeschichtlichen Tradition, die Seitenwunde Christi *rechts* zu lokalisieren, ließ sich im Rückblick auf Augustinus und die früheren lateinischen Väter nicht klar beantworten. Weiterführend erscheint hier der Blick auf einige – ganz eindeutig von Augustinus beeinflußte – Aussagen des Beda Venerabilis über die Herkunft der Sakramente und der Kirche aus der Seitenwunde des Gekreuzigten. Beda spricht ausdrücklich von der *rechten* Seite und sieht die Seitenwunde präfiguriert in der rechten Seite des Tempels.[68]

---

66 Vgl. etwa BEDA VENERABILIS, *In principium Genesis* I 2,3 (*CCL* 118A: 38,1188-1190): „... de latere eius in cruce dormientis exiuit sanguis et aqua, de quibus sacramentis nascitur ac nutritur ecclesia ...". Weitere Texte in Anm. 68.

67 Vgl. ISIDOR VON SEVILLA, *Allegoriae* 4 (*PL* 82: 99A): „Eva designat Ecclesiam factam per mysterium lavacri, quae de latere in cruce morientis Christi fluxit, sicut Eva de costa hominis dormientis."

68 Vgl. BEDA VENERABILIS, *In principium Genesis* II 6 (*CCL* 118A: 109,1301-1309): „Quia ergo Dominus, cum ait iudeis, ‚Soluite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud', dicebat hoc de templo corporis sui, ostium in latere dextro templi huius, nonne manifeste claret quia ipsum est hoc quod in latere illius dextro expleta passione apertum est, ut supra diximus, per cuius apertionem nos de praesenti sanctae ecclesiae uita ad aeternam requiem animarum in uita futura transeamus, in exemplum eorum qui ingressi latus dextrum templi ‚per cochleam ad medium cenaculum' penetrabant?"; *In Regum librum XXX quaestiones* 12 (*CCL* 119: 304,21-26): „Erat autem ostium lateris medii in parte domus dextrae de quo occulte ab inferioribus in medium caenaculum et a medio ascenderetur in tertium quia passo in cruce domino ‚unus militum lancea latus eius' dextrum ‚aperuit et continuo exiuit sanguis et aqua' qui est sanguis redemptionis quae est aqua nostrae ablutionis ..."; *De templo* I (*CCL* 119A: 165,745-166,769): „Quidam hunc locum (*sc.* 3 Reg 6,8) male intellegentes putant ostium templi a meridie fuisse non attendentes quia, si hoc significare uoluisset scriptura, non ita diceret, ostium lateris medii in parte erat domus dextrae, sed ita potius simpliciter, et habebat domus ostium ad meridiem. Nunc autem longe aliud significat. (...) Qui nimirum locus proprie ad corpus dominicum quod de uirgine sumpsit respicit. Ostium namque lateris medii in parte erat domus dextrae quia defuncto in cruce domino unus militum lancea latus eius aperuit. Et bene in parte domus dextrae quia dextrum eius latus a milite apertum sancta credit ecclesia. Vbi et apto uerbo usus euangelista ut non diceret, percussit latus eius aut uulnerauit, sed aperuit uidelicet quasi ostium lateris medii per quod nobis iter ad caelestia panderetur. Denique ita subiunxit, et continuo exiuit sanguis et aqua, aqua scilicet qua abluimur in baptismo et sanguis quo consecramur in calice sancto." Zum Einfluß des Augustinus auf diese Aussagen vgl. z. B. oben Anm. 50 und 53.

Bibliographie

Quellen

AMBROSIUS, *De fide*
Sancti Ambrosii de fide libri V (ad Gratianum Augustum), recensuit O. FALLER: *Sancti Ambrosii opera* VIII [= *CSEL* 78], Wien 1962, 3-307.

AUGUSTINUS, *Contra Faustum*
Aurelii Augustini contra Faustum, recensuit J. ZYCHA [= *CSEL* 25], Wien 1891.

AUGUSTINUS, *Contra sermonem Arianorum*
S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi contra sermonem Arianorum, in: *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia* VIII [= *PL* 42], Paris 1841, 683-708.

AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*
Sancti Aurelii Augustini de doctrina christiana libri IV, cura et studio I. MARTIN, in: *Sancti Aurelii Augustini opera* IV/1 [= *CCL* 32], Turnhout 1962, 1-167.

AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos*
Sancti Aurelii Augustini de Genesi contra Manichaeos, edidit D. WEBER [= *CSEL* 91], Wien 1998.

AUGUSTINUS, *De trinitate*
Sancti Aurelii Augustini de trinitate libri XV, cura et studio W.J. MOUNTAIN auxiliante F. GLORIE [= *CCL* 50; 50A], Turnhout 1968.

AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*
Sancti Augustini Enarrationes in Psalmos, post Maurinos textum edendum curaverunt D.E. DEKKERS et I. FRAIPONT [= *CCL* 38-40], Turnhout 1956.

AUGUSTINUS, *Epistula 138*
Sancti Aurelii Augustini Epistulae, recensuit A. GOLDBACHER [= *CSEL* 44], Wien 1904, 126-148.

AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus*
Sancti Aurelii Augustini in Iohannis evangelium tractatus CXXIV, post Maurinos textum edendum curavit R. WILLEMS, editio altera [= *CCL* 36], Turnhout 1990.

AUGUSTINUS, *Sermones*
S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Sermones, in: *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia* V/1-3, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 38-40], Paris 1845-1849.

BEDA VENERABILIS, *De templo*
Bedae Uenerabilis de templo libri II, cura et studio D. HURST, in: *Bedae Venerabilis opera* II/2A [= *CCL* 119A], Turnhout 1969, 143-234.

BEDA VENERABILIS, *In principium Genesis*
Bedae Uenerabilis Libri quatuor in principium Genesis usque ad natuitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum (siue Hexaemeron), cura et studio C.W. JONES [= *CCL* 118A], Turnhout 1967.

BEDA VENERABILIS, *In Regum librum XXX quaestiones*
Bedae Uenerabilis In Regum librum XXX quaestiones, cura et studio D. HURST, in: *Bedae Venerabilis Opera* II/2 [= *CCL* 119], Turnhout 1962, 293-322.

GREGOR DER GROSSE, *Homiliae in Ezechielem*
Sancti Gregorii Magni Homiliae in Hiezechihelem, cura et studio M. ADRIAEN [= *CCL* 142], Turnhout 1971.
GREGOR DER GROSSE, *Homilien zu Ezechiel*. Erstmals ins Deutsche übertragen und eingeleitet von G. BÜRKE, Einsiedeln 1983.

HIERONYMUS, *In Esaiam*
S. Hieronymi presbyteri commentariorum in Esaiam libri I-XVIII, cura et studio M. ADRIAEN [= *CCL* 73; 73A], Turnhout 1963.

HIERONYMUS, *In Ezechielem*
S. Hieronymi presbyteri commentariorum in Hiezechielem libri XIV, cura et studio F. GLORIE [= *CCL* 75], Turnhout 1964.

HIERONYMUS, *Tractatuum in psalmos series altera*
S. Hieronymi tractatuum in psalmos series altera, edidit G. MORIN, in: *S. Hieronymi presbyteri opera* II [= *CCL* 78], Turnhout 1958, 355-446.

ISIDOR VON SEVILLA, *Allegoriae*
Sancti Isidori Hispalensis episcopi allegoriae quaedam sacrae scripturae, in: *Sancti Isidori Hispalensis eposcopi opera omnia* V-VII, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 83], Paris 1850, 97-130A.

JUSTIN, *Dialogus*
IUSTINUS MARTYR, *Dialogus*, hg. von E.J. GOODSPEED, in: DERS., *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914 (Nachdruck 1984), 90-265.

PAULUS DIACONUS, *Vita S. Gregorii Magni*
Sancti Gregorii Magni vita auctore Paulo Diacono monacho Cassinensi, in: *Sancti Gregorii Papae cognomento Magni opera omnia* I, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 75], Paris 1849, 41-60.

Physiologus
Physiologus, ed. F. SBORDONE, Roma 1936 (Nachdruck Hildesheim 1991).

TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*
TERTULLIEN, *Contre Marcion*. 3 Tomes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index des livres I-III par R. BRAUN [= *SC* 365; 368; 399], Paris 1990 / 1991 / 1994.

TERTULLIAN, *Adversus Praxean*
Tertulliani Adversus Praxean, ad fidem editionum AE. KROYMANN et E. EVANS, in: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera* II [= *CCL* 2], Turnhout 1954, 1159-1205.
TERTULLIAN, *Adversus Praxean. Gegen Praxeas.* Im Anhang: HIPPOLYT, *Contra Noetum. Gegen Noët*, übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN [= *FC* 34], Freiburg 2001, 96-255.

TERTULLIAN, *De baptismo*
Tertulliani de baptismo, cura et studio J.G.PH. BORLEFFS, in: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera* I [= *CCL* 1], Turnhout 1954, 277-295.

TERTULLIAN, *De resurrectione mortuorum*
Tertulliani de resurrectione mortuorum, cura et studio J.G.PH.BORLEFFS, in: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera* II [= *CCL* 2], Turnhout 1954, 920-1012.

Studien

ANGENENDT 1984
A. ANGENENDT, Sühne durch Blut, in: *FMSt* 18 (1984), 437-467.

BURDACH 1938
K. BURDACH, *Der Gral. Forschungen über seinen Ursprung und seinen Zusammenhang mit der Longinuslegende* [= *Forschungen zur Kirchen-und Geistesgeschichte* 14], Stuttgart 1938 (Nachdruck Darmstadt 1974).

DASSMANN 1988
E. DASSMANN, Hesekiel, in: *RAC* 14 (1988), 1132-1191.

DIHLE 1966
A. DIHLE, Ethik, in: *RAC* 6 (1966), 783-791.

FRANZ 2003
A. FRANZ, Dexter – Sinister, in: *AL* 2 (2003), 365-367.

FRITSCH 1964
V. FRITSCH, *Rechts und links in Wissenschaft und Leben*, Stuttgart 1964.

GEERLINGS 1990
W. GEERLINGS, Die Belehrung eines Heiden. Augustins Brief über Christus an Volusianus, in: *Augustiniana* 40 (1990), 451-468.

VON HARNACK 1910
A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, Tübingen [4]1910 (Nachdruck Darmstadt 1964).

HAUSSHERR 1963
R. HAUSSHERR, *Der tote Christus am Kreuz. Zur Ikonographie des Gerokreuzes*, Diss. Bonn 1963.

HOFMANN
F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung*, Münster 1933.

KESSLER 1995
S.CH. KESSLER, *Gregor der Große als Exeget. Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien* [= *Innsbrucker theologische Studien* 43], Innsbruck 1995.

KUHN 1982
H.-W. KUHN, Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums, in: *ANRW* II 25/1, Berlin 1982, 648-793.

LAMIRANDE
E. LAMIRANDE, *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de s. Augustin. Essai bibliographique*, Paris 1962.

LUCCHESI PALLI
E. LUCCHESI PALLI, Kreuzigung Christi, in: *LCI* 2 (1970), 606-642.

NEUSS 1912
W. NEUSS, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts mit besonderer Berücksichtigung der Gemälde in der Kirche zu Schwarzrheindorf*, Münster 1912.

NUSSBAUM 1962
O. NUSSBAUM, Die Bewertung von Rechts und Links in der römischen Liturgie, in: *JAC* 5 (1962), 158-171 (Wiederabdruck in: DERS., *Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen*, Paderborn 1996, 275-292).

OHLY 1985
F. OHLY, *Gesetz und Evangelium. Zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach. Zum Blutstrahl der Gnade in der Kunst* [= *Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster NF* 1], Münster 1985.

RÖHRICH 1995
L. RÖHRICH, Links, in: *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten* 3 (1995), 968.

SCHILLER 1968
G. SCHILLER, *Ikonographie der christlichen Kunst* II: *Die Passion Christi*, Gütersloh 1968.

VOLBACH / HIRMER 1958
W.F. VOLBACH / M. HIRMER, *Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom*, München 1958.

WESTFEHLING 1982
U. WESTFEHLING, *Die Messe Gregors des Großen*, Köln 1982.

Johannes Cassian – Vater der Kirche und Vermittler der Väter

Karl Suso Frank OFM

1. Einführung

Was die geistlichen Väter betrifft, so werden sie sicherlich nicht deshalb ‚Väter' genannt, weil sie vielen vorstehen. Anderenfalls könnte man ja auch die Tribunen ‚Väter' nennen. Väter sind vielmehr jene, die die Gabe des Geistes besitzen und viele für die Tugend und die Erkenntnis Gottes zeugen.[1]

Mit dieser Väterdefinition des Evagrius Ponticus darf auch Johannes Cassian (360/370 bis ca. 435)[2] zu den Vätern gezählt werden. Sein literarisches Schaffen – die asketisch-monastischen Schriften und sein polemisch-dogmatisches Werk gegen Nestorius – wollten durchaus Tugend und Erkenntnis Gottes zeugen. Um dieses Ziel zu erreichen, hat er sich selbst unter die Väter gestellt, sich ihre geistliche Erfahrung zu eigen gemacht und nichts anderes als ihr Wort vermittelt:

Denn was ich geschrieben habe, hat er mich gelehrt, deshalb sollt ihr es nicht als mein Eigentum, sondern als seines ansehen. Und weil der Bach aus der Quelle kommt, muß alles, was dem Schüler zugeschrieben werden mag, auf die Ehre des Lehrers zurückgeführt werden.[3]

Was Cassian hier im Blick auf Johannes Chrysostomus sagt, darf als Leitmotiv seines ganzen Schaffens gelten. Die betonte Identifizierung mit der Erfahrung und der Lehre der Väter bestimmt sein Werk – mindestens formal. Denn Johannes Cassian bietet in schöpferischer Rezeption eine eigenständige und eigenwillige Synthese der Tradition.[4] Ihm ging es keineswegs um historisch genaue Berichterstattung, sondern um gezielte Unterweisung des südgallischen Mönchtums, das sich im frühen 5. Jahrhundert seine eigene Form suchte und in Johannes Cassian seinen kundigen und engagierten Lehrer fand. Seine Lehrautorität begründete er mit seinem eigenen asketisch-monastischen Leben in einem Kloster in Bethlehem und in ägyptischen Anachoretensiedlungen – „das Ganze des Mönchslebens besteht allein in der Erfahrung und im Vollzug"[5] – und mit der Unterweisung durch große Mönchsväter. Seine südgalli-

---

[1] Evagrius Ponticus, *Ep.* 52,7 (syrischer Text: Frankenberg 600,181aα; Übersetzung: Bunge 267).

[2] Zur Biographie (bis heute nicht einhellig rekonstruiert) Frank 1995 und Stewart 1998; hier alle weitere Literatur zu Johannes Cassian.

[3] Johannes Cassian, *De incarnatione* XXI 6 (*CSEL* 17: 390f.).

[4] Zu den literarischen Quellen Cassians zuletzt Stewart 1998, 35-37.

[5] Johannes Cassian, *De institutis, praef.* 5 (*SC* 109: 26,58f.): „Totum namque in sola experientia usuque consistit." – Vgl. Gennadius, *De viris illustribus* 62 (*TU* 14/1: 82): „Scripsit experientia magistrante."

schen Adressaten läßt er wissen, daß es für sie als Orientierung nur das Vorbild des Ostens geben könne. Den Mönchen des Ostens kommt der Vorzug des höheren Alters und der langen bewährten und erprobten Praxis zu. Dort trifft man nämlich auf die „älteste Ordnung der Väter"; dort hält man sich an die „ältesten Einrichtungen der Väter".[6] Was dort im Anfang grundgelegt wurde, hat bis heute „durch Nachfolgen und Überlieferungen der Alten"[7] sicheren Bestand. Die Norm des Ostens wird als Leitstern und Zuchtrute über den Anfängen in Gallien aufgerichtet!

2. Der apostolische Ursprung des Mönchtums

Johannes Cassian gründete die Verbindlichkeit des östlichen Mönchtums auf dessen Alter (*antiquitas*) und sein treues Festhalten an den Anfängen durch Nachfolge und Überlieferung (*successio* und *traditio*). Dabei konnte er sich auf gut hundert Jahre Mönchsgeschichte berufen. Die wirklichen Anfänge des Mönchtums führt er freilich viel weiter zurück: In der Zeit der Apostelpredigt nahm das Mönchsleben seinen Anfang![8]

2.1 Mit Nachdruck stellt Cassian seine These vom apostolischen Ursprung des Mönchtums auf und begründet sie in doppelter Weise.[9] Da ist einmal die ‚alexandrinische Version' in *De institutis* II 5.[10] Sie macht aus den ersten eifrigen Christen Alexandriens die ersten Mönche. Der Evangelist Markus, der erste Bischof Alexandriens, habe ihnen Apostelgeschichte 4,32.34b-35 als Lebensnorm gegeben; in ihrem Streben nach Vollkommenheit hätten sie diese Norm überboten, indem sie sich zu einem asketisch-kontemplativen Leben mit Lesung, Gebet und Handarbeit in abgelegene Gegenden zurückgezogen hätten. Cassian beruft sich dabei auf die Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea, der seinerseits in seinem Bericht über die Anfänge der Kirche von Alexandrien auf Philons Schrift *Über das beschauliche Leben oder die Therapeuten* zurückgegriffen hat.[11] Eusebius hat aus Philons Kontemplativen und Entsagenden die ersten Christen von Alexandrien gemacht. Er hat in den Philontext auch schon Apostelgeschichte 2,45 und 4,34-35 eingefügt und die Frommen Philons als „unsere

[6] JOHANNES CASSIAN, *De institutis* II 2,2 (*SC* 109: 60,19f. und 22f.): „antiquissima patrum constitutio" – „antiquissimorum patrum vetustissimae institutiones".

[7] JOHANNES CASSIAN, *De institutis* II 3,1 (*SC* 109: 60,3f.): „per successiones et traditiones maiorum usque in hodiernum diem ... permanent." – Zur Bindung an das östliche Mönchtum vgl. GROTE 2001.

[8] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XVIII 5,1 (*CSEL* 13: 509,19f.): „Itaque coenobiotarum disciplina a tempore praedicationis sumpsit exordium."

[9] Vgl. DE VOGÜÉ 1961, 213-240. De Vogüé spricht von einem ‚Mythos' und nennt die beiden Fassungen „version alexandrine" und „version hiérosolymitaine".

[10] JOHANNES CASSIAN, *De institutis* II 5,1-3 (*SC* 109: 64-66).

[11] Vgl. EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* II 16f. (*GCS* 9/1= Eusebius II/1: 140-152).

Asketen" bezeichnet.[12] Auf dieser Schiene ging Cassian weiter. Mit dem stark gekürzten und auch modifizierten Philon-Eusebius-Text hatte er seinen Beweis für den apostolischen Ursprung des Mönchtums gewonnen. Jene ersten Christen von Alexandrien waren nicht nur Vorläufer der Mönche, sie waren wirklich die ersten Mönche in Ägypten, und das gegenwärtige Mönchtum steht bruchlos in ihrer Nachfolge und Tradition.

2.2 Im zweiten Beweisgang, der sogenannten ‚Jerusalemer Version', verlegt Johannes Cassian die Anfänge des Mönchtums in die Jerusalemer Urgemeinde.[13] Das Gründungsdokument setzt er aus Apostelgeschichte 4,32; 2,45 und 4,34-35 zusammen.[14] Was von der Jerusalemer Urgemeinde hier gesagt wird, gilt nach Cassian für die ganze Kirche. In eigenwilliger Exegese interpretiert er die Entscheidung des sogenannten Apostelkonzils (Apg 15,6-29) als Dokument des Abfalls. Was dort den aus dem Heidentum gekommenen „schwachen Gläubigen" zugestanden wurde, wurde schnell von weiten Kreisen in der Kirche -- bis hinauf zu ihren Führern – beansprucht und führte im Verzicht auf die ursprüngliche Strenge zur Verderbnis der Kirche.[15] Cassian hat in den geringen Auflagen des Apostelkonzils (Apg 15,28-29) den Verrat am Evangelium gesehen. „Keine weiteren Lasten" (*nihil amplius*) seien den schwachen Christen auferlegt worden. Mehr (*amplius*) aber wäre gerade der Kern des Evangeliums gewesen: die Lebens- und Gütergemeinschaft. Auf diesen Verzicht läßt er die „vom apostolischen Eifer (*apostolicus fervor*) noch erfüllten und der ursprünglichen Vollkommenheit (*pristina perfectio*) verbundenen Christen" reagieren: Sie trennen sich von den übrigen Christen und suchen einsame Gegenden auf, um dort für sich so zu leben, wie es die Apostel einst für die ganze Kirche (*universum corpus ecclesiae*) festgesetzt hatten, also nach dem Evangelium.[16] Mit ihrem Rückzug in die Einsamkeit, ihrem gemeinsamen Leben ohne persönlichen Besitz und in Ehelosigkeit, die Cassian jetzt hinzufügt, sind die konstitutiven Elemente des Mönchslebens benannt, genauer: des geordneten gemeinsamen Klosterlebens. Die Zönobiten sind für Cassian die älteste Art des Mönchslebens, nicht nur der Zeit, sondern auch der Gnade nach. Dieses

---

[12] Vgl. EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* II 17,2 (*GCS* 9/1 = Eusebius II/1: 142,6) (παρ' ἡμῖν ἀσκητῶν) – 17,6 (*GCS* 9/1 = Eusebius II/1: 144). Im Zitat Apg 4,34 fällt auf, daß Eusebius den ganzen Vers anführt, während Johannes Cassian 34a ausläßt.

[13] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XVIII 5 (*CSEL* 13: 509-511). Thema der 18. *Conlatio* sind die drei *Genera monachorum*, die von Hieronymus, *Ep.* 22,34 (*CSEL* 54: 196f.) bekannt gemacht wurden. Mit Hieronymus nennt Cassian die Zönobiten die erste Art (*primum genus*) und schreibt ihnen den apostolischen Ursprung zu.

[14] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XVIII 5,1 (*CSEL* 13: 509,22-510,5). Die Hinzunahme von Apg 2,45 auch bei EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* II 17,6 (*GCS* 9/1 = Eusebius II/1: 144). Hier zitiert Cassian den ganzen Vers Apostelgeschichte 4,34.

[15] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XVIII 5,2f. (*CSEL* 13: 510).

[16] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XVIII 5,3 (*CSEL* 13: 510f.). Der Rückzug ist ähnlich beschrieben wie in JOHANNES CASSIAN, *De institutis* II 5,2 (*SC* 109: 64-66), jedoch ohne Rekurs auf Philo-Eusebius, dafür entschieden stärker ekklesiologisch bestimmt.

antiquissimum genus monachorum habe sich in abgelegenen Klöstern unverletzt durch so viele Jahre – *per annos plurimos* – erhalten. Wo und wie diese Klöster in ihrer ‚splendid isolation' überdauert haben, sagt Johannes Cassian nicht. Wie in *De institutis* II 5 überspringt er diese Zeit. Um die historischen Anfänge des Zönobitentums braucht er sich nicht zu kümmern.[17] In seiner Argumentation hat alles mit der Apostelpredigt begonnen und ist somit von selbst mit der Autorität des Apostolischen ausgestattet.

3. Die Normativität der Väter

Johannes Cassian gibt sich fest davon überzeugt, daß die apostolischen Ursprünge im östlichen Mönchtum erhalten und bis heute treu bewahrt geblieben sind. Als Tradenten und Garanten benennt er die Väter oder die Alten. Ihre Praxis und Theorie stehen fest in der Überlieferung, abgesichert durch Nachfolge.

3.1 In *De institutis* II 5 führt er am Beispiel der verbindlichen Gebetsordnung den Übergang von der Grundlegung zur Nachfolge vor.[18] In jener Erstzeit waren die ehrwürdigen Väter (*venerabiles patres*) besorgt, das Erbgut der Frömmigkeit und des Friedens (*hereditas pietatis et pacis*) zu bewahren, jede Spaltung und Verschiedenheit (*dissonantia vel varietas*) fernzuhalten und gerade im Gebet die ganze Brüderschaft (*universum fraternitatis corpus*) unter der Regel der Gottesverehrung (*religionis regula*) vereinigt zu sehen. Das sollte in gemeinsamer Beratung festgelegt werden. Doch beim gemeinsamen Gebet erfuhren sie die Lösung: Ein Engel belehrte sie über die angemessene Zahl der Gebete. Der ehrwürdige Senat der Väter (*venerabilis patrum senatus*) erkannte darin die allgemeine Regel, von Gott selbst festgelegt (*constitutus*), und bestimmte (*decrevit*) sie als Norm.

Eine feste Zahl von Gebeten für die gemeinsame Gebetszeit konnte Johannes Cassian in der apostolischen Lebensnorm nicht finden. Er kannte sie jedoch aus ägyptisch-pachomianischer Ordnung, was er allerdings verschweigt.[19] Eine gegenwärtige Praxis wird in die Anfangszeit zurückprojiziert und mit der Autorität der heiligen Väter legitimiert. Seine erbauliche Erzählung hat Cassian mit einschlägigem Vokabular besetzt, das der Rechtssprache und der kirchlichen Traditionsbegründung entlehnt ist.

3.2 Diese Argumentationsstruktur bestimmt die Ausführungen der ersten vier Bücher von *De institutis*, in denen die Ordnung für das gemeinsame Leben im Kloster festgelegt wird. Mit rechtserheblichen Termini spricht er von *instituta*, auch *regula* (*regula monasteriorum, regula seniorum*). Wenn er auf den ersten Blick nur erzählen wollte,

---

[17] Cassian nennt nie den Ägypter Pachomius, der als Schöpfer des Zönobitentums damals bekannt war und dessen Leben und Werk auch Cassian kannte.

[18] Vgl. Johannes Cassian, *De institutis* II 5,3-5 (*SC* 109: 66-68).

[19] Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 32,1-7 (*ViteSS* 2: 150-156). Vgl. Veilleux 1968, 324-339.

so ist sein Schreiben doch immer normatives Erzählen.[20] Die Normativität ist mit dem Alter (*antiquitas*) gegeben. Hinter der Praxis werden von Cassian „alte Bestimmungen der Väter" (*antiqua sanctorum patrum decreta*) entdeckt,[21] „eine älteste Anordnung der Väter" (*antiquissima patrum constitutio*), „das, was von alters her festgesetzt ist" (*antiquitus constitutus est*)[22] oder einfach „ein alter Rechtssatz der Väter" (*antiquitus sententia patrum*)[23]. Zum Alter setzt er die treue Beobachtung und Bewahrung bis heute, was durch die Nachfolgen und Überlieferungen (*successiones et traditiones*) garantiert wird.[24] Die einheitliche Lehre der Väter wird illustriert durch Beispiele außerordentlicher Taten der Alten (*gesta seniorum*), wobei aus der „unzähligen Menge der Väter" (*innumera patrum multitudine*) nur einige ausgewählt werden können.[25] Wort und Tat stimmen bei den Vätern überein; in beiden halten sie die apostolische Überlieferung lebendig. Damit schafft Cassian den vertikalen Konsens. Gleichzeitig wird der horizontale Konsens festgestellt: katholisch, einhellig und universal.[26] In diesen Konsens soll auch die neue Pflanzung des südgallischen Mönchtums einbezogen werden. Argumentation und Vokabular erinnern an gesamtkirchlichen Gebrauch. Der kirchliche Traditionsbeweis hat die Normgrößen der Apostolizität, der treuen Überlieferung und der Universalität entwickelt. Davon ließ sich auch der monastische Lehrer bestimmen. Was diesen Normen widerspricht, wird deshalb von ihm entschieden abgelehnt: Es ist schädlich (*noxius*), schlimme Anmaßung (*praesumptio*) und muß abgeschnitten (*resecare*) werden.[27]

Im zweiten Teil von *De institutis* spricht Cassian über die acht Hauptlaster und ihre Heilmittel. Die Berufung auf die Väterautorität ist dabei weniger aufdringlich. Im Vergleich zu den ersten vier Büchern fällt eine stärkere Berufung auf Schrifttexte auf. Dennoch verliert Cassian seine Bindung an die Väter nicht aus den Augen. Der generelle Verweis auf „die Überlieferungen der Alten" (*traditiones seniorum*),[28] auf die Überlieferungen und Bestimmungen (*statuta*) der Ägypter[29] oder einfach auf die „erprobte Lehre der Väter" und ihr vorbildliches Leben fehlt auch hier nicht.[30] Die Überlieferung der Alten / der Väter wird immer wieder als Argument eingesetzt, sei es als kollektive Größe oder als Einzelpersönlichkeit: Abbas Paulus, der bewährteste der

---

[20] Cassian darf deshalb nicht als historisch genauer Berichterstatter angesehen werden. Sein Erzählen steht immer unter dem Gebot der Brauchbarkeit für seine Adressaten, ist deshalb selektiv und tendenziös.

[21] JOHANNES CASSIAN, *De institutis* I 2,3 (*SC* 109: 40,32f.).

[22] JOHANNES CASSIAN, *De institutis* II 2 (*SC* 109: 60,19f.); vgl. auch *De institutis* II 4 (*SC* 109: 64,6).

[23] JOHANNES CASSIAN, *De institutis* XI 18 (*SC* 109: 444,1f.).

[24] JOHANNES CASSIAN, *De institutis* II 2,3 (*SC* 109: 60,3).

[25] JOHANNES CASSIAN, *De institutis* IV 23 (*SC* 109: 152,5.10f.); die *Exempla* in den Kapiteln 23-31.

[26] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *De institutis* I 2,2f. (*SC* 109: 40); II 5,3 (*SC* 109: 66); II 6 (*SC* 109: 68).

[27] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *De institutis* I 2,2f. (*SC* 109: 40,14-42,38).

[28] JOHANNES CASSIAN, *De institutis* V 2,1 (*SC* 109: 190,2).

[29] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *De institutis* V 3 (*SC* 109: 192,4).

[30] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *De institutis* XII 13 (*SC* 109: 466); XI 18 (*SC* 109: 444); XII 15,1 (*SC* 109: 470): Die Väter sind die Lehrer und Führer.

Väter (*probatissimus patrum*),[31] Abbas Moses, der größte der Heiligen.[32] Gleich welches Laster er aufdeckt und welches Heilmittel er empfiehlt, es geschieht im Einklang mit der „heiligen Lehre der alten Väter" und gipfelt schließlich in der lapidaren Feststellung: „Das ist der lautere Glaube der ältesten Väter, der bei ihren Nachkommen bis heute unversehrt fortdauert."[33]

3.3 Die *Conlationes Patrum*

3.3.1 In seinem zweiten Werk, von 426 bis 429 in drei Folgen veröffentlicht, wollte Cassian vom ‚äußeren Menschen' zum ‚inneren' fortschreiten, also asketisch-monastische Theologie mit hohem Anspruch bieten. Die enge Bindung an die Väter zeigt sich schon im Titel: *Conlationes Patrum*. Das ungewöhnliche *Conlatio* / *Collatio* hat die Grundbedeutung von ‚sammeln', ‚zusammentragen', auch ‚vergleichen'. Cassian folgte dabei Rufinus von Aquileja, der in seiner Erklärung des Glaubensbekenntnisses die *conlatio* mit dem *symbolum* gleichsetzt,[34] „denn von den Aposteln des Herrn wurde der Glaube des ganzen katholischen Gesetzes zu einer Einheit zusammengefaßt."[35] Das „in unum collata" traf genau Cassians Intention. Die gesamte Lehre der monastischen Väter sollte in seinem Werk zusammengefaßt werden.

Johannes Cassian läßt in jeder *Conlatio* einen Vater als Redner auftreten. Die langen Reden dürfen nicht als Wiedergabe von Redeprotokollen mißverstanden werden. Sie sind Cassians eigene Schöpfung, die er mit dem Stilmittel der fiktiven Mündlichkeit zum Väterwort verwandelt. Er hat seine 24 Väterreden auf 15 Väter verteilt; fünf Väter tragen zwei Reden vor und zwei Väter je drei. Eine biblische Begründung für die Zahl 24 ist ihm erst in der 24. *Conlatio* eingefallen. In „geheimnisvoller Übereinstimmung" verbindet er sie mit den 24 Alten in Offenbarung 4,4.[36] Die zahlenmäßige Unstimmigkeit – 24 Reden und 15 Alte (*seniores*) als Redner – drängt zur Einsicht, daß die Väter nicht als Individuen vorgestellt werden, sondern als kollektive Größe und Norm aufgenommen werden sollen.

Die 15 namentlich genannten Väter lassen sich geographisch ungefähr in die ägyptische Mönchslandschaft einordnen. Die meisten Namen lassen sich auch in der frühen ägyptischen Mönchsliteratur aufspüren. Aber das alles reicht nicht zu genauen prosopographischen Auskünften. Diese Beobachtung führt erneut zum Ergebnis: Johannes Cassian ging es nicht um die einzelne Persönlichkeit, sondern um die Lehre der Väter, die aus gelebter Erfahrung hervorging und in die große Einheit eines verbindli-

---

31 Vgl. JOHANNES CASSIAN, *De institutis* X 24 (*SC* 109: 422,1).
32 Vgl. JOHANNES CASSIAN, *De institutis* X 25 (*SC* 109: 424,2).
33 JOHANNES CASSIAN, *De institutis* XII 19 (*SC* 109: 478,1-3). Cassian trägt hier zum ersten Mal (lange vor *Conlatio* XIII) seine ‚Gnadenlehre' vor und verteidigt sie als der Tradition entsprechend.
34 Vgl. RUFIN, *Expositio Symboli* 2 (*CCL* 20: 134f.).
35 JOHANNES CASSIAN, *De incarnatione* VI 3 (*CSEL* 17: 328,7-9).
36 JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XXIV 1,1 (*CSEL* 13: 674).

chen *consensus patrum* eingehen mußte. Nach Columba Stewart gebraucht Cassian die ägyptischen Mönchsväter der *Conlationes* und deren literarische Struktur als monastische Allegorie, um seine Leser zur wahren Lehre und zum überlieferten Mönchsleben zu führen.[37]

3.3.2 In der Vorrede zur ersten Folge der *Conlationes* unterstreicht Cassian sein Vorhaben: Er will die Lehren jener großen Männer, die er sehen und deren Schüler und Gefährte er sein durfte, so heilig und vollständig darlegen, wie er sie empfangen hat. Er will zum Sprachrohr der Väter werden und „sie in ihren Unterweisungen gleichsam inkarniert und sogar in lateinischer Sprache redend" vorstellen.[38] In den beiden anderen Vorreden – zu *Conlatio* XI und XVIII – variiert Cassian dieses Prinzip seiner Väterbindung. Eucherius, einen der Adressaten der zweiten Folge, läßt er wissen, er könne schadlos auf eine geplante Reise nach Ägypten verzichten, denn was er dort sehen und erleben könnte, will Cassian in seinen Büchern bieten, die den „körperlichen Anblick" (*corporalis aspectus*) der Väter durchaus ersetzen können.[39] Zu Beginn des letzten Teils drückt er die Hoffnung aus, daß die Angesprochenen, die sich im asketischen Leben bereits bewährt haben, jetzt die Gebote und Unterweisungen der Alten (*praecepta seniorum atque instituta*) leichter zu erfüllen vermögen.[40] Dazu verspricht er ihnen, mit seinen Büchern würden die Redner selbst in ihre Zellen aufgenommen; durch Fragen und Antworten könnten sie sich dann täglich mit ihnen in das Gespräch einlassen.[41]

Johannes Cassian überspringt räumliche und zeitliche Distanz. In seinen Büchern vermittelt er den südgallischen Mönchen die unmittelbare Präsenz der Väter. Mit dieser Vergegenwärtigung der Väter kommt den Adressaten „die alte Überlieferung und die lange Erfahrung" (*antiqua traditio et longa experientia*) der Ägypter zu Hilfe.[42] Sie bleiben so im monastischen Neuland Südgalliens vor gefährlicher, eigener Erfindung bewahrt. Die „Sonne der Gerechtigkeit" (Mal 3,30) beginnt über Gallien zu strahlen, um die „gallische Kälte" zu erwärmen.[43]

Von diesen Leitgedanken sind Cassians Väterreden bestimmt. Nicht von ungefähr erinnert er in der *Conlatio* XVIII wieder an den apostolischen Ursprung des Mönchslebens. Alle Väter, die er zu Wort kommen läßt, sind in diesem Ursprung verankert. Mit Geschick fügt er in die Reden gegenwärtiger Väter Reden der älteren Väter ein, um so die lebendige Tradition und die bleibende Bindung an die Alten zu unterstrei-

---

[37] Vgl. STEWART 1998, 28.

[38] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* I *praef.* 6 (*CSEL* 13: 4,28f.): „... quodammodo suis institutis incorporatos et ... latino disputantes eloquio ..."

[39] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XI *praef.* 1 (*CSEL* 13: 311).

[40] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XVIII *praef.* 3 (*CSEL* 13: 504).

[41] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XVIII *praef.* 1-3 (*CSEL* 13: 503f., speziell 504,3f.): „... in cellulas suas ... recipientes ..."

[42] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XVIII *praef.* 3 (*CSEL* 13: 504,11).

[43] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XI *praef.* 1 (*CSEL* 13: 311,12-14).

chen. Mit „neuen Beispielen und den Bestimmungen der Alten"[44] will Cassian auch die jetzigen Mönche auf die Bindung an die Väter verpflichten. Das wird mit biblischen Beispielen untermauert: Samuel wurde nicht unmittelbar von Gott belehrt, sondern durch Eli (1 Sam 3).[45] Der Apostel Paulus wurde nach seiner Bekehrung zu Hananias (Apg 9,10-18) geschickt.[46] Ebenso muß der Asket in der Schule durch Lehre und Unterweisung der Alten erzogen werden, um so in der bewährten Tradition zu bleiben.[47] Cassian setzt das bekannte Schriftwort hinzu: „Frage deinen Vater, er wird es dir verkünden, deine Alten, und sie werden es dir sagen" (Dtn 32,7).[48] Mit eigenen Worten formuliert er sein Leitprinzip:

> Wir müssen in allem der Autorität der Väter folgen und uns an den Brauch der Vorfahren halten, der sich durch die lange Reihe von Jahren bis auf unsere Zeit erhalten hat, und ihn, selbst wenn wir den Grund nicht verstehen, als von alters her überliefert, mit aller Aufmerksamkeit und Ehrfurcht befolgen.[49]

Das traditionstheoretische Vokabular ist wieder unübersehbar: *auctoritas patrum – consuetudo maiorum – per tantam annorum seriem protelata – antiquitus tradita.*

Die von den Vätern von alters her kommende Tradition muß unbedingt angenommen werden. Das Väterwort gilt wie ein „himmlisches Orakel";[50] es wird als „himmlische Antwort" aufgenommen, denn der Herr selbst spricht durch ihren Mund.[51] Diese Qualität kommt dem Wort des Vaters zu auf Grund seiner Verdienste und auch des Glaubens der Fragenden.[52] Das verbindliche Väterwort steht in unmittelbarer Verbindung zum Wort der Heiligen Schrift. Cassian kann beide Normgrößen zusammenstellen: „Das übernehmen wir aus der Überlieferung der Väter, die aus der Quelle der Heiligen Schrift kommt."[53] Ein Blick in die *Conlationes* zeigt, wie ausführlich und einfallsreich sich Cassian auf die Autorität der Schrift beruft.[54]

---

[44] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* II 9 (*CSEL* 13: 47,22f.): „Et nouellis exemplis et definitionibus antiquorum ..."

[45] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* II 14 (*CSEL* 13: 58): Eli ist bei Cassian ein *senex*.

[46] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* II 15,1 (*CSEL* 13: 58): Hananias wird zum *senior*. – Danach Verweis auf Gal 2,2.

[47] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* II 15,1f. (*CSEL* 13: 58f.).

[48] Dtn 32,7 nur hier bei Cassian. In den *Apophthegmata*: Antonius 37 (*PG* 65: 88,17-21); BASILIUS, *Regulae brevius tract., prol.* (*PG* 31: 1079 A) = Rufinusübersetzung, *prol.* 2 (*CSEL* 86: 5).

[49] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XXI 12,1 (*CSEL* 13: 585,29-586,1).

[50] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* VII 7 (*CSEL* 13: 189,22): „... caelestia oracula"; *Conlatio* XVI 10 (*CSEL* 13: 446,22f.): „... veluti divinum ... oraculum ..."

[51] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XVII 3 (*CSEL* 13: 466,24): „velut divinum et caeleste responsum ..." (Cassian führt sich an dieser Stelle als Fragender ein: „Tam ego").

[52] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XVII 3 (*CSEL* 13: 466f.).

[53] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* VIII 6 (*CSEL* 13: 222,20): „traditio patrum de sanctarum scripturarum fonte ..."

[54] In *Conlatio* XIV – *De spiritali scientia* – legt Cassian seine exegetischen Prinzipien dar.

„Immer den Spuren der Alten folgen“,[55] das bindet den Asketen an die Väter als die bewährten Alten der Gegenwart wie der Vorzeit und an die Heilige Schrift, die von ihnen im Blick auf das asketische Leben verstanden und gedeutet wurde.

3.3.3 Johannes Cassian hat das südgallische Mönchtum mit kräftiger Hand an seine östlichen Ursprünge gebunden, die er in apostolischer Zeit entdeckt hatte, und ebenso in die dort lebendig und treu bewährte Überlieferung eingebunden. Auch das jüngere lateinische Mönchtum wird in den vertikalen und horizontalen Konsens der gesamtmonastischen Tradition eingerückt. Es steht in der Nachfolge der großen Väter der Vergangenheit und kann mit Cassians langen Ausführungen deren Erbe übernehmen. Cassian hat seine Argumentation dem kirchlichen Traditionsbeweis entlehnt. Er hat die Väter als Traditionszeugen übernommen und sie für die monastische Überlieferung adaptiert.

Bei diesem Unternehmen stand er in Südgallien nicht allein. Die Nähe zu Vinzenz von Lerinum (gest. vor 450) ist schon lange aufmerksam registriert worden.[56] In seinem *Commonitorium* (geschrieben um 434) hat er sein Verständnis von kirchlicher Überlieferung ausführlich dargelegt und begründet. Der kirchliche Glaube ist in der Offenbarung gegeben und grundgelegt. Dieser Glaube bleibt der gleiche, wenn er in der Überlieferung unverändert weitergegeben wird und wenn der Träger der Überlieferung die Gesamtkirche und nicht der einzelne Christ ist.[57] Bei Johannes Cassian heißt das: Das Mönchsleben begann in der Zeit der Offenbarung – die Mönchsväter haben die von den Aposteln grundgelegte Lebensform treu bewahrt. Praxis und Theorie sind von der Eintracht aller bestimmt. Im technischen Vokabular stimmen Cassian und Vinzenz weithin überein.

4. Die Väter der Kirche

4.1 In seinen beiden ersten Werken galten Johannes Cassian die monastischen Väter als Garanten eines authentischen Mönchslebens. Erst in seinem letzten Werk *De incarnatione Domini contra Nestorium*, das ihn als Antihäretiker ausweist, entdeckt Cassian die Lehrer der Kirche als Garanten des rechten Glaubens.[58] Er spart sich dieses Argument bis zum Schluß seiner Schrift auf.[59] Nachdem er in seinen langen Aus-

---

[55] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* II 11,8 (*CSEL* 13: 52,13): „semper seniorum summa cautione sunt sectanda vestigia ...“

[56] Vgl. SIEBEN 1979, 148-170; KASPER 1991, 256-266.

[57] Vgl. SIEBEN 1979, 148.

[58] Geschrieben 429/430. Nach dem Vorwort will das Werk von Leo (dem späteren Papst Leo dem Großen) im Namen des Papstes Caelestin I. (422-432) in Auftrag gegeben worden sein (praef. 4 [*CSEL* 17: 236]; vgl. GENNADIUS, *De viris illustribus* 62 [*TU* 14/1: 82]). Der eigentliche Inhalt des Auftrages, die von Cassian zur Verfügung gestellten Unterlagen (aus Rom und Konstantinopel) werden kontrovers behandelt. Vgl. VANNIER 1999, 27-33.

[59] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *De incarnatione* VII 24-31 (*CSEL* 17: 382-391).

führungen die Autorität der Heiligen Schrift als entscheidendes Argument eingesetzt hat, dazu das antiochenische Taufsymbol als Argument gegen Nestorius, der auf dieses Symbol getauft worden war,[60] will er noch „Worte heiliger Männer und berühmter Bischöfe" anfügen, um durch sie den gegenwärtigen Kirchenglauben zu bestärken.[61] Die Zeugenreihe beginnt mit den Lateinern: Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Rufinus von Aquileja und Augustinus. Sie wird mit den Griechen fortgesetzt: Gregor von Nazianz, Athanasius von Alexandrien und Johannes Chrysostomus. Cassian belegt das Glaubenszeugnis eines jeden mit Zitaten aus seinen Werken, bietet somit ein christologisches *Florilegium*. Die acht Theologen, die als Zeugen des Kirchenglaubens angeführt sind – „dem Leibe nach von den Kirchen zwar fern, doch mit Stimme und Lehre noch gegenwärtig"[62] – werden von Cassian jeweils kurz mit auszeichnenden Beiworten vorgestellt. Die Epitheta füllen bei Hilarius fünf Zeilen. Bei Augustinus reicht es nur zur Bemerkung: „Bischof von Hippo Regius". Rufinus von Aquileja dagegen wird als „ein Mann christlicher Philosophie und nicht zu verachtender Vertreter der kirchlichen Lehrer" eingeführt.[63] Bei den Griechen wird der Nazianzener als „glänzendstes Kleinod der Wissenschaft und Gelehrsamkeit" vorgestellt.[64] Wenn Johannes Chrysostomus als „Zierde der Bischöfe von Konstantinopel" angeführt und hochgelobt wird, dann muß an Cassians persönliche Beziehung zu ihm erinnert werden und gleichzeitig an den Adressaten der Schrift: Nestorius, ein unwürdiger Nachfolger dieser Lichtgestalt auf dem Bischofsstuhl von Konstantinopel![65]

4.2 Johannes Cassian hat seiner knappen Zeugenliste die Kriterien für ihre Auswahl vorangestellt: Heilige Männer und Bischöfe. Die zugestandene Heiligkeit ist nicht zu hinterfragen. Was das Bischofsein angeht, so waren Hieronymus und Rufinus keine Bischöfe. Nun betont Cassian gerade bei ihnen die Gelehrsamkeit: Hieronymus, „Lehrer der Katholiken (*magister catholicorum*), dessen Schriften in der ganzen Welt wie göttliche Lampen strahlen",[66] und Rufinus, dem ein bevorzugter Platz unter den kirchlichen Lehrern (*ecclesiasticorum doctorum*) eingeräumt wird. Die unterstrichene Gelehrsamkeit tritt in diesen beiden Fällen wohl an die Stelle des Episkopates. Eine Beschränkung der repräsentativen Glaubenszeugen auf Bischöfe kennt Johannes Cassian offensichtlich nicht. Auffallend ist auch, daß er seine gewichtigen Glaubenszeu-

---

[60] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *De incarnatione* VI 3,2 (*CSEL* 17: 327).

[61] JOHANNES CASSIAN, *De incarnatione* VII 24,1 (*CSEL* 17: 382,12f.): „pauca sanctorum virorum atque illustrium sacerdotum dicta".

[62] JOHANNES CASSIAN, *De incarnatione* VII 28,2 (*CSEL* 17: 386,21-23): von Gregor von Nazianz gesagt.

[63] JOHANNES CASSIAN, *De incarnatione* VII 27,1 (*CSEL* 17: 385,13f. [zu Rufin]; 385,19 [zu Augustinus]).

[64] JOHANNES CASSIAN, *De incarnatione* VII 28,2 (*CSEL* 17: 386,19f.). – Die geographische Aufteilung will die Universalität des einen Glaubens unterstreichen.

[65] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *De incarnatione* VII 30f. (*CSEL* 17: 388-391; das Zitat 388,13) mit unmittelbarer Anrede des Nestorius und der Bischofsstadt Konstantinopel.

[66] JOHANNES CASSIAN, *De incarnatione* VII 26,1 (*CSEL* 17: 384,18f.).

gen nicht ‚Väter' nennt.[67] Hat er den Väterbegriff für das laikale Mönchtum reserviert? Während er in der Traditions*begründung* mit der Gesamtkirche übereinstimmt, unterscheidet er die Traditions*träger* und setzt an die Stelle der kirchlichen Bischofsnachfolge die monastische Väternachfolge. Beide kommen aus der apostolischen Grundlegung, wirken jetzt aber in ihrem je eigenen Raum. Die spätere Magisterregel (6. Jh.), die vieles Cassian verdankt, wird diese Aufteilung klarer ausdrücken. Sie macht in der Welt „zwei Häuser Gottes" aus, die Ortsgemeinden (*ecclesiae*) und die Klöster (*monasteria, scholae*), und gibt jedem Haus seine eigene Autorität und apostolische Tradition.[68]

5. Cassian - ein Vater der Kirche?

5.1 Der inkriminierte Vater

Mit seiner 13. *Conlatio* (*De protectione Dei*) hatte sich Johannes Cassian in dem damals aktuellen Streit um die Gnade zu Wort gemeldet. Der ungenannte Gegner war Augustinus, der nicht müde geworden war, bis in seine letzten Lebensjahre seine Entdeckung von der Übermacht der göttlichen Gnade vorzutragen und zu verteidigen. Eifrige und besorgte Anhänger Augustins wollten sein Erbe treu bewahrt wissen. Einer von ihnen, Prosper Tiro von Aquitanien, griff in seinem *Liber contra Collatorem* (geschrieben um 432)[69] Johannes Cassian scharf an und wollte bei Papst Caelestin I. seine Verurteilung erreichen. Das gelang ihm zwar nicht. Cassian, der in seiner Gnadenlehre ganz in der östlichen Tradition verblieben war und die asketische Praxis im Auge hatte,[70] war aber zum Gegner des großen Augustinus und zu einer ernsten Gefahr für den rechten Glauben gestempelt worden. Auch ohne kirchliche Verurteilung blieb Cassians Ansehen beschädigt.[71]

Dazu nur zwei Erinnerungen. Cassiodor empfahl seinen Mönchen in Vivarium die eifrige und aufmerksame Lektüre des ersten Werkes Cassians (*De institutis*). Im Gefolge des „seligen Prosper" meinte er jedoch zur Gnadenlehre, da habe Cassian „das rechte Maß überschritten". Statt des Originaltextes wollte Cassiodor seinen Mönchen deshalb einen korrigierten und (wohl im Sinne der Augustinischen Gnadenlehre) ergänzten Text eines afrikanischen Bischofs in die Hände geben.[72]

---

[67] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *De incarnatione* VII 31 (*CSEL* 17: 390,17f.): Johannes Chrysostomus ist Lehrer (*doctor*) und Nährer (*nutritor*) der Gläubigen von Konstantinopel.
[68] Vgl. *Regula Magistri* I 82-92 (*SC* 105: 348-350); XI 5-14 (*SC* 106: 8-10), XIV 1-19 (*SC* 106: 48-50).
[69] *PL* 51: 213-276.
[70] Schon in *De institutis* XII 13-19 (*SC* 109: 466-478) äußerte sich Cassian zur Gnadenlehre und untermauerte seine Ansicht als „Lehre der Väter".
[71] Zur Differenz zwischen Augustinus und Cassian: CHADWICK 1968, 110-136; STEWART 1998, 19-22.
[72] Vgl. CASSIODOR, *Institutiones* I 29 (ed. MYNORS 74). Der genannte Bischof Victor Mattaritanus und sein Werk sind nicht bekannt.

Weniger zurückhaltend ging der unbekannte Kompilator des *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* (6. Jh.) mit Cassian um.[73] Er reihte die Werke „Cassians des Presbyters in Gallien" unter jene Schriften ein, „die von der katholischen und apostolischen römischen Kirche nicht angenommen werden". Damit wurden Cassian und seine Schriften verworfen und letztere als häretisches Schrifttum stigmatisiert. Das vernichtende Urteil blieb zunächst eine Ausnahme. Erst vom 9. Jahrhundert an wurde das Dekret als echtes Papstwort (Gelasius I., 492-496) gehandelt und mit diesem Rang in die mittelalterlichen Kirchenrechtssammlungen aufgenommen.[74]

5.2 Der anerkannte Lehrer

Die Angriffe auf Cassian konnten sein Andenken keineswegs auslöschen, eine *damnatio memoriae* bewirkten sie nicht. In Marseille blieb er in guter Erinnerung. Gennadius von Marseille hat ihm in seinem Schriftstellerkatalog ein schönes Denkmal gesetzt und ihn beiläufig als *sanctus Cassianus* erwähnt.[75] Wann eine liturgische Verehrung Cassians in Marseille begann, bleibt ungewiß. Als alter Gedenktag ist der 23. Juli überliefert. Vielleicht spielt in der Kultgeschichte die Erneuerung der St. Viktorsabtei in Marseille (Ende des 10. Jh.), als deren Gründer Cassian gilt und wo er sein Grab gefunden hatte, eine entscheidende Rolle. Papst Urban V. (1362-1370), auch Abt von St. Viktor, nahm sich der Cassianreliquien an und ließ das *caput S. Cassiani* in ein kostbares Reliquiar fassen. Der auf Marseille beschränkte Kult blieb damit gesichert.[76]

Unabhängig von der bescheidenen Kultgeschichte blieb dem literarischen Œuvre Cassians in monastischen Kreisen ungebrochene Aufmerksamkeit beschieden. Die Weichenstellung dafür darf der Benediktusregel zugeschrieben werden, die Cassian nicht nur zur Pflichtlektüre im Kloster machte,[77] sondern deutlich unter seinem Einfluß geschrieben wurde. Im 6./7. Jh. – vielleicht in Spanien – wurde aus den ersten vier Büchern von *De institutis* eine *Regula Cassiani* zusammengestellt.[78] Dieser Titel gehörte im frühen Mittelalter auch zum Bestand sogenannter Mischregeln.[79] Ob namentlich genannt oder nur inhaltlich Cassian folgend, die asketisch-monastische

---

73 Vgl. *Decretum Gelasianum* V 7 (*TU* 38/4: 13).

74 Vgl. CHADWICK 1968, 151f.

75 GENNADIUS VON MARSEILLE, *De viris illustribus* 62; 64 (*TU* 14/1: 82; 83).

76 Vgl. VONES 1998, 483: das Kopfreliquiar; 366: Auffinden der Reliquien des hl. Viktors 1363; 372: Ausstattung der neugegründeten OSB-Abtei in Montpellier mit Reliquien. Heiligenreliquien wurden also bewußt in der päpstlichen Politik eingesetzt.

77 Vgl. *Regula Benedicti* XLII 3; XLII 5; LXXIII 5 (*CSEL* 75: 114; 115; 180).

78 Vgl. LEDOYEN 1984.

79 Z. B. Aredius von Limoges (frühes 6. Jh.) ordnete sein Kloster nach „der Regel Cassians, des Basilius und anderer Äbte": GREGOR VON TOURS, *Historia Francorum* X 29 (ed. BUCHNER II 394,17f.).

Literatur ist der Ort einer lebhaften Cassianrezeption geblieben; in Erinnerung an das frühe Verdikt freilich nicht selten eine durchaus kritische Rezeption.[80]

Das gilt auch für die griechische Literatur, die „Cassian den Römer" in ihren asketisch-spirituellen Lektürekanon aufgenommen hat – „ich halte Cassian für einen Festschmaus, der alle Frommen mit dem süßen Duft von Cassia erfüllt".[81] Griechische Heiligenkalender haben ihm den 28. Februar (im Schaltjahr den 29.) als Gedenktag zugewiesen.

5.3 Ein Vater der Kirche?

Auf dem Weg der anerkennenden Rezeption ist Cassian zum einflußreichen Lehrer des Mönchtums geworden. Ist er damit auch zum Lehrer und Vater der Kirche geworden? Die Mönche, denen seine Lebensarbeit galt, standen in der Kirche. Ein außerkirchliches, gar gegenkirchliches Mönchsleben konnte es für ihn nicht geben. Auch für ihn galt das Leitwort: „Mönchsein in kirchlicher Art".[82] Das hat er in seiner kühnen These vom apostolischen Ursprung des Mönchtums grundgelegt: Mönchsleben ist Leben nach dem Evangelium, ist Leben nach Lehre und Beispiel der Apostel.

Der monastische Lehrer ist von ekklesialem Denken bestimmt. Das Kloster ist „ein Tempel Gottes, nicht aus leblosen Steinen erbaut, sondern durch die Gemeinschaft heiliger Menschen".[83] Das gilt von der ganzen Kirche, von jeder Teilkirche und von jedem einzelnen Gläubigen. Im Blick auf die Kirche in der Welt scheint das ekklesiale Denken Cassians gestört zu sein. Diese Kirche ist von Anfang an defizient. Die Christen in der Welt leben nach dem Fleisch, die im Kloster nach dem Geist; der Gegensatz kann auch heißen: Leben unter dem Gesetz, Leben unter der Gnade des Evangeliums. Cassian kann den fleischlichen Christen in einem Atemzug mit dem ungläubigen Menschen nennen.[84] Eine diskriminierende Sprache ist nicht zu überhören. Aber die negative Wertung führt weder zur Ablehnung der Kirche in der Welt noch zur schismatischen Trennung einer Mönchskirche von ihr. Auch der Christ in der Welt ist zur Vollkommenheit berufen.[85] Cassian nennt auch Beispiele schöner Vollkommenheit in der Welt.[86] Er weiß um die kirchliche Heilsvermittlung durch die Sakramente.[87]

---

[80] Eine frühe Zusammenstellung von Bewunderern Cassians von Alard Gazet in seiner Cassian-Edition (*PL* 49: 45-47).

[81] Menaeon der griechischen Liturgie, zitiert nach CHADWICK 1968, 159f. Zur liturgischen Verehrung vgl. auch STEWART 1998, 156.

[82] AMPHILOCHIUS VON IKONIUM, *Contra Haereticos* 15 (*CCG* 3: 199,545): μονάζειν ἐκκλησιαστικῶς.

[83] JOHANNES CASSIAN, *De institutis, praef.* 2 (*SC* 109: 22,18-20).

[84] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* IV 19 (*CSEL* 13: 112-115): „carnalis – spiritalis"; „carnalis quis, id est saecularis vel gentilis" (112,9f.); „de saecularibus ac paganis" (114,23).

[85] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XXI 9,2 (*CSEL* 13: 582).

[86] Z. B. JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XVIII 14 (*CSEL* 13: 521-523): eine fromme Frau in Alexandrien; *Conlatio* XXI 26 (*CSEL* 13: 600-602): eifrige Christen beten am frühen Morgen zuerst zu Gott.

[87] Zur Eucharistie vgl. JOHANNES CASSIAN, *De institutis* VI 8 (SC 109: 272); *Conlatio* IX 21 (*CSEL* 13: 269); *Conlatio* XXII 4-7 (*CSEL* 13: 619-627); *Conlatio* XXIII 21 (*CSEL* 13: 670f.).

Sicher gibt es die Zurückhaltung gegenüber dem kirchlichen Amt für Mönche. Er teilt das alte Väterwort mit, daß der Mönch vor allem den Bischof und die Frau fliehen müsse.[88] Dem ägyptischen Mönchsbischof Archebius legt er das Bekenntnis in den Mund: Er sei nur auf Grund seiner Unwürdigkeit für das Eremitenleben zum Bischof gemacht worden.[89] Und er kann offenen Unwillen zum Ausdruck bringen: es könne auch vom Teufel kommen, der uns anreizt, das heilige Amt des Klerus unter dem Vorwand der Erbauung vieler und aus Liebe zu geistigem Gewinn zu verlangen.[90]

Grundsätzliche Ablehnung der kirchlichen Hierarchie darf aus solchen Texten nicht herausgelesen werden. Cassian selbst wurde Diakon und Priester. Er ließ sich von der Kirche in Dienst nehmen. Kritik an südgallischen Bischöfen, die dem Mönchsleben verbunden waren, findet man nicht. Die scharfen Formulierungen sind zum Teil einer Rhetorik verpflichtet, die streng adressatenbezogen ist. Cassian schreibt für Mönche und will sie in ihrer Berufung bestärken. Mit Römerbrief 12,4 erinnert er an den einen Leib der Kirche mit seinen vielen Gliedern und ausgefächerten Gaben und Gnaden.[91] Sie stehen nicht feindselig gegeneinander, sondern an ihrem je eigenen Platz. Der Platz der Mönche ist die Einsamkeit und die brüderliche Gemeinschaft mit ihrer eigenen Tradition und ihrer eigenen Hierarchie.

Endlich ist nicht zu überhören, daß Cassian dem Mönch die höhere Vollkommenheit nicht automatisch zuspricht. Der äußere Schritt von der Welt zum Kloster (*ordo sanctorum, ordo monasticus*) oder der bloße Kleiderwechsel nützen gar nichts.[92] Entscheidend ist die ständige innere Bekehrung. Cassian beschreibt sie ausführlich als dreifache Entsagung.[93] Ohne sie ist der Mönch schlimmer daran als der Christ in der Welt, der zur Bekehrung bereit ist. Er kann nach erfolgter Bekehrung leichter zum Gipfel der Vollkommenheit gelangen als der laue und nachlässige Mönch, der den Mönchsnamen mißbraucht. Er läßt sich für heilig halten und als Diener Gottes verehren. Selbstgenügsam verharren solche Mönche in ihrem Scheinmönchtum; Ermahnung und Belehrung sind bei ihnen vergeblich. Cassian läßt erkennen, daß es sich da nicht um Einzelerscheinungen handelt, und fragt sich besorgt, ob geistliche Männer und Lehrer sich nicht von ihnen ganz abwenden und Weltleuten und Heiden zuwenden sollten – „nehmt Neuland unter den Pflug und sät nicht in die Dornen" (Jer 4,3).[94]

Das Haus Gottes in der Welt und das im Kloster sind nicht als Kirche der Sünder und Kirche der Heiligen gegeneinander zu stellen. Was Cassian in seiner asketisch-

---

[88] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *De institutis* XI 18 (*SC* 109: 444); Cassian relativiert das Väterwort: er habe sich ordinieren lassen und habe sich nie von seiner Schwester trennen können.
[89] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XXI 2,1 (*CSEL* 13: 314f.; v. a. 315,1-3).
[90] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *De institutis* XI 14 (*SC* 109: 440).
[91] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* XIV 5 (*CSEL* 13: 401).
[92] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* IV 19f. (*CSEL* 13: 112-116).
[93] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* III (*CSEL* 13: 66-95) ist ganz diesem Thema gewidmet.
[94] JOHANNES CASSIAN, *Conlatio* IV 19f. (*CSEL* 13: 112-116).– Zu ‚schlechten' Mönchen vgl. auch *Conlatio* XVIII 7f. (*CSEL* 13: 513-517): 3. *genus monachorum*, die Sarabaiten als verdorbene Zönobiten, und das noch namenlose 4. *genus monachorum*, die verdorbenen Anachoreten.

geistlichen Lehre zu sagen weiß, gilt grundsätzlich für beide Weisen des Christseins, auch wenn die konkrete Verwirklichung auf verschiedenen Wegen geschieht. Deshalb darf der engagierte Lehrer der Mönche und Vermittler der Väter – wenn auch mit einigem Vorbehalt – doch von der ganzen Kirche gehört und mit seinen Gaben angenommen werden:

> „Auch sammeln ja nicht die Söhne den Vätern Schätze an, sondern die Väter den Söhnen." Da ihr also ‚Väter' seid, ahmet den ‚Vater' Christus nach und nähret uns mit ‚Gerstenbrot' durch die Lehre der Besserung der Sitten. Neiget euch zu unserer Rauheit herab, bis wir die tierischen Sitten von uns ablegen und des geistlichen ‚Brotes' gewürdigt werden, „das vom Himmel herabgestiegen ist" und das alle logosbegabten Naturen nach dem Maße ihrer Verfassung nährt.[95]

Bibliographie

Quellen

AMPHILOCHIUS VON IKONIUM, *Contra Haereticos*
AMPHILOCHIUS ICONIENSIS, *Contra Haereticos*, in: *Amphilochii Iconiensis opera: Orationes, pluraque alia quae supersunt, nonnulla etiam spuria* quorum editionem curavit C. DATEMA [= *CCG* 3], Turnhout 1978, 181-214.

Apophthegmata Patrum
Apophthegmata Patrum, in: *S. P. N. Procli archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia; accedunt ... Palladii Helenopolitani ... scripta quae supersunt*, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 65], Paris 1858 (Reprint Turnhout 1979), 71-410 (= Appendix ad Palladium).

BASILIUS, *Regulae brevius tractatae*
S. P. N. Basilii opera omnia quae exstant vel quae sub eius nomine circumferuntur, accurante et recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 31], Paris 1857 (Reprint Turnhout 1977), 1079-1305.
Basili regula a Rufino latine versa, quam edendam curavit K. ZELZER [= *CSEL* 86], Wien 1986.

CASSIODOR, *Institutiones*
Cassiodori Senatoris Institutiones, ed. from the MS. by R.A.B. MYNORS, Oxford 1937 (Reprint 1963).

Decretum Gelasianum
Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, in kritischem Text hg. u. untersucht v. E. v. DOBSCHÜTZ [= *TU* 38/4], Leipzig 1912.

---

[95] EVAGRIUS PONTICUS, *Ep.* 61,1 (syrischer Text: FRANKENBERG 610aβ-bα; Übersetzung: BUNGE 282).

EUSEBIUS VON CAESAREA, *Historia ecclesiastica*

EUSEBIUS, *Die Kirchengeschichte.* 3 Bde. Herausgegeben von E. SCHWARTZ und T. MOMMSEN, zweite unveränderte Auflage von F. WINKELMANN [= *GCS* 6/1-3 = Eusebius II/1-3], Berlin 1999 (Erstauflage Leipzig 1903 / 1908 / 1909).

EVAGRIUS PONTICUS, *Epistulae*

EUAGRIUS PONTICUS, *Epistulae*, in: W. FRANKENBERG, *Euagrius Ponticus* [= *AGWG.PH NF* 13/2], Berlin 1912 (Nachdruck Nendeln [Liechtenstein]/Göttingen 1970), 564-619.

EVAGRIOS PONTIKOS, *Briefe aus der Wüste*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert v. G. BUNGE [= *Sophia* 24], Trier 1986.

GENNADIUS, *De viris inlustribus*

GENNADIUS, *Liber de viris inlustribus*, hg. v. E.C. RICHARDSON [= *TU* 14/1], Leipzig 1896.

GREGOR VON TOURS, *Historia Francorum*

Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri decem. Post B. KRUSCH hoc opus iterum edendum curavit R. BUCHNER – GREGOR VON TOURS, *Zehn Bücher Geschichten.* Auf Grund der Übersetzung W. GIESEBRECHTS neubearbeitet von R. BUCHNER, 2 Bde. [= *Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe: Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* 2; 3], Darmstadt [1]1959 ([8]2000 [Bd. 1]; [9]2000 [Bd. 2]).

HIERONYMUS, *Epistulae*

Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. Pars I: *epistulae* I-LXX, recensuit I. HILBERG [= *CSEL* 54], Wien/Leipzig 1910.

JOHANNES CASSIAN, *Opera omnia*

Joannis Cassiani opera omnia cum amplissimis commentariis A. Gazaei (= A. GAZET), accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 49], Paris 1846 (Reprint Turnhout 1982).

JOHANNES CASSIAN, *Conlationes*

Iohannis Cassiani Conlationes XXIIII, recensuit et commentario critico instruxit M. PETSCHENIG [= *CSEL* 13], Wien 1886 (Reprint New York/London 1966).

JOHANNES CASSIAN, *De incarnatione*

Iohannis Cassiani de institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII; de incarnatione Domini contra Nestorium libri VII, recensuit et commentario critico instruxit M. PETSCHENIG [= *CSEL* 17], Wien 1888, 233-391.

JOHANNES CASSIAN, *De institutis*

JEAN CASSIEN, *Institutions cênobitiques*, texte latin revu, introduction, traduction et notes par J.-C. GUY [= *SC* 109], Paris 1965 ([2]2001).

PALLADIUS, *Historia Lausiaca*

PALLADIO, *La storia Lausiaca*, introd. di C. MOHRMANN, testo critico e commento a cura di G.J.M. BARTELINK, traduzione di M. BARCHIESI [= *ViteSS* 2], Verona 1974 ([5]1998).

PROSPER VON AQUITANIEN, *Liber contra collatorem*

S. Prosperi Aquitani liber contra collatorem, in: *S. Prosperi Aquitani opera omnia*, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PL* 51], Paris 1861 (Reprint Turnhout 1967), 213-276.

Regula Benedicti

Benedicti regula recensuit R. HANSLIK [= *CSEL* 75], Wien [2]1977.

Regula Magistri
La règle du maître, 2 vols, introduction, texte, traduction et notes par A. DE VOGÜE [= *SC* 105; 106], Paris 1964.

RUFINUS, *Expositio Symboli*
Tyrannii Rufini Expositio Symboli, in: *Tyrannii Rufini opera*, recognovit M. SIMONETTI [= *CCL* 20], Turnhout 1961, 125-182.

Studien

CHADWICK 1968
O. CHADWICK, *John Cassian*, Cambridge [2]1968.

FRANK 1995
K.S. FRANK, Johannes Cassian über Johannes Cassian, in: *RQ* 90 (1995), 183-197.

GROTE 2001
A.E.J. GROTE, *Anachorese und Zönobium. Der Rekurs des frühen westlichen Mönchtums auf monastische Konzepte des Ostens* [= *Historische Forschungen* 23], Sigmaringen 2001.

KASPER 1991
C.M. KASPER, *Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert* [= *Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums* 40], Münster 1991.

LEDOYEN 1984
H. LEDOYEN, La *Regula Cassiani* du Clm 28118 et la Règle anonyme de l'Escorial A.I.13, in: *RBen* 94 (1984), 154-194.

SIEBEN 1979
H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* [= *Konziliengeschichte* B 1], Paderborn 1979.

STEWART 1998
C. STEWART, *Cassian the monk*, New York/Oxford 1998.

VANNIER 1999
M.-A. VANNIER, *Jean Cassien, Traité de l'Incarnation contre Nestorius*, Paris 1999.

VEILLEUX 1968
A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, Roma 1968.

DE VOGÜÉ 1961
A. DE VOGÜÉ, Monachisme et église dans la pensée de Cassien, in: *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique* [= *Theologie* 49], Paris 1961, 213-240.

VONES 1998
L. VONES, *Urban V. (1362-1370). Kirchenreform zwischen Kardinalskollegium, Kurie und Klientel* [= *Päpste und Papsttum* 28], Stuttgart 1998.

Benedikt von Nursia – ein Vater der Kirche

Michaela Puzicha OSB

1. Einführung

Am Ende seiner Mönchsregel beruft sich Benedikt von Nursia auf die geistliche und monastische Autorität der „Regel unseres heiligen Vaters Basilius".[1] Er verweist damit auf einen der bedeutendsten Väter der Kirche und Lehrer des Mönchtums. Durch die Wirkungsgeschichte seiner Regel wird Benedikt selber zu einem der einflußreichsten Meister des monastischen Lebens bis heute. Von den Mönchen und Nonnen, die nach seiner Regel leben, wird er mit dem Titel „unser heiliger Vater Benediktus" geehrt und seine Regel als die „Regel unseres heiligen Vaters Benediktus" bezeichnet. Kann man Benedikt jedoch auch einen Vater der Kirche nennen?

Im monastischen Selbstverständnis ist der Gedanke durchaus lebendig, Kirche in intensiver Weise zu verwirklichen. Als Leitmotiv für diese Sicht darf das Wort des Amphilochius von Ikonium gelten: „nach der Weise der Kirche Mönch sein" (μονάζειν ἐκκλησιαστικῶς).[2] Aber die Ekklesiologie wird in der asketisch-monastischen Tradition nicht ausdrücklich reflektiert.[3] So kommt der Begriff *ecclesia* in der Benediktusregel, außer in einem Zitat von Apokalypse 2,7,[4] nur an einer Stelle vor und bezieht sich auf eine liturgische Regelung Benedikts im Gegensatz zum Brauch der „Kirche von Rom".[5] Man wird für die Benediktusregel nicht von einem ‚Kirchenbegriff', nicht einmal ausdrücklich von einem ‚Kirchenverständnis' oder ‚Kirchenbild' sprechen können.[6] Von einer bewußt ekklesiologischen Lehre kann daher bei Benedikt nicht die Rede sein. Es findet sich allerdings eine breite Basis in der Benediktusregel, auf der das Verständnis von Mönchsein zurückgebunden wird an die Heilige Schrift. Die Lebensnorm des Klosters ist die Bibel – vermittelt durch die Mönchsregel. Was für die Regeln des Pachomius, des Basilius und des Augustinus gilt, trifft ebenfalls für die Regel Benedikts zu: „Ihre (*sc.* der Mönchsväter) eigenen Weisungen waren in ihren Augen nichts anderes als die Einschlagstelle der Schriftregel im konkreten

---

[1] *RB* 73,5: „... sed et Regula sancti patris nostri Basilii ..." – Textstellen aus der *Regula Benedicti* werden hier und im folgenden ausschließlich nach der allgemein üblichen Kapitel- und Paragraphenzählung angegeben; dabei wird die Edition von R. Hanslik (*CSEL* 75) zugrundegelegt. Analoges gilt für Stellen aus der *Regula Magistri*, die nach der Edition von A. de Vogüé (*SC* 105-107) zitiert wird.

[2] Amphilochius von Ikonium, *Contra Haereticos* 15 (*CCG* 3: 199,545); vgl. von Severus 1976.

[3] Diese Tatsache läßt sich auch erkennen, wenn für Defizite im Kirchenverständnis Gregors des Großen der Einfluß der monastischen Tradition auf ihn geltend gemacht wird; s. Fiedrowicz 1995, 372-375.

[4] *RB Prol.* 11.

[5] *RB* 13,10: „sicut psallit ecclesia Romana".

[6] Vgl. zu dieser Terminologie Fiedrowicz 1995, 14f.

Leben der Bruderschaft."[7] Die Vorstellung vom Leben in klösterlicher Gemeinschaft schöpft sie aus dem Bild der neutestamentlichen Gemeinden. Deren ekklesiale Elemente werden von Benedikt ausdrücklich in seine Weisungen zum monastischen Leben einbezogen.

2. Die Benediktusregel und biblisch-ekklesiale Elemente

Der Zusammenhang zwischen benediktinischem Mönchtum und Bibel ist formuliert worden „als bewährte Ausprägung der Jüngerschaft Jesu und seiner Kirche".[8] Damit ist ein entscheidender Hinweis auf das Verständnis von Kloster zu sehen. Im Rahmen seiner Mönchsregel geht es Benedikt darum, das gemeinsame Leben der Brüder zu gestalten, und zwar im ausdrücklichen Bezug auf die Heilige Schrift.

Die unmittelbare und äußerst dichte Rückbindung des Mönchtums an die Heilige Schrift[9] bringt es mit sich, daß auch Benedikt aus den Kirchen- und Gemeindevorstellungen des Neuen Testaments schöpft, was sich in der Übernahme vielfältiger biblisch-ekklesialer Elemente zeigt. Viele Konstitutiva des neutestamentlichen Kirchen- und Gemeindeverständnisses findet er allerdings bereits in der zönobitischen Tradition vor, die diese ebenso selbstverständlich aus der Heiligen Schrift übernimmt.[10]

2.1 Die Benediktusregel und paulinische Gemeindespiritualität

2.1.1 Schwache und Starke

Ausdrücklich definiert Benedikt die Gemeinschaft als einen geistlichen Ort, wo „die Starken finden, wonach sie verlangen, und die Schwachen nicht davonlaufen".[11] Mit dieser Einschätzung nimmt Benedikt einen entscheidenden Zug der Paulinischen Botschaft auf. Die Realität der christlichen Gemeinde ist von Anfang an gekennzeichnet durch unterschiedliche Einschätzungen, Überzeugungen und Praktiken, die Paulus in den Leitworten ‚Schwache' – ‚Starke' zum Ausdruck bringt.[12] Der Realismus, der sich darin ausdrückt, zielt ab auf die gegenseitige Akzeptanz und auf den Frieden in der Gemeinde. Der Appellcharakter dieser Stellen zur gemeinsamen Verantwortung

---

[7] DE VOGÜÉ 1971, 220; deutsche Übersetzung BACHT 1983, 48.
[8] KNOCH 1986, 358.
[9] Vgl. PAWLOWSKY 1965.
[10] Vgl. BACHT 1961; FRANK 1997, 107-110; VON SEVERUS 1981, 118-127; DE VOGÜÉ 1957, 28-42.
[11] *RB* 64,19: „... ut sit et fortes quod cupiant et infirmi non refugiant"; vgl. BÖCKMANN 1994, 57-60.
[12] Z. B. Röm 6,19; 8,26; 14,1f.; 15,1; 1 Kor 4,10; 8,9; 9,22; 2 Kor 11,21; 12,9f.; 15,1; Gal 4,13; 1 Thess 5,14; vgl. 1 Tim 5,23.

für den Bestand der Gemeinde hat sich als Konstitutivum der frühkirchlichen Gemeinde deutlich ausgewirkt[13] und findet im Mönchtum naturgemäß seine Resonanz.[14] Als Kennzeichen des guten Abtes bezeichnet es die *Vita Honorati*, daß dieser den Starken Ansporn ist, die Schwachen aber nicht durch zu hohe Forderungen bedrückt.[15] Fulgentius legt den Akzent darauf, daß er „auf die Kräfte und Schwächen der einzelnen Rücksicht" nimmt.[16]

Häufig spricht Benedikt von dieser Realität der *infirmi* und der *infirmitates*. Er umschreibt damit ein weites Feld von körperlichem Unvermögen, Krankheiten, Gebrechen und Alter, aber ebenso von menschlichen Unzulänglichkeiten, Charakterfehlern, Nachlässigkeit, Versäumnissen und Schuld.[17] Er erwähnt auch die Kleinmütigen, die *pusillanimes*,[18] womit auf den Ersten Thessalonicherbrief (5,14) zurückverwiesen ist. Die Schwachen sind selbstverständlicher Teil der Gemeinschaft und gehören fraglos dazu. Die Einstellung ihnen gegenüber ist ganz aus dem Geist geschöpft, der auch bei Paulus deutlich ist, wenn Benedikt als Leitmotiv festlegt: „Ihre körperlichen und charakterlichen Schwächen sollen sie mit unerschöpflicher Geduld ertragen."[19] Gerade hier zeigt sich der Zusammenhang mit einer Stelle im Ersten Korintherbrief (13,7).

Nur einmal spricht Benedikt von den Starken *(fortes)*, und nimmt damit ebenfalls Paulinische Terminologie auf.[20] Sie sollen für sich den monastisch-asketischen Rahmen haben, den sie wünschen, und nicht unterfordert werden. Indirekt nennt Benedikt sie, wenn er von denen spricht, die „weniger brauchen".[21]

2.1.2 Leib und Glieder

Der Zusammenhalt der Gemeinde findet einen starken Ausdruck im Bild vom Leib und den Gliedern. Diesen Gedanken hebt Paulus ausführlich hervor.[22] Auf diese Vorstellung von Kirche spielt Benedikt an, wenn er die Mönche als Glieder (*membra*) bezeichnet. Bei der Regelung der unterschiedlichen Bedürfnisse äußert er die Hoffnung: „So werden alle Glieder der Gemeinschaft im Frieden sein",[23] eine Formulierung, die eng an Formulierungen des Ersten Korintherbriefs (12,12.20-27) anschließt, aber auch

---

13 Vgl. z. B. CLEMENS VON ROM, *Ep. ad Corinthios* 38,2 (ed. FISCHER 72,15f.; Übersetzung nach *FC* 15: 157): „Der Starke soll für den Schwachen sorgen, der Schwache aber den Starken achten."

14 BASILIUS (RUFIN), Regula 177 (*CSEL* 86: 200): „Quomodo debent fortiores infirmitates infirmorum portare?"; JOHANNES CASSIAN, *Conlationes* XIX 9,1 (*CSEL* 13: 543,14f.): „et in coenobio infirmitatem fratrum aequali magnanimitate sustentat".

15 HILARIUS VON ARLES, *Vita Honorati* 18,3 (*SC* 235: 120,13-122,16): „Fortissimos quosque ... comitatus est, infirmos ... visitavit."

16 FERRANDUS, *Vita Fulgentii* 51 (*PL* 65: 143C): „singulorum vires infirmitatemque considerans".

17 Z. B. *RB* 27,6.9; 28,5; 36,1; 34,2.4; 39,1; 40,3; 42,4; 48,24; 55,21; 72,5.

18 *RB* 48,9.

19 *RB* 72,5; vgl. Röm 14,3f.; 15,1; 1 Kor 8,12f.; 13,4.7; Gal 6,2; 1 Thess 5,14; vgl. auch Eph 4,2; Kol 3,13.

20 Vgl. Röm 15,1.

21 *RB* 34,3.

22 Vgl. Röm 12,4f.; 1 Kor 6,19; 12,12-27.

23 *RB* 34,5: „et ita omnia membra erunt in pace".

den Gedanken vom Frieden untereinander aus dem Kolosserbrief (3,14-15) aufnimmt. Die Intention des Bildes, miteinander als Gemeinde Jesu Christi in Eintracht zu leben, wird deutlich und bezieht gerade die schwächeren Glieder ein. Diesen starken Impuls zur Wahrung des Friedens und zur Versöhntheit nimmt Benedikt als vordringliches Anliegen für seine Gemeinschaft auch an anderen Stellen auf.[24]

2.1.3 Der ‚Leib des Klosters'

Benedikt verwendet mit der Formulierung „die Aufnahme in die klösterliche Gemeinschaft" (*sociari corpori monasterii*)[25] eine in der Benediktusregel singuläre Terminologie, die aber in der monastischen Tradition verschiedene Male als – wörtlich – ‚Leib der Bruderschaft' (*corpus fraternitatis*) vorkommt.[26] Hier bedeutet das Wort *corpus* die klösterliche Gemeinschaft im Sinn von Körperschaft und erinnert an den im Kolosserbrief verwendeten Ausdruck *corpus ecclesiae* für die Universalkirche.[27] Er wird früh für das Selbstverständnis von Kirche verwendet.[28]

2.1.4 Die Charismen

Benedikt geht davon aus, daß sich in der klösterlichen Gemeinschaft Charismen – geistliche Begabungen – finden.[29] Im Zusammenhang mit dem heiklen Thema des Weingenusses zitiert er aus dem Ersten Korintherbrief (7,7): „Jeder hat seine Gnadengabe von Gott (*donum ex deo*), der eine so, der andere so."[30] Für Paulus gehören die Charismen zur geistlichen Wirklichkeit der Gemeinde und sind Element seiner Theologie.[31] Sie sind verschieden und unterschiedlich verteilt, aber alle Charismen dienen ausschließlich dem Heil der Gemeinde. Die klösterliche Gemeinschaft lebt ebenso wie die kirchliche Gemeinde von diesen Gaben des Geistes Jesu Christi. Die Enthaltsamkeit im weiteren Sinn – Paulus spricht an der zitierten Stelle von der Ehelosigkeit – ist eine solche Gnadengabe. Benedikt will ermutigen, das je eigene Charisma zu entdecken und als Gabe Gottes zu verwirklichen im Raum der Gemeinschaft.

---

24 *RB* 4,25; 4,73; 38,7; 65,11.

25 *RB* 61,6.

26 Vgl. BASILIUS (RUFIN), *Regula* 6,9 (*CSEL* 86: 38): „corpori fraternitatis inseratur"; JOHANNES CASSIAN, *De institutis* I 2,2 (*SC* 109: 40,16): „per omne corpus fraternitatis tenetur"; *De institutis* IV 5 (*SC* 109: 128,15f.): „nec erubescat pauperibus id est corpori fraternitatis aequari"; *De institutis* VII 13 (*SC* 109: 308,13f.): „Quae nos non fraternitatis veriti corpus vel obteximus vel praeterivimus".

27 Vgl. Kol 1,18: „Et ipse est caput corporis ecclesiae."

28 Vgl. CLEMENS VON ROM, *Ep. ad Corinthios* 38,1 (ed. FISCHER 72,13; lateinische Übersetzung nach ed. SCHAEFER 143, abgedruckt in *FC* 15: 156,6-8; deutsche Übersetzung nach *FC* 15: 157): „Salvum ergo sit nobis totum corpus in Christo Jesu ..." – „Erhalten werden soll also der ganze Leib, den wir in Christus Jesus bilden ..."

29 Zum Begriff ‚Charisma' vgl. SCHÜTZ 1981.

30 *RB* 40,1.

31 Vgl. Röm 12,6; 1 Kor 1,4-7; 12,4.

2.1.5 Die Liebe – *caritas*

Die Charismen müssen jedoch alle im Zusammenhang mit dem Ur-Charisma, der Liebe (*caritas*), stehen.[32] Im Hymnus auf die *Agápe* im Ersten Korintherbrief (13,1-8) macht Paulus deutlich, daß die Liebe die innerste geistliche Gestalt der Gemeinde ist. Die Paulinische Gemeinde steht unter dem Appell: „Jagt der Liebe nach – sectamini caritatem!" (1 Kor 14,1). In der Benediktusregel ist *caritas* das Schlüsselwort, wenn es um die Beziehungen der Brüder untereinander geht. Ihr kommt der Primat zu. In allen Grenzsituationen und bei allen Schwierigkeiten des gemeinsamen Lebens bringt Benedikt daher diese Grundhaltung zur Sprache, damit sie immer mehr zur Wirklichkeit wird.[33] Es gibt einen engen Zusammenhang mit zentralen Aussagen der *Regula Benedicti*, da die Liebe das Kennzeichen jeden Dienstes ist, sei es des Abtes,[34] sei es des Pförtners.[35] Die *caritas* prägt den Umgang mit den Schuldigen,[36] sie prägt die Atmosphäre in der Gemeinschaft,[37] das Verhalten in schwierigen Situationen,[38] den Umgang mit den Gästen.[39] Vor allem den alltäglichen Dienst stellt Benedikt unter das Vorzeichen der Liebe.[40] Er nimmt damit offensichtlich das Paulinische Leitmotiv[41] christlicher Lebensgestaltung auf und prägt es seinen Brüdern tief ein. Als Frucht des Geistes (Gal 5,22) soll sie den Mönch kennzeichnen. Am Ende seiner Regel faßt Benedikt alle vorausgehenden Bestimmungen in deutlichem Anklang an Römerbrief 12,10a[42] noch einmal mit dem Wort *caritas* zusammen: „Die Bruderliebe sollen sie einander selbstlos erweisen."[43] Er bestätigt damit, daß auch für die monastische Bruderschaft das altkirchliche Wort gelten muß: „Seht, wie sie einander lieben."[44]

2.1.6 Trösten

Ein wichtiges Indiz solcher Liebe und der Glaubwürdigkeit der Gemeinschaft stellt für Benedikt eine Atmosphäre dar, in der niemand traurig ist. ‚Nicht traurig sein' oder ‚nicht traurig machen' kommt refrainartig in der Benediktusregel vor.[45] Im Umgang mit schuldigen Brüdern wird zweimal ausdrücklich vom Trösten gesprochen.[46] Benedikt weist diesen Dienst den Senpekten zu und charakterisiert sie als „ältere weise

---

[32] Vgl. SCHÜTZ 1981, 690.
[33] Vgl. *RB Prol* 47.
[34] Vgl. *RB* 2,22; 64,14.
[35] Vgl. *RB* 66,4.
[36] Vgl. *RB* 27,4; 64,14.
[37] Vgl. *RB* 4,26.
[38] Vgl. *RB* 68,5; 71,1.
[39] Vgl. *RB* 53,3.
[40] *RB* 35,6: „sibi sub caritate invicem serviant".
[41] Vgl. z. B. 1 Kor 13,1-8; 1 Thess 1,3; 2 Thess 1,3.
[42] Röm 12,10: „Caritatem fraternitatis invicem diligentes".
[43] *RB* 72,8: „... caritatem fraternitatis caste impendant."
[44] TERTULLIAN, *Apologeticum* 39,7 (*CCL* 1: 151,33f.).
[45] Vgl. *RB* 31,6.7.19; 35,4; 36,4; 48,7; 54,4.
[46] *RB* 27,3.

Brüder".[47] Diesen Gedanken führt er weiter, wenn er in der Gestalt des *spiritalis senior* das Bild des vollendeten Mönchs zeichnet, „der es versteht, eigene und fremde Wunden zu heilen, ohne sie aufzudecken und bekanntzumachen".[48] Merkmale seiner geistlichen Reife sind Selbsterkenntnis und Nicht-Urteilen. Der *senior* steht damit in großer Nähe zum *presbyter*, dessen eigentliche Aufgabe in der Vermittlung des Heils besteht. Benedikt baut mit seiner Weisung auf dem Römerbrief (12,8) auf, übernimmt aber ebenso die pastorale Haltung des Zweiten Korintherbriefes (2,7-8).

2.1.7 Der gegenseitige Dienst

Für Benedikt äußert sich die Liebe in besonderer Weise in der Bereitschaft zum Dienen als entscheidender Voraussetzung und geistlicher Mitte aller praktischen Regelungen. So stellt er als Leitsatz auf: „Die Brüder sollen einander in Liebe dienen"[49] und verbindet diesen Dienst mit dem klösterlichen Alltag.[50] Dienen gehört in der neutestamentlichen Gemeinde zu den konstitutiven Elementen des kirchlichen Lebens.[51] Für Paulus ist das Dienen eine der Grundhaltungen, ohne die Gemeinde sich nicht verwirklichen kann: „per caritatem servite invicem – dient einander in Liebe!"[52] Davon ist niemand ausgenommen. Dienen ist nicht nur eine Erwartung und Forderung, sondern eine Befähigung.[53] Die Glaubwürdigkeit der christlichen Gemeinde wie der monastischen Gemeinschaft hängt wesentlich von der Bereitschaft zum gegenseitigen Dienst ab.

So weist Benedikt vor allem auf die Gegenseitigkeit (*se / sibi invicem / certatim*) hin als eine der gemeinschaftsbildenden Komponenten[54] und als Schlüsselwort für das Gelingen des gemeinsamen Lebens. Es ist nicht nur für die Dienste wichtig, sondern prägt die Atmosphäre der Verantwortung füreinander und für das Ganze.[55] Alle werden unter die Verpflichtung gestellt, sich so in die Gemeinschaft einzubringen, wie sie können, damit der Dienst nicht zu Lasten einer bestimmten Gruppe oder einzelner im Kloster geht. Der Sprachgebrauch bei Benedikt ist dabei geprägt von den Paulinischen und deuteropaulinischen Briefen. In ihnen findet sich eine auffallend häufige und im Vergleich mit dem Gebrauch bei den Synoptikern und Johannes ganz eigenständige Verwendung des Terminus ‚gegenseitig', der das gegenseitige Bemühen als Grundausrichtung der christlichen Gemeinde hervorhebt. Paulus und die Verfasser der Deute-

---

[47] *RB* 27,2.
[48] *RB* 46,6.
[49] *RB* 35,6.
[50] Vgl. *RB Prol* 45; 2,31; 31,8; 35,1.6; 36,1.4.7.10; 38,6.11; 64,21.
[51] Vgl. z. B. Mt 20,27f.; Lk 22,26; Apg 6,2.
[52] Gal 5,13; vgl. 1 Tim 6,2.
[53] Vgl. Röm 12,7; 1 Petr 4,11.
[54] Vgl. *RB* 22,6.8; 35,1.6; 54,1; 63,17; 71 Titel; 71,1; 72,4.6.
[55] Vgl. *RB* 22,6.8; 35,1.6; 54,1; 63,17; 71,1.

ropaulinen gebrauchen ihn in einem genuinen Sinn ausschließlich in seiner gemeindestiftenden Bedeutung.[56]

2.1.8 Die Eignung für die Ämter im Kloster

Die Kriterien, die Benedikt für die Besetzung der Ämter vorlegt, orientieren sich an den Vorstehertafeln der Pastoralbriefe und nehmen damit viele Züge des Gemeindevorstehers beziehungsweise des Bischofs auf. Grundsätzlich gilt: „Deshalb soll der Bischof ein Mann ohne Tadel sein, ... nüchtern, besonnen, von würdiger Haltung, gastfreundlich, fähig zu lehren" (1 Tim 3,2). In den Kapiteln, die sich mit den Leitungsaufgaben im Kloster beschäftigen, wird bei den Eignungsangaben für die verschiedenen Dienste auf die Paulinischen Gemeinden verwiesen.[57] Zugrunde liegen vor allem die Mahnungen zur Untadeligkeit der Lebensführung.[58] Die Haustafeln beziehungsweise die Tugend- und Lasterkataloge, die Paulus und die Pastoralbriefe für die Vorsteher der Gemeinde zusammenstellen, finden sich in vielen Einzelzügen in den Ämterkapiteln der *Regula Benedicti* wieder.[59] Das Verhalten der Verantwortlichen muß durch bestimmte Qualitäten wie Treue, Klugheit, Güte und Barmherzigkeit geprägt sein. So haben die Regelungen Benedikts für alle Ämter im Kloster die Einsetzung eines „würdigen Verwalters" („dignum dispensatorem")[60] zum Ziel, was auf die biblischen Vorbilder und verschiedenen Dienste der apostolischen und nachapostolischen Kirche verweist.[61]

2.1.9 Die ‚andere Seite' der Gemeinde

Benedikt ist Realist genug, um wie Paulus Streit, Mißgunst und Spaltung als Gefahr zu erkennen und beim Namen zu nennen. Sie gehören zur Wirklichkeit der Kirche seit ihren Anfängen und prägen die frühen Gemeinden ebenso wie das Bemühen um Frieden und Einheit. Die Mahnungen des Paulus an die Gemeinde in Korinth[62] sind notwendig wegen Streit und Eifersucht, die zu schweren Zerwürfnissen führen. Auch die Gemeinde in Rom ist zerstritten und leidet unter Spannungen, auf die Paulus korrigierend einwirken will.[63] Einen vergleichbaren Katalog von Mißständen legt der Galater-

---

[56] Z. B. Röm 12,16; 13,8; 14,19; 15,7; 1 Kor 12,25; Gal 5,26; Eph 4,2.25.32; Phil 2,3; Kol 3,13; 1 Thess 3,12; 1 Thess 5,11; 2 Thess 1,3.

[57] Vgl. z. B. *RB* 2,4; 21,1; 31,1; 64,9; 1 Kor 4,1f.; 2 Kor 6,4; vgl. Tit 1,7.

[58] Vgl. 1 Tim 3,2.8-10.12.15; 5,17; 2 Tim 2,24f.; 4,2.

[59] Vgl. Röm 14,12; 1 Kor 4,4; 1 Kor 9,27; 1 Thess 5,14f.; Tit 1,7-9; 2,1.7-10; z. B. *RB* 2,13; 2,19f.; 2,23; 31,1.8; 64,9.16; 65,7.22.

[60] *RB* 64,6.

[61] Vgl. *RB* 31,8; 64,21f. und Mt 24,45-50; 25,21; Lk 12,42-46; 1 Kor 4,1f.; 2 Kor 6,4; 1 Tim 3,13.

[62] Vgl. 1 Kor 1,10; 3,3; 11,18; 2 Kor 12,20.

[63] Vgl. Röm 13,13; 16,17.

brief vor.[64] In den Pastoralbriefen ist ebenfalls von Unruhe und Unfrieden in den Gemeinden die Rede.[65]

Die Benediktusregel spricht häufig und mit Nachdruck von dieser ‚anderen' Seite der Kirche. Sie geht von der Realität aus, wenn von ‚Ärgernissen' die Rede ist, die immer wieder vorkommen.[66] Es ist ein Wort, das auch für Erfahrungen der ersten Gemeinden steht.[67] Nur das tägliche Beten des Vaterunser hilft, diese Ärgernisse zu überwinden.[68] Die Brüder werden in deutlichen Worten beschrieben als solche, „die keine Zucht kennen und keine Ruhe geben",[69] als „Boshafte, Hartherzige, Stolze und Ungehorsame".[70] Und auch von der Mißgunst der Neider ist die Rede.[71] Der Katalog läßt sich leicht erweitern: „Es kommt vor, daß ein Bruder trotzig oder ungehorsam oder hochmütig ist oder daß er murrt."[72] Besonders das Murren, vor dem Benedikt durchgehend warnt, stellt eine innere Gefährdung bereits der apostolischen Gemeinden dar[73] und gehört im Mönchtum zum Grundbestand der Laster. Ebenso warnt Benedikt vor der zersetzenden Kraft des Neides[74] wie schon die neutestamentliche Überlieferung.[75]

Nicht nur die Brüder, auch die Amtsträger müssen sich Hinweise gefallen lassen auf mögliches Fehlverhalten und schlechte Amtsführung. Vor allem soll ihr Leben mit ihrer Lehre übereinstimmen, ein Indiz der Glaubwürdigkeit, das Paulus anführt.[76] Als besonders prägend zeigt sich die Weisung an die Gemeindevorsteher: „Seid nicht Beherrscher eurer Gemeinden, sondern Vorbilder für die Herde!" (1 Petr 5,3), ein Thema, das Benedikt häufiger anklingen läßt.[77] Das gilt nicht nur für den Abt, sondern auch für die Dekane, den Cellerar, den Prior. In knappen Lasterkatalogen erinnert Benedikt an die besonderen Gefährdungen des Amtes[78] und greift damit zurück auf Weisungen der Pastoralbriefe.[79]

Besonders für das Amt des Priors, des ‚Zweiten' im Kloster, bringt er diese Realität drastisch zur Sprache: „Daraus entstehen Neid, Streit, Verleumdung, Eifersucht, Zwietracht und Unordnung. Wenn Abt und Prior gegeneinander stehen, bringt diese Zwietracht ihre Seelen zwangsläufig in Gefahr, und auch ihre Untergebenen laufen ins Verderben, wenn sie den Parteien schmeicheln."[80] Das Vokabular, das Benedikt in

---

[64] Vgl. Gal 5,20f.
[65] Vgl. 1 Tim 6,4; ähnlich auch 1 Petr 2,1; 3 Joh 9f.
[66] Zum Stichwort *scandala* vgl. *RB* 13,12.16; 65,1.2; 69,3.
[67] Vgl. Mt 13,41; 18,6.7; Lk 17,1.2; Röm 14,13.21; 1 Kor 8,13; 2 Kor 11,29.
[68] Vgl. *RB* 13,12f.; Mt 6,9-13.
[69] *RB* 2,25.
[70] *RB* 2,28.
[71] Vgl. *RB* 55,21.
[72] *RB* 23,1.
[73] Vgl. 1 Kor 10,10; Phil 2,14; 1 Petr 4,9.
[74] Vgl. *RB* 4,67; 55,21; 65,7; 65,22.
[75] Vgl. Gal 5,21; 1 Tim 6,4; Tit 3,3; 1 Petr 2,1.
[76] Vgl. *RB* 2,12f.; 1 Kor 9,27.
[77] Vgl. *RB* 27,6; 31,16; 63,2; 64,8.
[78] Vgl. *RB* 21,5; 31,1; 64,16; 65,4.
[79] Vgl. 1 Tim 3,2f.; 2 Tim 2,24; Tit 1,6-8.
[80] *RB* 65,7-9.18.21.

diesem Kapitel verwendet, ist zwar in der *Regula Benedicti* nahezu singulär, bildet aber den Grundbestand der Warnungen vor Unfrieden und Zwist, vor Amtsmißbrauch, Spaltung und Aufruhr vor allem in den Paulusbriefen, aber auch an anderen Stellen des Neuen Testamentes.[81]

Die frühe Tradition der Kirche weist eine zu *Regula Benedicti* 65 auffallend ähnliche Liste auf, die unter den Leitworten ‚Eifersucht' und ‚Neid' Thema des *Ersten Clemensbriefes*[82] ist und die Parteibildung und Spaltung in der korinthischen Gemeinde verurteilt. Sie wird ergänzt durch „Streit, Aufruhr ... Unordnung ...", durch „Prahlerei" sowie „Zorn, Zwistigkeiten, Spaltungen und Krieg"[83] und zeigt, daß die Einheit gefährdet oder zerstört ist.

2.2 Die Benediktusregel und die Urgemeinde

Die Verbindung zwischen den Sammelberichten der Apostelgeschichte und dem Ideal des zönobitischen Lebens gehört zur biblischen Grundlegung des Mönchtums und nimmt damit eines der entscheidendsten Gemeindemodelle des NT auf.[84] Die Jerusalemer Gemeinde ist „das Urbild dessen, was für Lukas Kirche gründet und ausmacht".[85] Mit dem Gedanken der *koinonía* als Glaubens-, Gebets- und Eucharistiegemeinschaft (vgl. Apg 2,42.46; 4,33) sowie als Gütergemeinschaft (vgl. Apg 2,44f.; 4,32.34-35) und mit dem Ideal der Einheit (vgl. Apg 4,32) setzt ihr Vorbild einen starken Akzent im monastischen Schrifttum und in den Mönchsregeln.[86] Benedikt steht ganz selbstverständlich in dieser Tradition, auch wenn er nicht wie Cassian die klösterliche Gemeinschaft als Erbin der urgemeindlichen Kirche eigens hervorhebt.[87]

Das Anliegen der Apostelgeschichte mit ihrem Axiom „ein Herz und eine Seele" (Apg 4,32) ist nicht als Zitat, wohl aber als biblischer Hintergrund durch die Leitworten ‚Friede' und ‚Liebe' in der Benediktusregel präsent.[88] Ausdrücklich weist Benedikt auf das Vorbild der Urgemeinde für die Gütergemeinschaft und die persönliche Besitzlosigkeit hin[89] und spricht damit die Verbindlichkeit des Jerusalemer Modells

---

[81] Zu *invidia* – ‚Neid': Gal 5,21; 1 Tim 6,4; 1 Petr 2,1; *rixa* – ‚Streit': Gal 5,20; *detractio* – ‚Verleumdung': 1 Petr 2,1; *aemulatio* – ‚Eifersucht': Röm 13,13; 2 Kor 12,20; Gal 5,20; *dissensio* – ‚Zwietracht': Apg 15,39; Röm 16,17; 1 Kor 11,19; 2 Kor 12,20; Gal 5,20.

[82] Vgl. CLEMENS VON ROM, *Ep. ad Corinthios* 3,2 und 6,1-4 (ed. FISCHER 26,21f. und 32,7-15; vgl. *FC* 15: 70f. und 78f.).

[83] CLEMENS VON ROM, *Ep. ad Corinthios* 3,2; 14,1f.; 46,5 (ed. FISCHER 26,22; 40,26-42,3; 82,22f.; vgl. *FC* 15: 71; 97; 178f.); Jak 4,2.

[84] Vgl. JOEST 1994, 105; KNOCH 1986, 355.

[85] KLAUCK 1981, 48.

[86] Vgl. JOEST 1994, 105.

[87] Vgl. JOHANNES CASSIAN, *De institutis* II 5,1 (*SC* 109: 64,1-14); JOHANNES CASSIAN, *Conlationes* XVIII 5,1f. (*CSEL* 13: 509,19-510,19); FRANK 1997, 107-110.

[88] Z. B. *RB* 34,5: „et ita omnia membra erunt in pace"; *RB* 65,11: „propter pacis caritatisque custodiam"; *RB* 72,8: „caritatem fraternitatis caste impendant".

[89] Vgl. *RB* 33,6; Apg 4,32.

aus. Ebenso orientiert er sich für die Frage nach dem Maß des Notwendigen an der Vorgabe der Apostelgeschichte, jedem das zu geben, was er nötig hat.[90] An einer weiteren Stelle warnt er die Mönche mit dem Hinweis auf Ananias und Saphira vor einer Verfehlung gegen das Prinzip der persönlichen Besitzlosigkeit und mahnt, redlich mit dem Gut der Gemeinschaft umzugehen.[91]

Nicht nur die Liebes- und Gütergemeinschaft ist Kennzeichen der Urgemeinde, sondern ebenso das „Verharren im Gebet" (Apg 1,14; 2,46), wodurch sie als betende Gemeinschaft ausgewiesen ist. Auch von bestimmten Stunden des Gebetes ist die Rede (vgl. Apg 3,1; 10,9.3). Dieses Lukanische Ideal der betenden Kirche ist eine der Quellen des Benediktinischen Gottesdienstes. Das gemeinsame Gebet hat in der Benediktusregel Priorität, was sich in der Weisung: „Daher soll nichts dem Gottesdienst vorgezogen werden"[92] niederschlägt und in einem eigenständigen und ausgeformten Horenoffizium seine praktische Regelung findet.[93]

2.3 Die Johanneische Gemeinde

Fragt man nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums in der Benediktusregel, ist das Ergebnis nicht umfangreich, was die zitierten Stellen betrifft.[94] Für eine Rückbindung an das Kirchenverständnis des vierten Evangeliums ergibt sich allerdings ein gewichtiger Hinweis. Die Vorstellung von der Gemeinde wird bei Johannes unter anderem verdeutlicht durch die Bildrede vom Hirten und den Schafen beziehungsweise von der Zugehörigkeit zum ‚Schafstall'.[95] Das Bildwort findet einen Niederschlag, wenn Benedikt das Leben in Gemeinschaft dem Treiben der Sarabaiten gegenüberstellt, die, „ohne Hirten, nicht in den Hürden des Herrn, sondern in ihren eigenen eingeschlossen sind",[96] und damit Gemeinschaft indirekt bestimmt als ‚Leben in den Hürden des Herrn'. Darin liegt eine Anspielung auf den Schafpferch oder Schafhof bei Johannes.

Die Mahnung an den Abt, als Hirt die ihm anvertrauten Schafe zu hüten, läßt die Warnung vor den schlechten Hirten in der Johanneischen Bildrede anklingen.[97] Damit ist zugleich hingewiesen auf die Selbstaussage des Johanneischen Christus als des guten Hirten.[98] Sein Beispiel ruft Benedikt als Mahnung für den Abt eigens in Erinnerung.[99] Er verknüpft die Weisung jedoch mit dem synoptischen Gleichnisstoff von

[90] Vgl. *RB* 34,1; 55,20; Apg 4,35.
[91] Vgl. *RB* 57,5; Apg 5,1-11.
[92] *RB* 43,3.
[93] *RB* 8-18.
[94] Vgl. VON BALTHASAR 1981.
[95] Vgl. Joh 10,1.16; vgl. DIAS 1974, 102; KERTELGE 1995, 1457.
[96] *RB* 1,8: „sine pastore, non dominicis sed suis inclusi ovilibus"; vgl. Joh 10,1: „Amen amen dico vobis: qui non intrat per ostium in ovile ovium" und Joh 10,16: „et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili, et illas oportet me adducere et vocem meam audient et fiet unum ovile unus pastor ..."
[97] Vgl. Joh 10, 12f.; *RB* 2,7.39; 27,5.
[98] Vgl. Joh 10,11.14.
[99] Vgl. *RB* 27,8: „et pastoris pium imitetur exemplum".

der Suche nach dem verlorenen Schaf und nimmt Elemente des Hirtenbildes aus dem Ersten Petrusbrief (5,2-4) auf.[100] Die Mönche werden als ‚Schafe' bezeichnet, die sich verirren, die Sorge des Hirten annehmen oder sich ihr verweigern können.[101]

In diesem Kontext ist die Bezeichnung der Gemeinschaft als *congregatio* zu sehen, die Benedikt fünfundzwanzigmal verwendet und die er vor allem durch das Stichwort ‚Bleiben' charakterisiert.[102] Der Gedanke der *congregatio* betont in der Benediktusregel ganz im Sinn der Johanneischen Vorstellung die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Glaubenden beziehungsweise der Mönche. Als Stammwort liegt ihm ‚Herde' (*grex*) zugrunde, womit zurückgeführt wird zu den biblischen Wurzeln.[103] Der frühkirchliche Sprachgebrauch weist die Gemeinde als ‚Herde Christi' aus.[104] Die Gründungsregel von Lérins verwendet *congregatio* als eigentliche Bezeichnung für die Gemeinschaft und als Ausdruck der Einheit, mit dem die Ansammlung von Brüdern einen Namen bekommt.[105]

3. Bezeichnungen für die Gemeinschaft

Wie die Bezeichnung der klösterlichen Gemeinschaft als *congregatio* einen Aspekt des Johanneischen Kirchenverständnisses deutlich macht, verwendet Benedikt auch andere Benennungen, die ebenfalls auf neutestamtliche Gemeindebilder zurückweisen.

3.1 ‚Haus Gottes' – *domus Dei*

An drei Stellen seiner Regel bezeichnet Benedikt die Gemeinschaft als ‚Haus Gottes'.[106] Er nimmt damit einen Terminus auf, der in der biblischen und kirchlichen Tradition einen festen Platz hat. ‚Haus Gottes' gehört zu den Begriffen, mit denen die neutestamentliche Gemeinde ihr Selbstverständnis als Kirche ausdrückt.[107] Im Hintergrund wird die ‚sich hausweise konstituierende Kirche'[108] erkennbar. ‚Haus' bedeutet Bekehrungs- und Glaubensgemeinschaft, wo Friede herrschen soll, was seinen Ausdruck im Ideal der Einmütigkeit und im Zusammenhalt der ‚Hausbewohner' findet. Mit dem Begriff des Hauses Gottes wird deutlich, daß die Kirche eine von Gott

[100] Zum Gleichnis vom verlorenen Schaf siehe Mt 18,12f.; Lk 15,4f.; zum ‚Hirten der Schafe' vgl. auch Hebr 13,20.

[101] *RB* 2,8-10; 27,8; 28,8; vgl. Joh 10,26-28.

[102] *RB* 4,78: „stabilitas in congregatione".

[103] Vgl. Lk 12,32; Joh 10,1-32; 21,16f.; Apg 20,28f.; 1 Petr 5,2f.

[104] Vgl. CLEMENS VON ROM, *Ep. ad Corinthios* 16,1; 44,3; 54,2; 57,2 (ed. FISCHER 42,25; 80,10; 92,2; 96,13; vgl. *FC* 15: 101; 173; 195; 203).

[105] Vgl. de Vogüé in seiner *Introduction* (*SC* 297: 26). So auch JOHANNES CASSIAN, *De institutis* IV 40,1 (*SC* 109: 180,2); *Conlationes* XI *Praef.* (*CSEL* 13: 311,8); *Conlationes* XVIII 7,2 (*CSEL* 13: 513,21) u. ö.

[106] *RB* 31,19; 53,22; 64,5; vgl. VON SEVERUS 1981, 128; KURTZ 1976.

[107] Vgl. 1 Tim 3,15; 1 Petr 2,5; 4,17; 1 Kor 3,17; Hebr 3,6.

[108] Apg 2,46; 5,42; 8,3.

gestiftete Heilsgemeinschaft darstellt.[109] Damit bestimmt Benedikt auch die klösterliche Gemeinschaft als ‚Haus', das dem Herrn gehört und für das dieser sorgt, und ebenso als das ‚Haus', das für Gott da ist. Der eigentliche Hausherr ist Christus. Allerdings verzichtet Benedikt auf eine Unterscheidung wie in der Magisterregel, die von „den Häusern Gottes" spricht, „das heißt den Kirchen (= Ortsgemeinden) und den Klöstern".[110] Als Kennzeichnung des Klosters gebraucht schon Hieronymus den Begriff in seiner Übersetzung der Pachomianischen Regeln: „... damit sie wissen, wie man im Hause Gottes zu wandeln hat", unter Verwendung des Ersten Timotheusbriefes (3,15).[111] In *Regula Benedicti* 53,14 verbindet sich der Gedanke des Hauses Gottes mit dem des Tempels – auch dies eine biblische Redeweise für die Gemeinde.[112] Die Mönchsgemeinde ist der Ort, an den die Barmherzigkeit Gottes – hier im Gast – kommt und gegenwärtig ist. Im weiteren Text dieses Kapitels wird das Kloster im Zusammenhang der Gastaufnahme als ‚Haus Gottes' bezeichnet, das in Weisheit geleitet werden soll.[113]

3.2 ‚Bruderschaft' – *fraternitas*

An entscheidender Stelle verwendet Benedikt für die Gemeinschaft das Wort *fraternitas* und faßt damit am Ende der Regel einen wesentlichen Aspekt seines Verständnisses zusammen.[114] In der Bruderschaft[115] muß das gemeinsame Leben so gestaltet sein, wie es dem Gebrauch des neutestamentlichen Brudertitels entspricht.

Die bevorzugte Verwendung des Brudertitels in der Benediktusregel (95mal) im Vergleich mit der Bezeichnung ‚Mönch' (*monachus*; 36mal) hat in den neutestamentlichen Gemeinden als Anrede einen besonderen Klang.[116] Die ersten Christen nennen sich ‚Bruder' wegen der gleichen Kindschaft durch die Taufe.[117] Mit der Anrede ‚Brüder' ist von Benedikt die Gemeinschaft der Mönche angesprochen. Sie kennzeichnet die gemeinsame Ausrichtung auf Christus und die gegenseitige Ehrfurcht vor jedem Lebensalter und jeder Herkunft.[118] So ist es konsequent, daß die Benediktusregel auch

---

109 Vgl. zum Ganzen: KLAUCK 1981, 47-51; MEYER 1998, 189-212.

110 *RM* 11,8: „in domos diuinas, id est in ecclesiis et monasteriis". Von Einfluß ist in diesem Zusammenhang die spirituelle Deutung des Begriffs *domus Dei* für die Kirche, wie sie sich in der Vätertradition findet: vgl. MOHRMANN 1956; MOHRMANN 1962.

111 PACHOMIUS, *Instituta, Prooem.* (BACHT 1983: 226): „... in domo Dei conversari ... imitantes congregationem eorum in domo Dei ..."

112 *RB* 53,14; Ps 47,10 (*Vetus latina*): „suscepimus Deus misericordiam tuam in medio templi tui". Vgl. 1 Kor 3,16f.; 1 Kor 6,19; 2 Kor 6,16; Eph 2,21.

113 *RB* 53,22: „Et domus Dei a sapientibus et sapienter administretur."

114 *RB* 72,8: „... caritatem fraternitatis caste impendant."

115 Vgl. Röm 12,10; 1 Thess 4,9; 1 Petr 1,22; Hebr 13,1; POLYKARP VON SMYRNA, *Ep. (II) ad Philippenses* 10,1 (ed. FISCHER 260,4): „fraternitatis amatores".

116 Vgl. z. B. Mt 25,40; Röm 12,10; 1 Thess 4,9; Hebr 13,1; 1 Petr 1,22; 2,17; 3,8; 5,9; 2 Petr 1,7.

117 Vgl. JUSTIN, *Apologia* I 65,1 (ed. GOODSPEED 74); AUGUSTINUS, *Enarratio* II *in Ps XXXII* 2,29 (*CCL* 38: 272,10-12): „Wir nennen sie (*sc.* die Heiden) gemäß der Heiligen Schrift und nach kirchlichem Sprachgebrauch nicht unsere Brüder."

118 Vgl. *RB* 63,12.

dann noch vom ‚Bruder' spricht, wenn ein Mönch schuldig geworden ist und Anlaß zur Trennung besteht.[119] Hier zeigt sich der Sprachgebrauch der Heiligen Schrift, wie er vor allem in der Gemeinderegel des Matthäusevangeliums (18,15-17) vorliegt. Der Titel ‚Bruder' prägt diesen Abschnitt der Matthäischen Gemeindeordnung und gibt ihr einen besonderen Akzent. Dieser pastorale Umgang mit dem Schuldigen stützt sich auch auf den Zweiten Thessalonicherbrief (3,15), wo Paulus vom ‚Bruder' spricht, der nicht als Feind anzusehen ist.

4. Ekklesiale Strukturen

4.1 Taufe

Auch wenn die Benediktusregel nicht explizit von der Taufe spricht, kommt indirekt der Einfluß der Initiation auf das monastische Leben zum Tragen. Die Zuordnung des Prologs in das Taufumfeld wird deutlich, wenn sein Kontext in der Magisterregel, wo Benedikt ihn vorfindet, gesehen wird. Die vier Einleitungsabschnitte der Magisterregel sind ausgewiesen als Teile einer Taufkatechese mit dem Hinweis auf die Zwei-Wege-Lehre, mit einer Tauftheologie, die vom Taufbrunnen als der ‚Quelle' spricht, mit der Auslegung des Vaterunser als Unterweisung für die Neugetauften und einer ethischen Taufkatechese.[120] Diesen letzten Abschnitt übernimmt Benedikt und führt in die christlich-monastische Lebenspraxis ein, mit Psalm 34 und Psalm 15 im Zentrum, den beiden Psalmen, die einen unmittelbaren Bezug zur Taufe haben.[121]

Ein weiterer Einfluß der Taufordnung wird deutlich in der Art und Weise der Aufnahme der Kandidaten in das Kloster und in ihrer Einführung in das Mönchtum, wie die *Regula Benedicti* (58,1-3.7-8) sie vorlegt. Der Eintritt wird nicht leicht gemacht und erinnert deutlich an die Prüfung der Taufbewerber.[122] Die Einführung in die klösterliche Lebensweise bei Benedikt durch wiederholtes Vorlesen, Kennenlernen und Auslegen der Regel[123] weist Parallelen auf zur Unterweisung der Taufbewerber und erinnert an die Vorbereitung durch Lesung und Auslegung der Heiligen Schrift unmittelbar vor der Taufe.[124]

---

[119] Vgl. *RB* 27,3; 28,5; allein in *RB* 23-30 findet sich diese Bezeichnung 28mal.

[120] *RM Prologus / Thema / Thema Pater noster / Thematis sequentia* (*SC* 105: 296-316).

[121] Vgl. Puzicha 2002, 54-56; 60f.

[122] Vgl. 1 Joh 4,1; *Traditio Apostolica* 15; 16 (ed. Botte 32-38; vgl. *FC* 1: 245-249); Egeria, *Itinerarium* 45,2-4 (*CCL* 175: 87,5-22; vgl. *FC* 20: 295).

[123] *RB* 58,5f.9.11.12.13.

[124] Vgl. Egeria, *Itinerarium* 46,1-3 (*CCL* 175: 87,1-88,23; vgl. *FC* 20: 297).

4.2 Eucharistie

Von einer Feier der Eucharistie und ihrer gemeinde- oder gemeinschaftsstiftenden Funktion ist bei Benedikt nicht ausdrücklich die Rede.[125] Auch im Zusammenhang mit dem Sonntag wird sie nicht erwähnt. Immerhin spricht die *Regula Benedicti* (58,19-20) bei der Ablegung der Profeß vom Altar und den Reliquien der Heiligen und läßt darin einen Hinweis auf eine Eucharistiefeier erkennen, ebenso bei der Oblation von Kindern (59,2), wo vom Altartuch die Rede ist.

Die Erwähnung der *missae* in *Regula Benedicti* 38,2 kann sich auf die Schlußgebete der Sext mit Kommunionempfang beziehen oder auf die der sonntäglichen Eucharistiefeier.[126] Nach dem Zeugnis der Magisterregel begab sich die Gemeinschaft am Sonntag zur Messe in die Kirche der Ortsgemeinde;[127] vor der Hauptmahlzeit war eine tägliche Kommunionfeier üblich.[128] Ob dies letztere auch für Benedikt zutrifft, wird man offen lassen müssen. Ein gemeinsamer Gang in die Gemeindekirche kann jedoch ausgeschlossen werden. Einen klaren Hinweis darauf gibt die *Regula Benedicti* (62,6), wenn vom „Dienst am Altar" (*officium altaris*) gesprochen wird, für den Benedikt eigens einen seiner Mönche zum Priester weihen läßt. Diese Wendung bezieht sich eindeutig auf die Feier der Eucharistie, womit Benedikt die eucharistische Eigenständigkeit seiner Gemeinschaft sichert. Bei welchen Anlässen sie gehalten wird, ist nicht gesagt, auch nicht, wie häufig.

4.3 Buße

Die Parallelität zwischen klösterlichen Bußformen und altkirchlicher Bußpraxis ist nicht zu übersehen.[129] Entscheidend ist weniger ein unmittelbarer Rekurs auf die kirchliche Praxis als die Anwendung neutestamentlicher Schritte, wie sie in der Gemeindeordnung im Matthäusevangelium (18,15-17) überliefert ist. Die Rückbindung an diese Matthäus-Stelle bildet ein entscheidendes Element der monastischen Bußordnung, so daß sie in nahezu allen Mönchsüberlieferungen einen wichtigen Bezugspunkt zum Neuen Testament bildet.[130]

Benedikt rekurriert ausdrücklich auf dieses Modell, wenn er *Regula Benedicti* 23,2-4 den Umgang mit dem schuldigen Bruder ausrichtet an der Abfolge im genannten Text bei Matthäus, zunächst durch die Ermahnung im Geheimen von denen, die dazu berechtigt sind, dann durch die öffentliche Zurechtweisung vor der ganzen Gemeinschaft. Bei Hartnäckigkeit eines Bruders trotz verschiedener Mahnungen tut Benedikt wie das Matthäusevangelium (18,17) einen letzten Schritt. Der Ausschluß

[125] Vgl. ANGENENDT 1995, 111.
[126] Vgl. MOHRMANN 1958, 81f.
[127] Vgl. *RM* 45,14: „usque ad missas ecclesiae adinpletas – bis zum Schluß der Eucharistiefeier in der Kirche".
[128] Vgl. *RM* 21-22; 24,14.
[129] Vgl. ANGENENDT 1995, 110.
[130] Z. B. AUGUSTINUS, *Praeceptum* 4,7-9 (ed. VERHEIJEN 426,106-427,129).

(*excommunicatio*) in *Regula Benedicti* 23,4 bedeutet die durch den Abt verfügte zeitweise Absonderung von der Gemeinschaft und ihren Grundvollzügen in Gebet, Mahlzeit und Arbeit. Der Ausschluß aus dem Kloster erfolgt in *Regula Benedicti* 28,6 bei Unverbesserlichkeit.

Im Geist der Matthäusperikope ist jedoch bei Benedikt weniger von Strafverfahren zu sprechen als vielmehr von der Rückgewinnung des schuldiggewordenen Bruders durch Besserung.

4.4 Ordo

4.4.1 Mönchtum als Laiengemeinschaft

Die Benediktusregel geht in den beiden Abtskapiteln (*Regula Benedicti* 2 und 64) wie auch bei der Frage nach den Priestern im Kloster von der Situation einer Laiengemeinschaft aus, die von einem Abt geleitet wird, der kein Priester ist. Mit deutlicher Zurückhaltung spricht Benedikt von Priestern im Kloster, sei es, daß solche eintreten wollen, wie es in *Regula Benedicti* 60,1 formuliert ist, sei es, daß ein Mönch geweiht werden soll, ein Thema, das *Regula Benedicti* 62 behandelt. Die grundsätzliche Frage nach der Aufnahme und Bestellung von Priestern in den koinobitischen Gemeinschaften bedeutet nicht eine Ablehnung von Amt und Hierarchie, sondern ist aus dem charismatischen Selbstverständnis des Mönchtums zu beurteilen als Erbe der frühkirchlichen Propheten, der Märtyrer und Bekenner, als deren Nachfolger sich die Mönche verstehen. Damit weiß sich das Mönchtum unabhängig von hierarchischer Beauftragung. Monastische Hierarchie, die nicht presbyterial ist oder sein muß, unterscheidet sich somit wesentlich von der kirchlichen Hierarchie.[131] Das laikale Selbstverständnis trennt die monastische Berufung deutlich von der klerikalen Ordination.[132] Für die Leitung der Gemeinschaft ist keine priesterliche Vollmacht notwendig. Dazu genügt die charismatische Befähigung des Laien-Abtes. Die klösterliche Liturgie des Stundengebetes ist nicht auf die Mitwirkung von Klerikern angewiesen.

4.4.2 Die Priester im Kloster

Anders als die Magisterregel, die überhaupt keine eigenen Priester im Kloster duldet,[133] läßt Benedikt diese beziehungsweise wohl nur einen in seinem Kloster zu, da er offensichtlich eine selbständige Möglichkeit zur Feier der Eucharistie wünscht. Er spricht in diesem Zusammenhang vom „Dienst am Altar“ (*officium altaris*).[134] Die Wortwahl in *Regula Benedicti* 62,1 – „Wenn ein Abt sich die Weihe eines Priesters oder Diakons erbitten will (sibi presbyterum vel diaconem ordinari petierit), so wähle

---

[131] Vgl. DE VOGÜÉ 1957, 40.
[132] Vgl. z. B. *RM* 83,9; vgl. PUZICHA 2002, 510-512; 522-524.
[133] Vgl. *RM* 83,1.9.
[134] *RB* 62,6.

er aus seinen Mönchen einen aus, der würdig ist, den priesterlichen Dienst auszuüben" – zeigt klar, daß der Abt auswählt und der Ortsbischof den Priester ordiniert. Der Diakon, von dem Benedikt ebenfalls spricht, wird vom Bischof für den liturgischen Dienst in der Eucharistiefeier und im Stundengebet bestellt.

Damit ist eine Integration des Klosters in den Zuständigkeitsbereich des Ortsbischofs gegeben, die sich bestätigt in seiner Aufsichts- und Sorgepflicht für das Kloster bei der Wahl eines unwürdigen Abtes.[135] Eine Einbindung in die Ortskirche ergibt sich, wenn für diesen Fall zugleich die pastorale Verpflichtung der benachbarten Gläubigen und Äbte angesprochen wird.[136] Alle zusammen bestellen den neuen Abt.[137] *Regula Benedicti* 65,3 spricht von einer Praxis, die die Besetzung der Klosterämter durch Bischof und Äbte voraussetzt, was Benedikt ändert, indem er grundsätzlich den Abt allein die Offizialen in der Gemeinschaft einsetzen läßt.[138]

***

Von Benedikt kann als von einem ‚Vater der Kirche' nur verhalten gesprochen werden, wenn es um eine explizite Ekklesiologie geht. Seine Regel ist jedoch das Zeugnis eines Vaters der Kirche. Er schöpft aus der langen Tradition der christlichen Gemeinden und der monastischen Gemeinschaften und fügt diese für seine Zeit des 6. Jahrhunderts zu einer gültigen Lebensnorm zusammen. Dabei geht er aus von einem intensiven Bezug auf die Heilige Schrift mit den ekklesialen Elementen, die die neutestamentlichen Gemeinden bestimmen.

Seine Regel bildet eines der letzten Dokumente der Kirche der Spätantike und bleibt ein Zeugnis des Alten Mönchtums. Sie wurde aber in einem längeren Prozeß der Ablösung anderer Mönchsregeln und bei gleichzeitiger Ausbreitung zur einzig gültigen monastischen Norm für das Mönchtum der karolingischen Zeit und prägte so mit ihren Vorstellungen das heraufziehende Mittelalter.

---

135 Vgl. *RB* 64,4: „et vitia ipsa aliquatenus in notitia episcopi ad cuius dioecesim pertinet locus ipse".
136 Vgl. *RB* 64,4: „vel ad abbates aut christianos vicinos claruerint".
137 *RB* 64,5: „constituant".

Bibliographie

Quellen

AMPHILOCHIUS VON IKONIUM, *Contra Haereticos*
AMPHILOCHIUS ICONIENSIS, *Contra Haereticos*, in: *Amphilochii Iconiensis opera: Orationes, pluraque alia quae supersunt, nonnulla etiam spuria* quorum editionem curavit C. DATEMA [= *CCG* 3], Turnhout 1978, 181-214.

AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*
Sancti Augustini Enarrationes in Psalmos, post Maurinos textum edendum curaverunt D.E. DEKKERS et I. FRAIPONT [= *CCL* 38-40], Turnhout 1956.

AUGUSTINUS, *Praeceptum*
AUGUSTINUS, *Praeceptum*, in: L. VERHEIJEN, *La Règle de Saint Augustin* I: *Tradition manuscrite*, Paris 1967, 417-437.

BASILIUS, *Regula*
Basili regula a Rufino latine versa, quam edendam curavit K. ZELZER [= *CSEL* 86], Wien 1986.

Benediktusregel s. *Regula Benedicti*

CLEMENS VON ROM, *Ep. ad Corinthios*
Der Klemensbrief, in: *Die Apostolischen Väter*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J.A. FISCHER [= *Schriften des Urchristentums* 1], Darmstadt [10]1993, 1-107.
CLEMENS VON ROM, *Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther*, übersetzt und eingeleitet von G. SCHNEIDER [= *FC* 15], Freiburg 1994.
S. Clementis Romani Epistula ad Corinthios quae vocatur prima, graece et latine, herausgegeben von C.T. SCHAEFER [= *FlorPatr* 44], Bonn 1941.

CYPRIAN, *Epistulae*
Sancti Cypriani episcopi epistularium, ad fidem codicum summa cura selectorum necnon adhibitis editionibus prioribus praecipuis edidit G.F. DIERCKS [= *CCL* 3B], Turnhout 1994.

EGERIA, *Itinerarium*
Itinerarium Egeriae, cura et studio A. FRANCESCHINI et R. WEBER [= *CCL* 175], Turnhout 1965, 37-90.
EGERIA, *Itinerarium. Reisebericht*, mit Auszügen aus PETRUS DIACONUS, *De locis sanctis. Die heiligen Stätten*, übersetzt und eingeleitet von G. RÖWEKAMP unter Mitarbeit von D. THÖNNES [= *FC* 20], Freiburg [2]2000.

FERRANDUS VON KARTHAGO, *Vita Fulgentii*
Vita Fulgentii a quodam ejus discipulo adornata, in: *S. Fulgentii episcopi Ruspensis ... opera omnia*, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PL* 65], Paris 1847 (Reprint Turnhout 1978), 117-150.

HILARIUS VON ARLES, *Vita Honorati*
HILAIRE D'ARLES, *Vie de Saint Honorat*, Introduction, texte critique, traduction et notes par M.-D. VALENTIN [= *SC* 235], Paris 1977.

JOHANNES CASSIAN, *De institutis*
JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, texte latin revu, introduction, traduction et notes par J.-C. GUY [= *SC* 109], Paris ²2001.

JOHANNES CASSIAN, *Conlationes*
Iohannis Cassiani Conlationes XXIIII, recensuit et commentario critico instruxit M. PETSCHENIG [= *CSEL* 13], Wien 1886 (Nachdr. New York/London 1966).

JUSTIN, *Apologia*
IUSTINUS MARTYR, hg. v. E.J. GOODSPEED, in: DERS., *Die ältesten Apologeten.* Texte mit kurzen Einleitungen, Göttingen 1914 (Nachdruck Göttingen 1984).

Magisterregel s. Regula Magistri

PACHOMIUS, *Praecepta*
PACHOMIUS, *Praecepta*, in: H. BACHT, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum* II: *Pachomius – Der Mann und sein Werk* [= *Studien zur Theologie des geistlichen Lebens* 8], Würzburg 1983, 82-114.

PACHOMIUS, *Instituta*
PACHOMIUS, *Praecepta atque instituta*, in: H. BACHT, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum* II: *Pachomius – Der Mann und sein Werk* [= *Studien zur Theologie des geistlichen Lebens* 8], Würzburg 1983, 226-234.

POLYKARP VON SMYRNA, *Ep. (II) ad Philippenses*
POLYKARP VON SMYRNA, *Zweiter Brief an die Philipper*, in: *Die Apostolischen Väter.* Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J.A. FISCHER [= *Schriften des Urchristentums* 1], Darmstadt ¹⁰1993.

Regula Benedicti [= *RB*]
Benedicti Regula, recensuit R. HANSLIK [= *CSEL* 75], Wien ²1977.

Regula Magistri [= *RM*]
La Règle du Maître. Introduction, texte, traduction et notes par A. DE VOGÜÉ [= *SC* 105; 106], Paris 1964.

Regulae Patrum
Les Règles des Saints Pères I: *Trois règles de Lérins au Vᵉ siècle.* Introduction, texte, traduction et notes de A. DE VOGÜÉ [= *SC* 297], Paris 1982.

TERTULLIAN, *Apologeticum*
TERTULLIANUS, *Apologeticum*, cura et studio E. DEKKERS, in: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera* I: *Opera catholica; Adversus Marcionem* [= *CCL* 1], Turnhout 1954, 85-171.

Traditio Apostolica
La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution, herausgegeben von B. BOTTE [= *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 39], Münster 5. Auflage (hg. von A. GERHARDS unter Mitarbeit von S. FELBECKER) 1989.
Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung, übersetzt und eingeleitet von W. GEERLINGS (zusammen mit *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre*, übersetzt und eingeleitet von G. SCHÖLLGEN) [= *FC* 1], Freiburg u. a. ³2000, 141-313.

Studien

ANGENENDT 1995

A. ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart/Berlin/Köln [2]1995.

BACHT 1961

H. BACHT, Mönchtum und Kirche. Eine Studie zur Spiritualität des Pachomius, in: J. DANIÉLOU / H. VORGRIMLER (Hg.), *Sentire ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit. FS Hugo Rahner*, Freiburg 1961, 113-133.

VON BALTHASAR 1981

H.U. VON BALTHASAR, Die johanneischen Themen in der Regel St. Benedikts und ihre Aktualität, in: A. SCHNEIDER / A. WIENAND (Hg.), *Und sie folgten der Regel Benedikts*, Köln 1981, 133-143.

BÖCKMANN 1994

A. BÖCKMANN, Die Hl. Schrift als Quelle der RB. ‚Auswahl' der Bibeltexte im Vergleich zur Magisterregel – ein Zugang zur Person Benedikts, in: *Regulae Benedicti Studia* 18 (1994), 39-63.

DIAS 1974

P.V. DIAS, *Kirche. In der Schrift und im 2. Jahrhundert* [= *HDG* III/3a], Freiburg 1974.

FIEDROWICZ 1995

M. FIEDROWICZ, *Das Kirchenverständnis Gregors des Großen. Eine Untersuchung seiner exegetischen und homiletischen Werke* [= *RQ Suppl.* 50], Freiburg 1995.

FRANK 1997

K.S. FRANK, Johannes Cassian und seine Schriften. Das ägyptische Mönchtum als spiritueller Mutterboden des abendländischen Mönchtums, in: J. KAFFANKE (Hg.), *Zu den Quellen: Die Spiritualität der Wüstenväter und des hl. Benedikt*, Beuron 1997, 102-118.

JOEST 1994

C. JOEST, *Bibelstellenkonkordanz zu den wichtigsten älteren Mönchsregeln* [= *Instrumenta Patristica* 9], Steenbrugge 1994.

KERTELGE 1995

K. KERTELGE, Kirche I, in: *LThK*[3] 5 (1995), 1453-1458.

KLAUCK 1981

H.-J. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* [= *SBS* 103], Stuttgart 1981.

KNOCH 1986

O. KNOCH, Das Bild der Urgemeinde in der Apostelgeschichte als kritisches Modell der benediktinischen Klostergemeinschaft, in: *EuA* 62 (1986), 354-362.

KURTZ 1976

W. KURTZ, Domus Dei. Der Kirchenbegriff des hl. Benedikt, in: *Regulae Benedicti Studia* 5 (1976), 119-130.

MEYER 1998

U. MEYER, *Soziales Handeln im Zeichen des ‚Hauses'. Zur Ökonomik in der Spätantike und im frühen Mittelalter* [= *Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 140], Göttingen 1998.

MOHRMANN 1956

C. MOHRMANN, Domus Dei chez Saint Augustin, in: *Latomus* 23 (1956), 244-250.

MOHRMANN 1958

C. MOHRMANN, Missa, in: *VigChr* 12 (1958), 67-92.

MOHRMANN 1962

C. MOHRMANN, Les dénominations de l'Église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens, in: *RevSR* 36 (1962), 155-174.

PAWLOWSKY 1965

S. PAWLOWSKY, *Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti* [= *Wiener Beiträge zur Theologie* 9], Wien 1965.

PUZICHA 2002

M. PUZICHA, *Kommentar zur Benediktusregel*, St. Ottilien 2002.

SCHÜTZ 1981

J.H. SCHÜTZ, Charisma IV. Neues Testament, in: *TRE* 7 (1981), 688-693.

VON SEVERUS 1976

E. VON SEVERUS, Was heißt heute „nach der Weise der Kirche Mönch sein – ekklesiastikós monázein"?, in: *Regulae Benedicti Studia* 5 (1976), 165-170.

VON SEVERUS 1981

E. VON SEVERUS, Das Monasterium als Kirche, in: DERS., *Gemeinde für die Kirche. Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk Benedikts v. Nursia* [= *Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums, Suppl.* 4], Münster 1981, 116-138.

DE VOGÜÉ 1957

A. DE VOGÜÉ, Le monastère, l'Église du Christ, in: B. STEIDLE (ed.), *Commentationes in Regulam S. Benedicti* [= *StAns* 42], Roma 1957, 25-46.

DE VOGÜÉ 1971

A. DE VOGÜÉ, Sub regula vel abbate. Étude sur la signification théologique des règles monastiques anciennes, in: *Collectanea Cisterciensia* 33 (1971), 209-241.

Gregor der Grosse
Ein Verkündiger der Kirche

Michael Fiedrowicz

1. Die Wahrheit einer Legende

Eine der bekanntesten ikonographischen Darstellungen zeigt Gregor beim Diktat seiner Schriften.[1] Ein Vorhang trennt ihn von seinem Sekretär, scheint aber auch alles Getriebe der Welt von ihm fernzuhalten. Vor einem aufgeschlagenen Bibelcodex sitzend, richtet Gregor seinen Blick empor, als schaue er in eine andere, jenseitige Welt. Unterdessen bohrt der als Sekretär fungierende Diakon Petrus mit dem Schreibgriffel ein Loch in den Vorhang, um das Schweigen des Diktierenden zu ergründen. Auf dessen Schulter sieht er eine weiße Taube sitzen. Gregor lauscht der Inspiration des Heiligen Geistes. Die Ikonographie rezipiert damit eine Erzählung aus dem Leben des Papstes, die erstmals um 713 in der *Vita Sancti Gregorii* eines unbekannten englischen Mönches von Whitby bezeugt wird.

Das hier gezeichnete Bild eines kontemplativen Theologen war ohne Zweifel auch das Wunschbild Gregors selber, der seinen eigenen Worten zufolge „in den sicheren Hafen des Klosters geflohen ... und nackt dem Schiffbruch des Lebens entkommen war".[2] Im Sankt Andreas-Kloster, in das um 574/575 das väterliche Haus auf dem römischen Coelius-Hügel umgewandelt wurde, konnte er tatsächlich, wie er rückblickend auf diese monastische Lebensphase schreibt, „an Himmlisches denken und ... die Grenzen des Fleisches in der Kontemplation schon überschreiten".[3] Für den eingangs beschriebenen ikonographischen Typus Gregors ließe sich also kaum eine treffendere Überschrift finden als diese von ihm selber stammende.

Wer allerdings nur ein wenig Gregors Briefe gelesen hat, ist versucht, den Künstlern des Mittelalters einen biographischen Anachronismus vorzuwerfen. Fand jener Gregor, der auf den Miniaturen durch seinen Ornat unverkennbar als Bischof von Rom ausgewiesen ist, in dieser Position noch die meditative Stille, von der die Stunden der *lectio divina* im Sankt Andreas-Kloster erfüllt waren? Konnte er im höchsten kirchlichen Amt ungehindert fortfahren, in Ruhe und Abgeschiedenheit die Schrift zu kommentieren, wie es Illustrationen seiner Kodizes suggerieren? Gregors eigene

---

[1] Vgl. das Einzelblatt eines *Registrum Gregorii*, um 985, Stadtbibliothek Trier; Abbildung in Künstle 1926, 135.

[2] Gregor der Grosse, *Ep. ad Leandrum* 1 (*CCL* 143: 1,13-15). (Die deutschen Übersetzungen in diesem Beitrag stammen vom Verfasser.)

[3] Gregor der Grosse, *Dialogi* I *Prol.* 3 (*SC* 260: 12,20f.).

Worte, wenige Wochen nach Beginn seines Pontifikates (3. September 590), sprechen eine deutliche Sprache:

Ein altes und heftig geschütteltes Schiff habe ich, selbst unwürdig und schwach, übernommen, denn von allen Seiten dringt das Wasser herein, und die morschen Planken, vom täglichen Unwetter erschüttert, verkünden schon ächzend den Untergang.[4]

Einige Monate später, im April 591, schildert der Nachfolger Petri nochmals in bewegenden Worten seine Empfindungen:

In dieser Stellung werde ich von den gewaltigen Wogen dieser Welt so umhergeworfen, daß ich das alte und morsche Schiff, dessen Führung ich durch Gottes unerforschlichen Ratschluß übernommen habe, in keiner Weise in den Hafen zu steuern vermag. Bald brechen die Wogen von vorn herein, bald türmen sich zur Seite Berge des schäumenden Meeres, bald setzt das Unwetter von hinten zu. Von allen Seiten bedrängt, bin ich gezwungen, bald das Steuerruder auf den Gegenwind zu richten, bald das Schiff zu wenden, um den drohenden Wogen seitwärts auszuweichen. Ich seufze, denn ich spüre, daß durch meine Nachlässigkeit die Schiffsjauche der Laster anschwillt und bei heftigem Sturm die schon verfaulenden Planken ächzend vom Untergang künden.[5]

Es dürfte kaum ein treffenderes Bild gegeben haben, um die Situation der Kirche in jener aufgewühlten Epoche zu schildern. Hungersnöte, Naturkatastrophen, Kriegswirren, Skandale im Klerus, anhaltende Glaubensspaltungen, disziplinäre Kontroversen überschatteten das ausgehende 6. Jahrhundert. Simonie, Pflichtvergessenheit, Verstrickung in politische Machenschaften, Bischofsweihen karrieresüchtiger Kandidaten kennzeichneten die kirchliche Situation im fränkischen Gallien. In Italien hatten die Langobardeninvasionen die Reihen der Bischöfe empfindlich dezimiert. Die Invasoren trugen den Arianismus ins Land. Die Mehrheit der norditalischen Bischöfe wiederum sympathisierte mit dem Drei-Kapitel-Schisma. Vertreter des nordafrikanischen Episkopats ließen den römischen Bischof das traditionelle Autonomiebewußtsein ihrer Region deutlich spüren. Der Bischof von Konstantinopel schließlich, der den Titel ‚ökumenischer Patriarch' beanspruchte, schien, nicht zuletzt infolge der lateinischen Übersetzung mit *episcopus universalis*, die bischöfliche Kollegialität, wie Gregor sie verstand, ernsthaft in Frage zu stellen.

Daß sich Gregor angesichts der hier nur kurz skizzierten Liste kirchlicher Probleme uneingeschränkt bewährte, bestätigt der namhafte französische Historiker H.-I. Marrou, wenn er schreibt: Gregor zeigte sich „als ein großer Papst in der Linie seiner Vorgänger des 5. und 6. Jahrhunderts, der das Schiff Petri mit der Energie und dem gebieterischen Geist eines Magistraten des alten Rom lenkt(e)."[6] Wenn es Gregor gelang, die vielfältigen materiellen Nöte innerhalb und außerhalb Roms mit caritati-

---

[4] GREGOR DER GROSSE, *Ep.* I 4 (*CCL* 140: 4,8-11).
[5] GREGOR DER GROSSE, *Ep.* I 41 (*CCL* 140: 47,8-17).
[6] DANIÉLOU / MARROU 1963, 433.

ven Maßnahmen zu lindern, den geschwächten Episkopat zu reorganisieren, das Mönchtum zu stärken, die Bekehrung der meist heidnischen, teils arianischen Langobarden anzubahnen, dem in Sizilien, Korsika und Sardinien noch fortlebenden Heidentum entgegenzutreten, schließlich die Missionierung der Angelsachsen in die Wege zu leiten, dann waren es nicht zuletzt die administrativen Erfahrungen des ehemaligen römischen Stadtpräfekten, die den später auch als *Consul Dei* bezeichneten Papst zu diesem umfangreichen kirchlichen Krisenmanagement bestens befähigt hatten.

Doch bleibt zu fragen, ob sich diese vielfältigen Initiativen und Interventionen Gregors nicht noch anderen, tieferen Motivationen und Inspirationen verdankten. War er nicht zugleich und zuerst ein Mann der Kontemplation, ein Mystiker? Könnte der ikonographische Typus des zurückgezogenen, aufmerksam hörenden und das so Vernommene diktierenden Papstes vielleicht gerade diese verborgene Innenseite seines Pontifikates zum Ausdruck bringen wollen? So eindringlich Gregor einerseits den kirchlichen Amtsträgern die Pflicht einschärfte, sich gegebenenfalls auch für die weltlich-materiellen Belange der ihnen anvertrauten Menschen einzusetzen,[7] so unermüdlich warnte er andererseits davor, in diesen, dem geistlichen Amt durch die geschichtliche Situation zugewiesenen Aufgaben restlos aufzugehen. Vor den während der Quadragesima 591 in Rom anwesenden Bischöfen Italiens hielt Gregor eine öffentliche Gewissenserforschung:

> Wir sind äußeren Aktivitäten völlig verfallen, das eine haben wir ehrenhalber auf uns genommen, anderes tun wir aus Pflichtgefühl. Wir geben den Dienst der Verkündigung auf. (...) Indem wir uns in äußere Aufgaben verwickeln lassen, vernachlässigen wir den Dienst an unserer eigentlichen Aufgabe. (...) Wir lassen die Sache Gottes im Stich und halten uns für irdische Aufgaben frei. (...) Seht, schon gibt es fast keine weltliche Aktivität mehr, welche nicht von Bischöfen wahrgenommen wird.[8]

2. Biblische Bilder der Kirche

Den Appell, aus der Aktion immer neu zur Kontemplation zurückzufinden, hatte Gregor zweifellos zunächst für sich selbst formuliert, dann aber auch als Lebensnorm aller Hirten der Kirche proklamiert.[9]

Kontemplation bedeutete für Gregor jedoch keine weltflüchtige Ekstase, keinen isolierten Aufstieg im Sinne eines *solus cum solo*, sondern blieb stets an die Schrift gebunden. In den biblischen Worten suchte und fand er Symbolgestalten der Kirche, die ihm andere Perspektiven erschlossen als die des rein empirisch ohne Zweifel zutref-

---

[7] Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Regula Pastoralis* II 7 (*SC* 381: 226); *Hom. in Ezechielem* II 1,7 (*CCL* 142: 214); *Moralia* XIX 25,45 (*CCL* 143A: 991).

[8] GREGOR DER GROSSE, *Hom. in Ezechielem* I 17,14f. (*FC* 28/1: 290,16-294,21).

[9] Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Regula Pastoralis* II 7 (*SC* 381: 218-220); *Moralia* XXIII 20,38 (*CCL* 143B: 1172f.); *Moralia* XXX 2,6.8 (*CCL* 143B: 1494-1496); *Hom. in Ezechielem* I 5,16 (*CCL* 142: 65f.).

fenden Bildes eines im Sturm schwankenden, vom Untergang bedrohten Schiffes.[10] Die entsprechende Symbolik und Typologie der Schrift lag in der Tradition patristischer Ekklesiologie seit langem vor. Gregor kannte die klassischen Bilder der Braut, der Mutter, des Tempels und des Leibes Christi. Kaum etwas ist hier wirklich neu gedacht oder grundlegend anders formuliert. Eine biblische Symbolgestalt jedoch wurde von Gregor erstmals, und zwar umfassend ekklesiologisch interpretiert.

Noch während seiner Zeit als päpstlicher Gesandter am Kaiserhof zu Konstantinopel (579-585) hatte Gregor in Form monastischer ,Konferenzen' das Buch Ijob ausgelegt. Diese *Moralia in Iob* bilden sein umfangreichstes und gedankentiefstes Werk und wurden noch während der Pontifikatszeit verschiedentlich überarbeitet. Die Wahl dieses biblischen Buches hatte verschiedene Gründe. Über die entsprechenden Bitten seiner Mitbrüder und seines Freundes Leander hinaus gab es auch das persönliche Motiv einer gleich gearteten Lebens- und Leiderfahrung, das heißt einer tiefen Sympathie im ursprünglichen Sinne des Wortes. Vor allem aber dürfte für Gregor die Gestalt des schuldlos heimgesuchten Ijob zum Symbol der Daseinserfahrung seiner Epoche insgesamt geworden sein, die sich in ihrer tiefgreifenden Erschütterung mit der Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses konfrontiert sah. Nicht zuletzt konnte die vielfach bedrängte Kirche nach Gregors Auffassung ein Spiegelbild ihrer selbst im Schicksal Ijobs entdecken. Galt die Gestalt des geprüften Ijob in der bisherigen Überlieferung primär als ein Beispiel der Geduld und Gottergebenheit, wurde sein Leiden transparent für die Passion Christi,[11] so griff Gregor diese Interpretationsrichtung auf, ließ Ijob jedoch darüber hinaus auch zum Typus der Kirche werden.[12] Seine Bedrängnis und Anfechtungen verweisen auf die Drangsal der Kirche.[13] Dennoch versuchte der Ausleger, anhand dieser biblischen Gestalt seinen Hörern und Lesern neue Perspektiven zu eröffnen, die alle vordergründigen Sichtweisen durchbrechen und die konkrete Daseinserfahrung in neuem Licht erscheinen lassen, das der Bewertung aller Dinge *sub specie aeternitatis* entsprang. Nach Auffassung Gregors enthält das Buch Ijob geradezu eine religiöse Erkenntnistheorie in narrativer Form. Alle Reden der hier zu Wort kommenden Gestalten – Ijobs, seiner Frau sowie der Freunde – werden unter dem Aspekt betrachtet und ausgelegt, ob der jeweils Sprechende nur den äußeren Anschein oder den inneren Sinn der Geschehnisse, nur ihre zeitlichen Ursachen und Auswirkungen oder ihre überzeitliche Bedeutung wahrnimmt und bewertet.

Besonders aufschlußreich ist hier die Deutung der Freunde Ijobs, die in den Augen des Interpreten ein Sinnbild der Häretiker darstellen.[14] In dieser Charakterisierung deutet sich bereits an, wie gravierend gerade die im Kreis der Freunde artikulierte

---

[10] Vgl. FIEDROWICZ 1995.

[11] Vgl. KANNENGIESSER 1974; DASSMANN 1991.

[12] Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Moralia* I 24,33 (*CCL* 143: 43); *Moralia* XXXII 2,2 (*CCL* 143B: 1627).

[13] Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Moralia* Praef. 7,16 (*CCL* 143: 20); *Moralia* VI 1,1 (*CCL* 143: 284); *Moralia* VIII 1,1 (*CCL* 143: 382).

[14] Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Moralia* Praef. 6,15 (*CCL* 143: 20).

Mentalität das authentische Wesen der Kirche in Frage zu stellen schien. Was kennzeichnet die Reden eines Eliphaz, Baldad und Sophar, wenn sie das Schicksal ihres Freundes kommentieren? Es ist die falsche Schlußfolgerung, Leid und Bedrängnis als Folge von Schuld und Sünde zu interpretieren. Gregor bestreitet die Gültigkeit solcher Rückschlüsse, da die wahre Entsprechung zwischen Verdienst und Lohn der Ewigkeit vorbehalten bleibt. Seiner Auslegung zufolge versuchen die Häretiker, das Leid nicht nur als Sündenfolge allgemein, sondern als Konsequenz der Nichtbeachtung ihrer Lehren darzustellen, indem sie den Betroffenen zugleich eine Besserung der Situation in Aussicht stellen, wenn man nur ihren Ansichten folgte.[15] Die Situation einer bedrängten Kirche wird für die Häretiker zum Anlaß, aus ihrer fehlenden Glaubensperspektive dieses Schicksal als selbstverschuldet zu betrachten. Gregor beschreibt in diesem Zusammenhang die Freunde Ijobs als Typus derer, die simulieren, Hilfe bringen zu wollen, dabei aber ihre falschen Ansichten suggerieren.[16] Da sie sich selbst im Besitz der Wahrheit glauben, die Kirche jedoch im Dunkel des Irrtums sehen, rufen sie diese zur Umkehr und Hinwendung zu ihren Ansichten.[17] Drangsal wird hier als Konsequenz eines falschen Glaubensbekenntnisses gedeutet. Gregor schreibt:

> Wenn die Häretiker die Bedrängnis der Kirche sehen, verachten sie diese und meinen, sie werde aufgrund eines falschen Glaubensbekenntnisses so schwer heimgesucht. (...) So sagen sie ihr: „Wenn du nur dein Glaubensbekenntnis ändern wolltest, hättest du in den Heimsuchungen längst schon Erleichterung gefunden."[18]

Die Häretiker erklären also die Unbeugsamkeit der Kirche in ihrer Verkündigung der Wahrheit zur Ursache für den Abfall vieler Gläubigen und verheißen eine Wende zum Besseren, wenn sich die Kirche nur ihren Ansichten anschließen wolle. Das allein im Glauben faßbare Mysterium, daß die Bedrängnis der Kirche gerade ihre Läuterung bewirkt und ihr ewiges Leben sichert, bleibt den rein innerweltlich orientierten Häretikern verschlossen:

> Die Häretiker ... erkennen die Kirche nicht mehr, sobald sie angefochten wird. Sie selber aber ist bestrebt, hienieden Widriges auf sich zu nehmen, um geläutert zum Lohn der ewigen Vergeltung zu gelangen. Meist fürchtet sie den Wohlstand und erfreut sich an strenger Schule. Die Häretiker, die nur das Gegenwärtige begehren, erkennen die verwundet darniederliegende Kirche nicht. Was sie an ihr wahrnehmen, können sie in der Erkenntnis ihres Herzens nicht wiederfinden. Während die Kirche durch Widrigkeiten voranschreitet, bleiben sie ihrem Unverstand verfallen, denn was sie wahrnehmen, kennen sie nicht aus eigener Erfahrung.[19]

---

[15] Vgl. Gregor der Grosse, *Moralia* XVI 25,30 (*CCL* 143A: 816).
[16] Vgl. Gregor der Grosse, *Moralia* III 26,50 (*CCL* 143: 146).
[17] Vgl. Gregor der Grosse, *Moralia* VIII 37,61 (*CCL* 143A: 430).
[18] Gregor der Grosse, *Moralia* XII 28,33-29,34 (*CCL* 143A: 648,16-649,5).
[19] Gregor der Grosse, *Moralia* III 24,47 (*CCL* 143: 145,2-13).

Doch nicht nur die Drangsal der Kirche, auch ihr missionarischer Erfolg wird von den Irrlehrern nicht mit den Augen des Glaubens betrachtet, wenn sie die universale Ausbreitung der Kirche mit der Tatsache zu erklären suchen, daß weltliche Herrscher ihre Untertanen zum Glauben nötigten:

> Es heißt nämlich: „Mit starkem Arm hast du vom Land Besitz ergriffen und es machtvoll dir zu eigen genommen" (Ijob 22,8). Als wollte man unumwunden behaupten: „Wenn du die Welt mit deiner Verkündigung überall erfüllt hast, so ist dies in der Stärke deiner Macht begründet und nicht in der Wahrheit." Da die Häretiker selbst die christlichen Fürsten an der Verkündigung der Kirche festhalten sehen, argwöhnen sie: was die Völker der Kirche glauben, beruhe nicht auf innerer Richtigkeit, sondern auf weltlicher Macht.[20]

Was somit alle Äußerungen der Häretiker kennzeichnet, ist ihre Unfähigkeit, die Welt und das Leben des einzelnen wie der Kirche insgesamt im Licht des Glaubens, in der *spiritalis intelligentia* zu betrachten. Sie bleiben bei den äußeren Phänomenen stehen und versuchen, diese allein mit innerweltlichen Kategorien zu begreifen. Mehrfach umschrieb Gregor das Wesen der Häretiker anhand der Namensexegese der Freunde Ijobs. Hochmütige Gottesverachtung, Leben nach den Prinzipien des alten Menschen, Verführung derer, die der Kontemplation zustreben, sind ihre Merkmale.[21] Diese Charakteristik entspricht genau dem Verhalten, das Gregor beschreibt und spirituell analysiert. Weil Gott gering geschätzt wird, sind es nicht die Kriterien seines Heilsplanes, sondern die Maßstäbe des alten, glaubenslosen Menschen, die zur Deutung von Welt, Mensch und Kirche herangezogen werden. Diese Maßstäbe vermögen nicht, rein innerweltliche Dimensionen zu übersteigen, stehen daher mit der Kontemplation im Widerspruch, die sich zur göttlichen Welt erhebt, um alles in ihrem Licht zu deuten.

Somit zeigt sich, was Gregor mit der ausführlichen Behandlung der Häretiker innerhalb der Darstellung seines Kirchenverständnisses letztlich bezweckt. Nicht doktrinären Kontroversen gilt sein Interesse. Vielmehr will er, der inneren Logik des Buches Ijob entsprechend, einen Grundirrtum kenntlich machen, der dem *saecularis intellectus* entspringt und vielfältige Fehlinterpretationen auch des kirchlichen Lebens zur Folge hat. Wer die Kirche ausschließlich als empirische Größe betrachtet, verkennt nach Gregors Überzeugung ihr wahres Wesen.[22] Dieses läßt sich seiner Auffassung nach nur als Mysterium verstehen.

---

[20] GREGOR DER GROSSE, *Moralia* XVI 5,9 (*CCL* 143A: 803,97-104).
[21] Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Moralia* Praef. 7,16 (*CCL* 143: 21).
[22] Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Moralia* XX 30,60 (*CCL* 143A: 1047).

3. Die Kirche als Mysterium

In den ersten Homilien zur prophetischen Vision Ezechiels fragt Gregor nach dem Wesen der Prophetie. Sie nur als Vorhersage von Zukünftigem zu betrachten, wäre ein verkürztes Verständnis. Vielmehr entfaltet sich die Prophetie in den zeitlichen Dimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, indem sie Verborgenes offenbart und geistig-spirituelle, rein empirische Wahrnehmung übersteigende Zusammenhänge erschließt.[23] Gregor sah die Aufgabe kirchlicher Verkündigung vielfach in heilsgeschichtlicher Kontinuität zu den alttestamentlichen Propheten. Daher sind auch seine eigenen Äußerungen über die Kirche von einer solchen prophetischen Intuition bestimmt. Immer wieder geht es ihm um den Aufweis des dem äußeren Blick verborgenen Mysteriums der Kirche. Dies geschieht zunächst dadurch, daß er den vergangenen Phasen ihrer Realisierung in der alttestamentlichen Heilsgeschichte nachsinnt, ja die Kirche bereits im Paradies, in der durch die Gottesschau geeinten Gemeinschaft von Engeln und Menschen, grundgelegt sieht[24] und ihr – die andere Perspektive – in ihrer künftigen Vollendungsgestalt als himmlischer Kirche, dem wieder hergestellten und vollendeten Ursprungszustand,[25] entgegenblickt.[26] Aufweis des Mysteriums geschieht schließlich aber auch dadurch, daß der Kirche der gegenwärtigen Zeit die verborgene Anwesenheit Gottes in ihr und sein geheimnisvolles Wirken an ihr ins Bewußtsein gerufen werden. Sei es, daß Gregor wiederum am Beispiel Ijobs nachweist, wie Gott Anfechtungen in seinen Dienst nimmt, um die Kirche von Weltverfallenheit und Scheinchristentum zu läutern,[27] ebenso aber aller Verfolgung und Bedrängnis geheimnisvoll eine letzte unüberwindliche Grenze setzt, um die Gläubigen vor der Apostasie zu bewahren,[28] sei es, daß aller Erfolg von Mission und Verkündigung letztlich dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben wird, der sich menschlicher Worte zwar bedient, die Bekehrung der Herzen aber selber bewirkt.[29] So zielt Gregors Absicht in der Rede über die Kirche stets darauf, ihre dem äußeren Blick verborgene Dimension aufzudecken, im Sichtbaren das Unsichtbare, im Zeitlichen das Ewige, im Irdischen das Himmlische und im Menschlichen das Göttliche aufleuchten zu lassen.

---

[23] Vgl. Gregor der Grosse, *Hom. in Ezechielem* I 1,2 (*CCL* 142: 6); *Hom. in Ezechielem* I 2,2 (*CCL* 142: 17).

[24] Vgl. Gregor der Grosse, *Hom. in Evangelia* II 34,6.11 (*FC* 28/2: 650-652; 662); *Expositio in Canticum Canticorum* 40 (*CCL* 144: 39).

[25] Vgl. Gregor der Grosse, *Moralia* XXVII 26,49 (*CCL* 143B: 1368,5f.): „sancta electorum Ecclesia in antiquum statum restauranda".

[26] Vgl. Gregor der Grosse, *Hom. in Ezechielem* II 4,15 (*CCL* 142: 269); *Hom. in Ezechielem* II 10,4 (*CCL* 142: 381); *Moralia* IX 11,17 (*CCL* 143: 468).

[27] Vgl. Gregor der Grosse, *Hom. in Ezechielem* II 4,3 (*CCL* 142: 260); *Moralia* XIII 41,46 (*CCL* 143A: 693); *Moralia* XX 17,43 (*CCL* 143A: 1035); *Moralia* XXXIV 3,7 (*CCL* 143B: 1737).

[28] Vgl. Gregor der Grosse, *Moralia* III 5,6 (*CCL* 143: 118); *Moralia* XXVIII 17,37 (*CCL* 143B: 1424).

[29] Vgl. Gregor der Grosse, *Moralia* XIX 12,19 (*CCL* 143A: 970); *Hom. in Evangelia* II 30,3 (*FC* 28/2: 554-558).

Aus dieser Absicht erklärt sich auch die große Bedeutung, die innerhalb der Gregorianischen Ekklesiologie dem Verkündigungsgeschehen zukommt. Gregor wußte um die geistige Erblindung des Menschen für das Unsichtbare als Folge des Sündenfalls. Für die *mens carnalis* wurde die sinnenhaft-sichtbare äußere Welt zur bestimmenden Wirklichkeit.[30] Daher konnte auch der Blick auf die Kirche leicht bei ihren sichtbaren, zeitlichen, irdisch-menschlichen Aspekten stehen bleiben und das Mysterium ihrer unsichtbaren, ewigen, himmlisch-göttlichen Dimension verkennen.[31] Die wohl anschaulichste Schilderung dieser Situation findet sich zu Beginn des vierten Buches der *Dialoge*. Gregor vergleicht dort die Situation des Menschen mit einem Kind, das in einem Kerker geboren wurde und keine Erfahrung jener anderen, unsichtbaren Welt besitzt, von der es allein durch die Worte der Mutter eine Ahnung vermittelt bekommt. Dieses Bild ist nicht nur insofern interessant, als sich Gregor, trotz mancher Unterschiede und ohne direkte Kenntnis, in die lange Rezeptionsgeschichte des Platonischen Höhlengleichnisses einreiht. Gregor dürfte vielmehr beabsichtigt haben, in der Gestalt der Mutter die Kirche allegorisch darzustellen.[32] Häufig wird nämlich das Bild der *mater Ecclesia* mit dem Thema der Verkündigung verknüpft.[33] Infolge der Erblindung des Menschen für das Unsichtbare ist das Wort jenes Zeichen, das den Menschen an seine ursprüngliche Bestimmung erinnert. In ähnlicher Weise hatte schon Augustin das Wort als äußeres admonitives Zeichen verstanden, dessen sich Gott zu allen Zeiten der Heilsgeschichte bediente, seitdem er nicht mehr direkt ohne äußere Worte in den Intellekt des Menschen hinein zu sprechen vermochte. Zwar stellt Gregor im Unterschied zu Augustin keine entsprechenden erkenntnistheoretischen Reflexionen über die Notwendigkeit äußerer Zeichen an, doch ist auch für ihn das Heil nicht kausal, wohl aber konditional an die Verkündigung gebunden. Diese wird daher zum zentralen Lebensvollzug der Kirche nach außen hin. Die Kirche selber, nicht nur einzelne Verkündiger in ihr, wird zum Subjekt der Verkündigung.[34]

Worin besteht nun aber der Inhalt der Verkündigungsbotschaft? Galt das Zeugnis der zeitlich universal verstandenen Kirche, der *Ecclesia ab Abel*,[35] vor der Menschwerdung Christus, dem Kommenden, und in der apostolischen Zeit Christus, dem Gekommenen, so ist für Gregor die spätere Verkündigung ganz darauf ausgerichtet, das von Christus erschlossene Heil, die Rückkehr ins Paradies, zu bezeugen und in den Herzen der Gläubigen die Sehnsucht nach der himmlischen Welt zu wecken.[36]

---

30 Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Moralia* V 34,61 (*CCL* 143: 261); *Moralia* XXV 7,18 (*CCL* 143B: 1242).

31 Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Moralia* XX 30,60 (*CCL* 143A: 1047); *Moralia* XXXIV 3,7 (*CCL* 143B: 1737f.).

32 Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Dialogi* IV 1,1-4 (*SC* 265: 18-20).

33 Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Moralia* VI 36,55 (*CCL* 143: 324); *Moralia* XIX 12,19 (*CCL* 143A: 970); *Moralia* XXX 13,47 (*CCL* 143B: 1522); *Hom. in Evangelia* I 3,2 (*FC* 28/1: 82).

34 Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Moralia* XVIII 36,57 (*CCL* 143A: 924,10): „praedicante sancta Ecclesia".

35 Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Moralia* III 17,32 (*CCL* 143: 135); *Hom. in Ezechielem* II 3,16 (*CCL* 142: 248); *Hom. in Evangelia* I 19,1 (*FC* 28/1: 320).

36 Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Hom. in Ezechielem* II 7,3 (*CCL* 142: 317).

4. Pilgerschaft und Sehnsucht der Kirche

Indem Gregor also die Kirche auf Erden ganz von ihrem Ursprung und Ziel her versteht, kann er ihren Weg durch die Zeit nur als Pilgerschaft betrachten.[37] Wenn Gregor den Titel ‚Lehrer der Sehnsucht' erhielt,[38] dann trifft dies nicht allein für die Ebene individueller Spiritualität zu. Die Sehnsucht, zur verlorenen Gottesschau des Paradieses zurückzukehren, verleiht auch der Kirche insgesamt auf dem irdischen Pilgerweg ihre innere Dynamik, die sie ihrem ewigen Ziel zustreben läßt.[39] Gewiß waren Pilgerschaftsdenken und Jenseitsverlangen bei den Kirchenvätern aller Generationen lebendig. Doch gewinnen diese Motive bei Gregor eine in der vorangegangenen Tradition unbekannte Intensität. Diese Intensivierung verdankt sich dem Zusammenwirken dreier Faktoren. Aus der monastischen Tradition empfing der Mönchspapst Gregor den Gedanken einer Rückkehr ins Paradies, eines engelgleichen Lebens in der Gottesschau, die in der Kontemplation eine irdische Antizipation erhält. Der Lektüre Augustins verdankte Gregor die Idee der Kirche als einer von Engeln und Menschen konstituierten Gemeinschaft, die partiell noch auf Erden pilgert und ihre Aufnahme in die himmlische Gemeinschaft sehnsuchtsvoll erwartet. Die über der eigenen Epoche liegenden Schatten weckten schließlich eine Endzeitstimmung, die den Blick über die zerfallende Welt hinaus auf das Unvergängliche richtete. Monastische Tradition, augustinische Reflexion und historische Situation verbanden sich also im Glaubensdenken Gregors zu einer Strömung, die kein statisches Kirchenbild dulden, sondern nur eine viatorische Ekklesiologie zur Folge haben konnte. Die dynamische Perspektive des Gregorianischen Kirchenverständnisses läßt sich kaum prägnanter formulieren, als es H.U. v. Balthasar für die Existenz der Kirche insgesamt ausgesprochen hat: „Ihre Sendung macht nicht halt bei einer immanenten Durchformung der Welt, sie reißt die Welt über deren Immanenz und ‚immanente Transzendenz' hinaus auf das letzte Ziel hin, um dessentwillen Schöpfung existiert. Alles an der Kirche ist Aufbruch und um seinetwillen da."[40] Dieser Zielsinn durchzieht alle Aussagen Gregors über die Kirche und verleiht seinen Ausführungen bei aller mangelnden Systematik der Darstellung in den einzelnen Werken die innere Kohärenz.

Gregor wurde so zum Verkündiger der Kirche im zweifachen Sinn. Während er sich einerseits mit seiner ganzen Existenz für den Verkündigungsauftrag der Kirche in Dienst nehmen ließ, verwirklichte er andererseits diesen Dienst gerade dadurch, daß er den Blick seiner Hörer und Leser auf das authentische Wesen der Kirche lenkte, indem er hinter der Institution stets das Mysterium sichtbar zu machen suchte.

---

[37] Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Expositio in Canticum Canticorum* 1 (*CCL* 144: 3); *Moralia* XVIII 30,48 (*CCL* 143A: 916).

[38] Vgl. LECLERQ 1965, 34-45.

[39] Vgl. die Textsammlung GREGOR DER GROSSE, *Von der Sehnsucht der Kirche*.

[40] VON BALTHASAR 1993, 37.

Bibliographie

Quellen

GREGOR DER GROSSE, *Dialogi*
GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, texte critique et notes par A. DE VOGÜÉ, traduction par P. ANTIN [= *SC* 251; 260; 265], Paris 1978-1980.

GREGOR DER GROSSE, *Epistulae*
Sancti Gregorii Magni Registrum epistularum, edidit D. NORBERG [= *CCL* 140; 140A], Turnhout 1982.

GREGOR DER GROSSE, *Expositio in Canticum Canticorum*
Sancti Gregorii Magni expositiones in canticum canticorum et in librum primum regum, recensuit P. VERBRAKEN [= *CCL* 144], Turnhout 1963.

GREGOR DER GROSSE, *Homiliae in Evangelia*
GREGOR DER GROSSE, *Homiliae in Evangelia. Evangelien–Homilien* I-II, übersetzt und eingeleitet v. M. FIEDROWICZ [= *FC* 28/1-2], Freiburg 1997.

GREGOR DER GROSSE, *Homiliae in Ezechielem*
Sancti Gregorii Magni homiliae in Hiezechihelem prophetam, cura et studio M. ADRIAEN [= *CCL* 142], Turnhout 1971.

GREGOR DER GROSSE, *Moralia*
Sancti Gregorii Magni Moralia in Iob, cura et studio M. ADRIAEN [= *CCL* 143; 143A; 143B], Turnhout 1979-1985.

GREGOR DER GROSSE, *Regula Pastoralis*
GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle Pastorale*, introduction, notes et index par B. JUDIC, texte critique par F. ROMMEL, traduction par C. MOREL [= *SC* 381; 382], Paris 1992.

GREGOR DER GROSSE, *Von der Sehnsucht der Kirche*
GREGOR DER GROSSE, *Von der Sehnsucht der Kirche*, ausgewählt und übertragen v. M. FIEDROWICZ [= *Christliche Meister* 48], Freiburg 1995.

Studien

VON BALTHASAR 1993
H.U. VON BALTHASAR, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln [3]1993.

DANIÉLOU / MARROU 1963
J. DANIÉLOU / H.-I. MARROU, *Geschichte der Kirche* I: *Von der Gründung bis zu Gregor dem Großen*, Einsiedeln 1963.

DASSMANN 1991
E. DASSMANN, Hiob, in: *RAC* 15 (1991), 366-442.

FIEDROWICZ 1995
M. FIEDROWICZ, *Das Kirchenverständnis Gregors des Großen: Eine Untersuchung seiner exegetischen und homiletischen Werke* [= *RQ. Supplementheft* 50], Freiburg 1995.

KANNENGIESSER 1974
CH. KANNENGIESSER, Job chez les Pères, in: *DSp* 8 (1974), 1218-1225.

KÜNSTLE 1926
K. KÜNSTLE, *Ikonographie der christlichen Kunst* II: *Ikonographie der Heiligen*, Freiburg 1926.

LECLERCQ 1965
J. LECLERQ, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1965.

BEDA VENERABILIS: *Doctor Anglorum*

BENEDICTA WARD SLG

Beda Venerabilis, der größte Gelehrte seiner Zeit und der bedeutendste Theologe zwischen der frühkirchlichen und der karolingischen Epoche, lebte zu genau derselben Zeit wie Johannes Damascenus. „Beda hat mit seiner Weisheit den Westen erleuchtet, der Damaszener den Osten", lautete der von Kardinal Bellarmin formulierte und im Jahr 1899 von Leo XIII. in der Bulle zu Bedas Heiligsprechung zitierte Vergleich.[1] Beda wurde häufig – in Fresken und Buch-Illuminationen – sowohl von griechischen wie von lateinischen Theologen umgeben dargestellt, namentlich von den vier lateinischen Vätern der Kirche, die Beda selbst in Augustinus, Hieronymus, Gregor und Ambrosius erkannt hatte. Die förmliche Bestätigung, daß er einen Platz unter ihnen habe, erfuhr er durch die Heiligsprechung und die Verleihung des Titels *Doctor Anglorum*. Er war der erste und tatsächlich der einzige Engländer, der jemals als Kirchenlehrer eingestuft worden ist.

Beda wurde 673 geboren und im Alter von sieben Jahren von seinen Verwandten an die erst vor kurzem gegründete Abtei von St. Peter zu Wearmouth gegeben. Mit elf Jahren wurde er zu Abt Ceolfrid in das neugegründete Zwillingskloster von St. Paul zu Jarrow geschickt, das wenige Meilen entfernt an der Ostküste von Nordengland lag. Er verbrachte dort sein ganzes Leben und wurde von dem heiligmäßigen Bischof von Hexham, John of Beverly, erst zum Diakon und dann zum Priester geweiht. Durch seine Äbte wurde er vor den Verwaltungsaufgaben bewahrt, die ein Amt im Kloster mit sich bringt, und so war er frei, sich der Wissenschaft zu widmen. Wie er selbst sagte: „Stets war es meine Freude zu studieren, zu schreiben und zu lehren."[2] In dem Bewußtsein, zeitlich weit entfernt von der frühen Kirche und räumlich weit entfernt von der christlichen Welt am Mittelmeer zu leben, sagte er von sich, er lebe „am Rande der Welt und am Ende der Zeit".[3] Er besaß eine ausgezeichnete Bibliothek von über einhundert Bänden, die von seinem Abt Benedict Biscop, der häufig Reisen unternahm, aus Rom und Gallien für ihn herbeigebracht worden waren. Er las Latein und schrieb es außerordentlich gut; er brachte sich selbst Griechisch bei und bemühte sich um das Verständnis des Hebräischen, indem er regen Gebrauch von Hieronymus' Werk über die hebräischen Namen machte. In seinen Studien konzentrierte er sich vor

---

[1] „Beda Occidentem, Damascenus Orientem sapientia sua illustravit": LEO XIII., *Urbis et Orbis* (*ASS* 32: 338).

[2] „... semper aut discere aut docere aut scribere dulce habui": BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica* V 24 (ed. COLGRAVE / MYNORS 566; vgl. Übersetzung SPITZBART 543).

[3] „... in ultimo fine et mundi et saeculi": BEDA VENERABILIS, *In Cantica Canticorum* III 4,15 (*CCL* 119B: 271,1035f.).

allem auf die Schriftkommentare der Väter. Er wollte, daß die vor kurzem bekehrten englischen Christen ohne Einschränkung am Hauptstrom des christlichen Lebens und Denkens teilnehmen könnten; also widmete er sich der Aufgabe, ihnen die Weisheit der Väter zu vermitteln. Er fertigte Auszüge aus den Vätertexten für seine Brüder in Jarrow an und verschickte ausführliche Kommentare an andere Mönche und Priester in ganz England. Er predigte anläßlich einiger Festtage über die Evangelien und stellte seine Predigten in zwei Büchern zusammen. Er wollte den Engländern das Werkzeug zu eigenem Studium an die Hand geben und schrieb daher über Grammatik, über poetische Formen, über die Zeitrechnung und über die Natur der geschaffenen Dinge. Mit all diesen Untersuchungen übte er eine beachtliche Wirkung aus, besonders aber im Bereich der Zeitrechnung, wo er dem Brauch, nach Jahren des Herrn zu datieren, zum Durchbruch verhalf und dadurch bewirkte, daß sich die Vorstellung von einer christlichen Ära ausbreitete. Er vertrat mit Nachdruck das Modell der Weltgeschichte in acht Zeitaltern. Und er setzte seine mathematischen und astronomischen Fähigkeiten ein, um die Berechnung des Ostertermins zu begründen und ihre Weiterführung zu gewährleisten. Er folgte den Vätern nicht nur in seiner Methode der Schriftkommentierung, sondern auch in seiner Darstellung der Kirchengeschichte und in seinen Heiligenviten – sowohl in der *Kirchengeschichte des englischen Volkes* als auch in seinen Lebensbeschreibungen der Heiligen Anastasius, Felix und vor allem Cuthbert. Für Beda waren die Engländer ein neuer Volksstamm in Gottes neuem Israel, und es galt, alle möglichen Verbindungen zur frühen Kirche und den Vätern für sie herzustellen.

Beda kann in dreierlei Hinsicht als ein Vater der Kirche angesehen werden. Zuallererst war Beda, wie Hieronymus, mit Arbeiten befaßt, die unmittelbar den Bibeltext betrafen. Er war beteiligt an der Anordnung und Auswahl des lateinischen Textes im *Codex Amiatinus*, der großen Kopie der lateinischen Bibel.[4] Da diese Handschrift für Gelehrte bestimmt war, hat sie wenige Illuminationen. An ganzseitigen Illuminationen besitzt sie nur zwei: eine von Esra dem Schriftgelehrten und eine Maiestas Domini-Darstellung. Der *Codex Amiatinus* ist in doppelten Spalten in einer klaren Unzialschrift geschrieben. Er enthält Konkordanztabellen, ein detailliertes Diagramm des Tempels in Jerusalem und drei Diagramme zur Erläuterung von drei Vorgehensweisen bei der Anordnung der biblischen Bücher nach Hieronymus, Hilarius und Augustinus. Dieses großartige Buch war im übrigen nur eines von dreien, die im Scriptorium von Jarrow unter Ceolfrid und zu Lebzeiten Bedas hergestellt worden sind. In seinen Kommentaren benutzte Beda den Text der Vulgata des Hieronymus und zog ihn somit den altlateinischen Versionen vor; und ebendieser Text wurde in dem Kodex verwendet, der heute die früheste erhaltene Handschrift von Hieronymus' *Biblia Vulgata* ist. Unübersehbar ist Bedas Einfluß auf die Textgestalt dieses Kodex. Dessen Geschichte zeigt noch deutlicher, welche Bedeutung Beda und sein

[4] Florenz, Biblioteca Medicea-Laurenziana, *Codex Amiatinus* (= Ms A). Vgl. LOWE 1938, Nr. 299.

Kloster im Leben der gesamten Kirche hatten. Erstens lassen die verwendeten Materialien ein sehr reiches Kloster mit geschulten Schreibern erkennen. Zweitens war es ein Kloster, in dem man sich mit enormer Sorgfalt um die Heiligen Schriften bemühte, ein Kloster mit Männern, die weder Zeit noch Mühe scheuten, um ihre besten Texte für den Gebrauch der Gelehrten in der Kirche in drei schmucklosen Büchern herauszubringen. Drittens bedurfte ein solches Unternehmen der Zeit und Aufmerksamkeit eines großen Gelehrten, der seinen Stoff vollkommen beherrschte – und solch ein überragender Kopf war Beda. Auf Wahrheit, auf die grammatische Wahrheit der Worte, kam es den Urhebern dieser drei Bücher an, und die Schönheit ihrer Ausführung rührt daher, daß die Arbeit von Gebet getragen war. Beda erwähnte die drei Bücher in seiner *Geschichte der Äbte*,[5] und ein anderer Hinweis auf sie findet sich in seinem *Leben des heiligen Ceolfrid.*[6] In seinem *Kommentar zu Samuel* erwähnt er Ceolfrids Abreise nach Rom,[7] bei der er eine der Kopien im Gepäck hatte; und dies ist der Band, der später als *Codex Amiatinus* bezeichnet wurde. Dieses bedeutendste Werk von Jarrow aus den Tagen Bedas ist ein Buch, das noch immer für die ganze Kirche von Bedeutung ist, und es sollte unbedingt als ein Aspekt von Bedas theologischen Anliegen betrachtet werden.

Nun zu einem zweiten Grund dafür, Beda unter die Kirchenväter zu zählen. Er selbst besaß viele der Schriftkommentare der Väter; doch *besaß* er die Bücher nicht nur: Er folgte dem Rat des Augustinus von Hippo und las sie. In Wearmouth und Jarrow hatte er Zugang zu mehr als hundert Autoren, darunter Basilius, Cassian, Cassiodor, Chrysostomus, Cyprian, Eusebius, Gregor von Nazianz, Hilarius, Isidor, Origenes, Prudentius, Rufin, Sedulius und insbesondere Augustinus, Hieronymus, Gregor und Ambrosius. Beda rezipierte alle Schriften und machte von ihnen Gebrauch, um anderen, die keinen Zugang zu den Texten hatten, einen an den Vätern orientierten Weg der Schrifterschließung zu eröffnen – wo nötig, mit seinen eigenen Anmerkungen und Erklärungen. In den Fällen, in denen ihm kein patristischer Text zur Verfügung stand, steuerte er eigene Kommentare bei, etwa zu Samuel, zu Teilen der Königsbücher, zum Gesang des Habakuk. Viele davon wurden in die im zwölften Jahrhundert entstehende *Glossa Ordinaria* aufgenommen und blieben für das Mittelalter die Standardkommentare zur Bibel.

Beda verfaßte seine Schriften im Bemühen um eine gesunde Theologie: er zeigte Häresien auf, er erklärte, was es mit ihnen auf sich hatte und warum sie falsch waren. Wie seine Vorgänger konzentrierte er sich zunächst auf die genaue grammatische Bedeutung des Textes, dann auf die Lehraussage, die der jeweilige Textabschnitt über Christus macht, und schließlich teilte er die moralische, tiefere geistig-geistliche Bedeutung des Textes für den Hörer oder Leser mit.

---

[5] BEDA VENERABILIS, *Historia abbatum* 15 (ed. PLUMMER I 379).
[6] BEDA VENERABILIS, *Vita Ceolfridi* 20 (ed. PLUMMER I 395).
[7] BEDA VENERABILIS, *In I Samuelem* IV, *Intr.* (*CCL* 119: 212,7f.).

Die Kommentare wurden an Freunde wie den Bischof Acca versandt oder an Korrespondenten in anderen Klöstern und Konventen. Dies geschah, damit diejenigen Gebrauch davon machen konnten, die sich darum bemühten, das Wort Gottes in einem verhältnismäßig jungen christlichen Land zu verstehen und zu lehren. Aber es finden sich auch Beispiele für Bedas eigene Anwendung der patristischen Überlieferung, nämlich in seinen Predigten, wo er die Evangelien-Perikopen kommentiert, die in der Liturgie verwendet werden. Einige von ihnen, wie etwa seine Predigt zum Jahrestag des Todes von Benedict Biscop und seine zwei Predigten zum Jahrestag der Kirchweihe in Jarrow, sind wegen ihrer Bezüge auf lokale Ereignisse von Interesse, aber selbst in diesen ist der Hauptteil ein sorgfältiger Kommentar in patristischem Stil zum Evangelientext der Liturgie, der dessen Bedeutungsgehalt im Blick auf die christliche Lehre herausarbeiten und auf die Hörer anwenden soll. Eine umfangreiche Gruppe von Predigten bezieht sich auf die Fastenzeit und Ostern, eine andere auf Advent und Weihnachten: in ihnen werden in leicht verständlicher und tief spiritueller Theologie die christlichen Mysterien der Menschwerdung und Erlösung dargeboten. Später wurden sie von Paul dem Diakon in einer Homilien-Sammlung vereinigt, um im klösterlichen Gottesdienst verwendet zu werden,[8] und waren daher ständig in Gebrauch. In ihnen blickt Beda selbst nach Art der Väter auf Christus und verhilft anderen dazu, ein Gleiches zu tun. Kopien von Bedas Kommentaren und Predigten zirkulierten in ganz Europa und wurden überall abgeschrieben und gelesen; im zehnten Jahrhundert schließlich auch in England.[9] Sie gehörten zu den Texten, die Bonifatius für seine Germanien-Mission anforderte.

Zum dritten: Beda schrieb in seinen Berichten über Heilige wie Cuthbert und in ganz besonderer Weise in seinem letzten Buch, der *Kirchengeschichte des englischen Volkes*, Geschichte in theologischer Perspektive. In diesem Werk hielt er das Evangelium wie eine Linse, die erhellendes Licht auf die Dinge wirft, über die Ereignisse bei der Bekehrung der Engländer ein Jahrhundert zuvor; und auf jeder Seite findet sich statt einer bloßen Ansammlung von Fakten deren eingehende Interpretation. Wie er in seinem Vorwort sagte, schrieb er entsprechend dem „wahren Gesetz der Geschichtsschreibung“:[10] mit unendlicher Sorgfalt sammelte er alles, was aus den ihm verfügbaren Quellen in Erfahrung gebracht werden konnte, wobei er es aber „zur Un-

---

[8] Vgl. SMETANA 1978.

[9] Bedas Schriften waren auf dem europäischen Kontinent weithin bekannt und wurden dort überall kopiert. Bei den ältesten erhaltenen Handschriften seiner Werke handelt es sich oft um Kopien, die außerhalb Englands angefertigt wurden, denn für die Wissenschaft in seiner Heimat hatten sich die Wikinger-Einfälle verheerend ausgewirkt.

[10] „... quod vera lex historiae est“: BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica*, *Praefatio* (ed. COLGRAVE / MYNORS 6; vgl. Übersetzung SPITZBART 21). Vgl. dazu COLGRAVE / MYNORS 7 Anm. 4: „The phrase ‚quae vera historiae lex est‘ is used by Bede in his Commentary on St. Luke's Gospel and is borrowed from Jerome.“ Gemeint ist BEDA VENERABILIS, *In Lucae evangelium* I 2,8 (*CCL* 120: 67,1910f.); vgl. HIERONYMUS, *De perpetua virginitate B. Mariae* (*PL* 23: 187C).

terrichtung der Nachwelt“ [11] in das Sinngefüge der Erlösung einordnete. Er ist ein hervorragender Erzähler: die Charaktere der Heiligen des angelsächsischen Englands – Augustinus, Aidan, Hilda, Oswald, Chad und viele andere – leuchten aus den Buchseiten auf, stets aber im Licht des Evangeliums und in der Weise, daß die Hinwendung der *gens anglorum* vom Heidentum zum neuen Leben der Erlösten aufgezeigt wird. Bedas *Kirchengeschichte* handelt, ebenso wie seine Kommentare, von dem „Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt“, und seine Bemühungen zielten darauf ab, dafür zu sorgen, daß im England seiner Zeit „die Finsternis“ dieses Licht „nicht überwältigen sollte“ (vgl. Joh 1,5).

Sein ganzes Leben lang verfolgte Beda diese Aufgabe, sowohl schriftlich festzuhalten, wie die Frohe Botschaft zu den Engländern kam, als auch an ihrer Verbreitung mitzuwirken. Es entsprach daher ganz seiner Art, daß er noch auf dem Sterbebett an der Arbeit war, der neuen Nation dabei zu helfen, ein Teil des Königreichs Gottes zu werden, indem er das Johannesevangelium ins Englische übersetzte.[12] Die wahre theologische Erziehung der Engländer war eine schwierige und nicht endende Aufgabe, denn Beda war vor allem ein ‚wahrer Theologe‘, und es ging ihm um die Gegenwart Christi in der fortbestehenden Kirche hier und jetzt. Er wußte darum, wie wichtig es war sicherzustellen, daß Bekehrung sich nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich vollzog. Was Beda den Angelsachsen vermitteln wollte, war die durch die Theologie des Glaubens ermöglichte Realisierung des letzten Zieles der Erlösung, nicht bloß die theologische Information darüber. Er trat dafür ein, daß jeder englische Christ wenigstens die Grundstruktur des Gebets in Form des Vaterunsers und die des Glaubens in Form des Credo auswendig kennen sollte.[13]

Lateinische Bildung, für die Beda selbst so tiefe Liebe und Wertschätzung hatte, sollte sich jeder Christ, so hoffte er, mit all seinen Kräften aneignen, um seinen Verstand zur Ehre Gottes zu gebrauchen. Allerdings war es Beda durchaus bewußt, daß solche Bildung nicht nur für viele unerreichbar war, sondern auch zu Götzendienst und zu einer Ursache von Selbstgefälligkeit werden konnte. Jenseits der Worte und der Lehrsätze, inwieweit auch immer sie erfaßt wurden, gab es eine umfassende neue Methode, sich der Wirklichkeit zu nähern, die anzunehmen und anzuwenden war: Genau diese Erweiterung des Geistes, die durch Disziplin dazu führen soll, daß erkannt wird, worauf es ankommt, liegt Bedas Auffassung von christlicher theologischer Erziehung zugrunde. In ihrer beharrlichen Anstrengung, die anspruchsvolle pagane Gesellschaft, die sie vorfanden, in eine christliche Koinonia zu verwandeln, mußten die, die die Bekehrung der Angelsachsen betrieben, diesen Sinneswandel her-

---

[11] „... ad instructionem posteritatis“: BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica*, *Praefatio* (ed. COLGRAVE / MYNORS 6; vgl. SPITZBART 21).

[12] CUTHBERT, *Epistola de obitu Bedae* (ed. COLGRAVE / MYNORS 582).

[13] BEDA, *Epistola ad Ecgberctum* (ed. PLUMMER I 406): „In qua uidelicet praedicatione populis exhibenda, hoc prae ceteris omni instantia procurandum arbitror, ut fidem catholicam, quae apostolorum symbolo continetur, et dominicam orationem, quam sancti euangelii nos scriptura edocet, omnium, qui ad tuum regimen pertinent, memoriae radicitus infigere cures.“

beiführen. Das galt, um Beispiele zu nennen, nicht nur für Könige und Adlige, sondern auch im Bereich der Nonnen und Mönche der königlichen Abteien Englands. Hochstehende Damen konnten, ohne ihre eigenen Güter und die eigene Hofhaltung aufzugeben, Äbtissinnen werden und ihre hohe Position im gesellschaftlichen Mittelpunkt fast unverändert aufrechterhalten; alte Krieger, die ihren Abschied genommen hatten, konnten einen ruhigen monastischen ‚Rückzug' in die Abtei auf ihren Gütern antreten; allerdings mußte ihre Fixierung auf Glanz, Ruhm, Vornehmheit und Generosität, die ihre eigene Position erkennen ließ, innerhalb der neuen, durch das Kreuz geprägten, Lebensweise eine neue Ausrichtung finden.

Beda war nicht sentimental, was christliche Erziehung und Theologie anbelangt. Die Lehre war durchaus von Bedeutung und mußte auf allen Ebenen von den dazu Befähigten gründlich erforscht werden. Doch war Beda sich sehr wohl darüber im klaren, daß es neben dem Gebrauch des Verstandes noch andere Arten der Gotteserkenntnis gab. Er schrieb einen langen Bericht über eine Vision von Himmel und Hölle nieder, die ein ungebildeter Laie namens Drythelm, ein verheirateter Mann aus Northumbria, hatte.[14] Er nahm in seine *Historia ecclesiastica* auch die Geschichte des Caedmon auf, eines Kuhhirten, der zuerst weder lesen und schreiben noch singen konnte – und dennoch der erste angelsächsische Dichter wurde.[15] Bildung muß nach Bedas Überzeugung immer um ein aktives Leben in Christus bemüht sein, wenn sie nicht den Gefahren des Stolzes erliegen soll. In seinem *Kommentar zum Buch der Sprichwörter* vertrat Beda folgenden Standpunkt:

> Besser ist ein geistig beschränkter und einfältiger Bruder, der das Gute tut, soweit er es erkannt hat, und sich so das Leben im Himmel verdient, als einer, der sich durch seine Gelehrsamkeit im Blick auf die Schrift ... auszeichnet, aber das Brot der Liebe nicht hat.[16]

Gerade das Wachstum der Liebe, welche Christus ist, war für Beda das Ziel christlicher Theologie. In seinem Bericht vom Leben des Einsiedler-Bischofs Cuthbert fügt er so der Geschichte von Cuthbert und seinem sterbenden Lehrmeister Boisil eine aufschlußreiche Anmerkung bei. Zunächst heißt es:

> „Und was", frage ich dich, „sollte ich am besten lesen, das ich in sieben Tagen noch beenden kann?" Er (sc. Boisil) antwortete: „Den Evangelisten Johannes. Ich habe ein Buch,

---

[14] BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica* V 12 (ed. COLGRAVE / MYNORS 488-498; vgl. SPITZBART 463-473).

[15] BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica* IV 24 (ed. COLGRAVE / MYNORS 414-420; vgl. SPITZBART 397-403).

[16] BEDA VENERABILIS, *In Proverbia Salomonis* II 12,9 (CC*L* 119B: 76,53-55): „Melior est idiota et simplex frater, qui bona quae nouit operans uitam meretur in caelis quam qui clarus eruditione scripturarum ... indiget pane dilectionis."

das aus sieben Lagen besteht, von denen wir mit Gottes Hilfe jeden Tag eine durchnehmen können, indem wir ihren Text lesen und, soweit nötig, miteinander erörtern."[17]

Bedas Hinzufügung lautet:

Sie waren deswegen imstande, ihre Lesung so schnell zu beenden, weil sie sich – in jenem ‚Glauben, der durch Liebe wirkt' – nur mit den einfachen Dingen befaßten.[18]

***

Beda war kein großer systematischer Theologe, aber ein hervorragender Vermittler. Er sah sich selbst als ‚Nachfolger in den Fußspuren der Väter',[19] und zwar dadurch, daß er ihre Werke las und sich dabei die Rechtgläubigkeit, die ihre Lehre kennzeichnete, zueigen machte. Für Beda war ein ‚Vater' nicht nur jemand, der in Klarheit und Beständigkeit Wahrheit aufnahm, sondern jemand, der sie mit gleichgroßer Sorgfalt und Fürsorge auch an andere weitergab. Wie die griechischen und lateinischen Väter kannte er die heiligen Schriften und gewann seine ganze Theologie aus ihnen; er las, soweit möglich, alles, was von seinen Vorgängern an Darlegungen der christlichen Lehre verfaßt worden war, und rezipierte es mit bemerkenswerter Klarheit; und er widmete sein ganzes Leben der Aufgabe, all dieses an andere weiterzugeben. Beda leistete keinen neuen Beitrag zu den lehrmäßigen Definitionen der Grundsätze des christlichen Glaubens; doch hat ein Theologe viele Aufgaben, nicht allein die, die Lehre zu verfeinern. Als *seine* Aufgabe sah Beda es an, das, was katholische Wahrheit ausmacht, aufzunehmen, es als wahr zu erweisen und es weiterzugeben – und damit sicherzustellen, daß das Christentum der Angelsachsen eine Fortführung der Lehren seiner – Bedas – Vorgänger war. In einem zweifachen Sinn gab Beda der Kirche in England eine patristische theologische Perspektive: er nahm die ganze Überlieferung der Väterlehre auf und brachte sie in seinem eigenen Leben zum Erblühen; und er gab diese Überlieferung auch an andere weiter. Diesen zweiten Aspekt ver-

---

[17] BEDA VENERABILIS, *Vita Cuthberti* 8 (ed. COLGRAVE 182): „Et quid rogo optimum mihi est legere, quod tamen una ualeam consummare septimana? At ille, Iohannem inquit euangelistam. Est autem mihi codex habens quaterniones septem, quas singulis diebus singulas possumus Domino adiuuante legendo, et quantum opus est inter nos conferrendo percurrere."

[18] BEDA VENERABILIS, *Vita Cuthberti* 8 (ed. COLGRAVE 182): „Quam ideo lectionem tam citissime complere ualebant, quia solam in ea fide quae per dilectionem operatur (*cf.* Gal 5,6) simplicitatem ... tractabant."

[19] Vgl. z. B. BEDA VENERABILIS, *Expositio actuum apostolorum*, *Praefatio* (*CCL* 121: 3,6-10): „... post expositionem apocalypseos sancti euangelistae Iohannis ... in explanationem quoque beati euangelistae Lucae iuxta uestigia patrum quantum ualeam sudoris expendam ..."; *In Cantica canticorum* VI (*CCL* 119B: 359,1-10): „In expositione cantici canticorum ... ita patrum uestigia secuti sumus ut interim opuscula dilecti Deo et hominibus papae ac patris nostri Gregorii relinqueremus intacta iocundius fore legentibus rati si ea quae ille in explanationem huius uoluminis per cuncta opuscula sua sparsim disseruit quia plurima sunt et copiose dicta quasi in unum collecta uolumen pariter omnia poneremus quod modo adiuuante domino sumus facturi." Zur weiteren Diskussion vgl. RAY 1976.

wirklichte er, wie gesagt, auf dreierlei Weise: erstens durch seine Arbeit an den heiligen Schriften selbst; zweitens durch seine Vermittlung der patristischen Kommentartradition an die Mönche, den Klerus und die Laien, und drittens durch die Art und Weise, in der er die frühe Geschichte des englischen Volkes als die eines neuen Volkes in der Kirche betrachtete und aufschrieb.

Erwerb und Weitergabe von Wissen haben in der Theologie gewiß niemals mit einem Anhäufen von Informationen zu tun, die der Person, die darüber verfügt, einen höheren Status verleiht. Das englische Wort *education* selbst (deutsch: ‚Bildung' *und* ‚Erziehung') stammt schließlich vom lateinischen *educare*, ‚herausführen'; das heißt: bewirken, daß das ganze Potential einer Person aktiviert und verwirklicht wird. Bei Erziehung und Bildung geht es nicht darum, durch Erreichen eines anderen Wissensstandes in eine höhere Klasse innerhalb der Gesellschaft zu gelangen, sondern darum, Perspektiven zu eröffnen, die eine Korrektur der Ausrichtung mit sich bringen, durch die es möglich wird, all dem gegenüber einen kritisch abwägenden Blickwinkel zu gewinnen, was in erster Linie Vorstellungen von ‚erhaben' und ‚niedrig' bestimmt. Diese Erweiterung des Geistes durch Disziplin, mit der das Ziel verfolgt wird zu erkennen, worauf es ankommt, und sich davon ganz einnehmen zu lassen, war das, was Bedas Sicht der Theologie zugrunde lag. Sein eigenes abschließendes Gebet am Ende der *Kirchengeschichte* unterstreicht, welchen Gebrauch er selbst davon machte:

> Und ich flehe dich an, gütiger Jesus, daß du demjenigen, dem du gnädig gewährt hast, Worte der Erkenntnis über dich voller Süße zu schöpfen, auch wohlwollend gewährst, einmal zu dir, dem Quell aller Weisheit, zu gelangen und auf immer vor deinem Angesicht zu erscheinen.[20]

Übersetzung aus dem Englischen von Hans Arnold

---

[20] „Teque deprecor, bone Iesu, ut cui propitius donasti verba tuae scientiae dulciter haurire, dones etiam benignus aliquando ad te, fontem omnis sapientiae, pervenire, et parere semper ante faciem tuam": BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica* V 24 (ed. COLGRAVE / MYNORS 570; Übersetzung nach SPITZBART 547).

Bibliographie

Quellen

BEDA VENERABILIS, *Epistola ad Ecgberctum*
Epistola Baedae ad Ecgberctum Episcopum, in: *Venerabilis Baedae opera historica* I 405-423.

BEDA VENERABILIS, *Expositio actuum apostolorum*
BEDA VENERABILIS, *Expositio actuum apostolorum*, ad fidem editionis M.L.W. LAISTNER, in: *Bedae Venerabilis opera* II/4 [= *CCL* 121], Turnhout 1983, 3-99.

BEDA VENERABILIS, *Historia abbatum*
Historia abbatum auctore Baeda, in: *Venerabilis Baedae opera historica* I 364-387.

BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica*
Bede's Ecclesiastical History of the English People, edited by B. COLGRAVE and R.A.B. MYNORS, Oxford 1969 (Reprint 1991).
Venerabilis Bedae historia ecclesiastica gentis Anglorum. Textum secundum editionem, quam paraverant B. COLGRAVE et R.A.B. MYNORS, edidit G. SPITZBART / BEDA DER EHRWÜRDIGE, *Kirchengeschichte des englischen Volkes*, übersetzt von G. SPITZBART, Darmstadt [2]1997.

BEDA VENERABILIS, *In Cantica Canticorum*
BEDA VENERABILIS, *In Cantica Canticorum libri VI*, cura et studio D. HURST, in: *Bedae Venerabilis opera* II/2B [= *CCL* 119B], Turnhout 1983, 167-375.

BEDA VENERABILIS, *In Lucae euangelium expositio*
Bedae Venerabilis in Lucae evangelium expositio, cura et studio D. HURST, in: *Bedae Venerabilis opera* II/3 [= *CCL* 120], Turnhout 1960, 5-425.

BEDA VENERABILIS, *In Proverbia Salomonis*
BEDA VENERABILIS, *In Proverbia Salomonis libri III*, cura et studio D. HURST, in: *Bedae Venerabilis opera* II/2B [= *CCL* 119B], Turnhout 1983, 23-163.

BEDA VENERABILIS, *In I Samuelem*
Bedae Venerabilis in primam partem Samuhelis libri IIII, cura et studio D. HURST, in: *Bedae Venerabilis opera* II/2 [= *CCL* 119], 1962, 1-272.

BEDA VENERABILIS, *Opera historica*
Venerabilis Baedae opera historica: Venerabilis Baedae historiam ecclesiasticam gentis anglorum, historiam abbatum, epistolam ad Ecgberctum una cum historia abbatum auctore anonymo ad fidem codicum manuscriptorum denuo recognovit commentario tam critico quam historico instruxit C. PLUMMER. Tomus prior prolegomena et textum continens, Oxford 1896 (Reprints 1961 / 1975).

BEDA VENERABILIS, *Vita Ceolfridi*
Vita sanctissimi Ceofridi abbatis, sub titulo *Historia Abbatum auctore Anonymo*, in: *Venerabilis Baedae opera historica* I 388-404.

BEDA VENERABILIS, *Vita Cuthberti*
Vita Cuthberti prosaica auctore Beda, in: *Two* Lives *of St Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life.* Texts, translation and notes by B. COLGRAVE, Cambridge ²1985, 142-306.

CUTHBERT, *Epistola de obitu Bedae*
Cuthberti epistola de obitu Bedae, in: *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, edited by B. COLGRAVE and R.A.B. MYNORS, Oxford 1969 (Reprint 1992), 580-586.

HIERONYMUS, *Aduersus Heluidium de Mariae uirginitate perpetua*
S. Eusebii Hieronymi de perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium liber unus, in: *Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri opera omnia* III, accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne [= *PL* 23], Paris 1845, 183-206.

LEO XIII., *Urbis et Orbis*
LEO XIII., *Urbis et Orbis*, in: *ASS* 32 (1899 / 1900), 338f.

Studien

LOWE 1938
E.A. LOWE (ed.), *Codices Latini antiquiores. A paleographical guide to Latin manuscripts prior to the ninth century* III: *Italy*: *Ancona-Novara*, Oxford 1938.

RAY 1976
R.D. RAY, Bede, the Exegete, as Historian, in: G. BONNER (ed.), *Famulus Christi: Essays in commemoration of the thirteenth centenary of the birth of the Venerable Bede*, London 1976, 125-141.

SMETANA 1978
C.L. SMETANA, Paul the Deacon's Patristic Anthology, in: P.E. SZARMACH / B.F. HUPPÉ (ed.), *The Old English Homily and its Backgrounds*, Albany 1978, 75-97.

Teil II

Die Bedeutung der Väter für das Kirchenverständnis im Mittelalter

Einleitung

„Für den aber, der zur Vollkommenheit des klösterlichen Lebens eilt, gibt es die Lehren der heiligen Väter, deren Beobachtung den Menschen zur Höhe der Vollkommenheit führt. Ist denn nicht jede Seite oder jedes von Gott beglaubigte Wort des Alten und Neuen Testamentes eine verläßliche Wegweisung für das menschliche Leben? Oder welches Buch der heiligen katholischen Väter redet nicht laut von dem geraden Weg, auf dem wir zu unserem Schöpfer gelangen?“

In diesem Zitat aus dem letzten Kapitel der *Benedictusregel* wird der Regel selbst nur ein propädeutischer Charakter zugeschrieben. Der eigentliche Wegweiser zur Vollkommenheit sind die Schrift und die Lehren der Väter. So wird in diesem für den christlichen Westen grundlegenden Text die Rezeption der Väter als unabdingbares Moment des Weges zur Vollendung festgeschrieben. Gerade in der Karolingerzeit war theologisches Denken und Schreiben derart geprägt von der Rezeption der Väter, daß es bisweilen auch heute noch als bloße Kompilation geringgeachtet und das eigenständige theologische Denken, das sich gerade in der sorgsamen Zusammenstellung von Väterzitaten ausdrückte, in seiner Orginalität verkannt wird. Die Väter sind für das lateinische Mittelalter der maßgebliche Bezugspunkt, weil in ihren Werken exemplarisch aufgezeigt wurde, wie auf der Grundlage der Schrift christliche Theologie entfaltet werden kann.

Väterrezeption ist dabei in erster Linie Augustinusrezeption. Durch alle Epochen des Mittelalters und darüber hinaus bildet das Werk des Bischofs von Hippo den maßgeblichen Bezugspunkt der Theologie. Hieronymus, Gregor der Große, Ambrosius, Origenes und andere folgen ihm in ihrer Bedeutung erst in gehörigem Abstand, wie ein Blick in die Indices der entsprechenden Textausgaben zeigt. Die 1295 erfolgte Bestätigung der vier großen Kirchenlehrer war insofern ein Reflex auf deren tatsächliche Bedeutung für die Theologie.

Der ebenfalls der Väterzeit zuzurechnende Boethius wurde hingegen zusammen mit der durch ihn vermittelten aristotelischen und neuplatonischen Philosophie selbst als Philosoph angesehen und nicht unter die Väter gerechnet. Sein Werk ist insofern in einer Linie mit der Plato- und Aristotelesrezeption des Hochmittelalters zu sehen, welche die Väterrezeption nicht verdrängte, aber – als zweite große Quellengattung der Theologie – die Grundprinzipien theologischen Nachdenkens neu bestimmte.

Neue Anstöße seitens der Väter selbst erfuhr die lateinische Theologie vor allem durch die künftig maßgebliche Übersetzung des Pseudo-Dionysius Areopagita durch Johannes Scottus Eriugena, die allerdings erst ausgehend von der Kommentierung der *Himmlischen Hierarchien* durch Hugo von Sankt Viktor in der Textzusammenstellung des sogenannten *Corpus Dionysiacum* eine weitere Verbreitung und Rezeption erfuhr. So ist auch das Werk des Theophylakt von Thomas von Aquin der Väterzeit zugerechnet und entsprechend rezipiert worden. Ansonsten ist der ‚Kanon‘

der Väterlektüre mehr oder minder klar umgrenzt gewesen und zuerst im *Dekret* des Gelasius umschrieben worden. Die Form der Väterlektüre war jedoch vielfältig und dem Wandel unterworfen. Ebenso wie die Kenntnis der Heiligen Schrift vor allem auf den für die Liturgie adaptierten Textzusammenstellungen beruhte, war auch die Kenntnis der Väter nur in bestimmten Fällen die Frucht der unmittelbaren Lektüre ihrer Werke. Schon Johannes Cassian und Cyrill von Alexandrien hatten Väterzitate zu Florilegien zusammengestellt. Sie stehen am Anfang einer aufgrund ihrer Komplexität noch kaum im Detail gewürdigten Literaturform, deren tatsächliche Bedeutung bislang nur erahnt werden kann. So sind etwa die vielfältigen Sentenzensammlungen, die oft nur in wenigen Handschriften überliefert sind, bis sie in den *Sententiae* des Petrus Lombardus eine Standadisierung erfahren, in ihrem Ursprung eine systematisch arrangierte Kompilation von Väterzitaten. Und auch die *Glossa* der Heiligen Schrift, welche ihrerseits in der *Glossa ordinaria* ihre Standardisierung erfuhr, ist in ihrem Kern ein um den Schrifttext zu dessen Erläuterung angeordnetes Arrangement von Väterzitaten. Man muß damit rechnen, daß ein großer Teil der Väterkenntnis des Mittelalters sich diesen Quellengattungen verdankt und die Kenntnis der Werke der Patristik aus erster Hand dagegen zurücktrat.

Der Bezug auf die Väter ist für die mittelalterliche Theologie formal ein Ausweis der Kirchlichkeit gewesen, aber gerade darum ist deren Gedankengut auch inhaltlich prägend geworden für das zunehmend explizite Nachdenken über die Kirche. Ekklesiologie entwickelte sich vor allem dort, wo die Kirche unselbstverständlich war oder wurde. Ein wesentlicher textlicher Bezugspunkt war dabei das Hohelied, dessen Auslegungsgeschichte, angefangen von Origenes, Gregor dem Großen und Beda, als Geschichte der Ekklesiologie vor der Entstehung eines eigenen Traktates *De ecclesia* gelesen werden kann.

In den folgenden Beiträgen wird der Frage nachgegangen, inwieweit und inwiefern die Väterrezeption für das Kirchenverständnis mittelalterlicher Theologie implizit oder explizit prägend war. Die Auswahl der behandelten Autoren ist dabei nicht gänzlich zufällig, sondern durch deren eigene Wirkungsgeschichte begründet, die sie ihrerseits in der Wahrnehmung nachfolgender Generationen als Väterfiguren erscheinen ließ.

Neben den Schriftstellern der Zeit bis hin zu Beda Venerabilis werden auch die Konzilsteilnehmer zu den ,Vätern' gezählt. Vor allem ab dem Spätmittelalter erlaubt uns die Quellenlage, genaueren Einblick in deren Wirken zu nehmen und das Zusammenspiel von theologischem Engagement und politischem Interesse zu beobachten, innerhalb dessen sie kirchliche Wirklichkeit gestalteten.

Anhand der für die Väter gebrauchten Bezeichnungen und der Verwendung ihrer Werke zeichnet *Philippe Depreux* ein Bild des Zugangs zu den Vätern, wie er sich aus dem Werk des Alkuin von York ablesen läßt. Insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem Adoptianismus des Elipand von Toledo und des Felix von Urgell sieht er sich genötigt, deren aus Kirchenväterzitaten gewonnenen Argumenten seine eigene

Interpretation der Vätertexte entgegenzustellen; dabei spielte deren formale Autorität eine große Rolle. Alkuin sah sich selbst in der Nachfolge der Väter und insbesondere in der des Beda Venerabilis. Dieses Selbstverständnis fand darin seinen Niederschlag, daß er zwischen seiner eigenen Auffassung und der der von ihm zitierten Väter nicht immer klar unterschied.

Johannes Scottus Eriugena ist unter anderem auch deshalb eine Ausnahmeerscheinung der lateinischen Theologie, weil er durch seine Griechischkenntnisse Zugang zu theologischen Quellen hatte, die anderen verschlossen blieben oder nur durch seine Vermittlung bekannt wurden, wie die Werke des Pseudo-Dionysius und Schriften des Maximus Confessor und des Gregor von Nyssa. *Hilary Mooney* weist darauf hin, daß insbesondere der Kerngedanke seiner Kosmologie, die Unendlichkeit und die damit einhergehende Unbegreiflichkeit Gottes, sich der Lektüre des Gregor von Nyssa verdankt. Die göttliche Offenbarung wird nach Eriugena durch den Geist der Kirche vermittelt; somit ist es Gott selbst, der seine eigene Unzugänglichkeit überwindet. Sein theologischer Ansatz erlaubt Eriugena einen kritischen Zugang zur *auctoritas* der Väter, insofern jede Autorität auf der *ratio* beruht und mit dieser zusammen aus der göttlichen Weisheit hervorgegangen ist. So wird die *ratio* zum Kriterium jeglicher Autorität.

In Petrus Damiani stellt *Christian Lohmer* einen Theologen vor, der als Kirchenpolitiker den Zustand der Kirche zugleich beschrieb und gestaltete. Dabei erweist sich Damianis Kirchenverständnis als traditionell in dem Sinne, daß er weltliche und geistliche Macht nicht getrennt sehen will. Er schöpft dabei aus der Schrift und den ‚Vätern', wobei dieser Begriff für ihn die Glaubensväter und -lehrer von den alttestamentlichen Vätern bis hinein in seine eigene Zeit umfaßt. Entsprechend sorgte er in seiner Klostergründung Fonte Avellana für eine Ausstattung der Bibliothek mit den Werken eben dieser Väter. Auch in seinem eigenen Werk findet die Lektüre der lateinischen Väter reichen Niederschlag. Aus ihren Schriften gewinnt er seine Sicht der Kirche als *corpus Christi*, die sowohl in der Gesamtheit der Gläubigen als auch in jedem einzelnen verwirklicht ist und aus der heraus er seine Positionen in den für die Kirchenreform drängenden Fragen gewann.

Wie die Rezeption der Kirchenväter im Detail aussah, zeigt *Rainer M. Ilgner* anhand einer Untersuchung über Wilhelm von St. Thierry und Peter Abaelard. Wilhelm hatte Abaelards Zusammenstallung von Vätersentenzen unter dem Titel *Sic et Non* aufgrund der logischen Widersprüchlichkeit des Titels und des unter diesem subsumierten Ansinnens als skandalös empfunden. Wilhelms eigene theologische Methode war die der sorgsamen Zusammenstellung von autoritativen Quellen. Am Ende seines Werkes *De corpore et sanguine domini* findet sich ein Anhang von zunächst widersprüchlich erscheinenenden Vätersentenzen, die den Ausgangspunkt für die Abfassung dieser Schrift bildeten und insofern den typischen Entstehungsprozeß frühscholastischer Literatur greifbar machen. Wilhelm weist hier sogar ausdrücklich auf die methodische Schwierigkeit des Umgangs mit widersprüchlichen Sentenzen hin und steht insofern Abaelard nahe, der gleichfalls vor einer voreiligen Harmonisierung von Autoritäten zurückschreckte. Beiden galt eine angemessene Hermeneutik als Instrument

des Umgangs mit dem Widerspruch von Autoritäten, wobei Wilhelm jedoch im Gegensatz zu Abaelard deren Irrtumsfähigkeit leugnete. Daß Wilhelm direkt von Abaelard's *Sic et Non* beeinflußt wurde, läßt sich zwar nicht zwingend belegen, hat jedoch einige Plausibilität für sich.

Im Kirchenverständis von Wilhelms Freund Bernhard von Clairvaux findet sich eine deutliche Rezeption der ekklesiologischen Ansätze der Väterzeit, welche Bernhard jedoch, wie *Gillian R. Evans* aufzeigt, aus pastoralen Erwägungen heraus an den Zustand der Kirche seiner eigenen Zeit adaptiert. Insbesondere in *De consideratione* läßt sich die Auseinandersetzung mit Augustinus' *De civitate dei* und Gregors *Regula pastoralis* ablesen. Dabei sieht Bernhard die Kirche jedoch stärker strukturiert als Augustinus und betont den päpstlichen Primat deutlicher als Gregor. Für den Abt von Clairvaux ist der griechische Osten dabei bereits deutlich aus dem Horizont seines Kirchenbildes gerückt.

In einer theologiegeschichtlich einmaligen Option rechnet ein weiterer Zeitgenosse, der Pariser Theologe Hugo von Sankt Viktor, die Kirchenväter zwar nicht zum Kanon, wohl aber zu den *Scripturae divinae*, da sie inspiriert sind und ihre Lektüre ein wichtiges Element des Heilsgeschehens darstellt. Anhand der Analyse der Entstehungsgeschichte von *De sacramentis Christianae fidei* belegt *Dominique Poirel* für Hugo von Sankt Viktor Beobachtungen, die *Rainer M. Ilgner* auch für Wilhelm von St. Thierry gemacht hat, nämlich daß in dem Maße, in dem ein theologisches Werk ausgearbeitet wird, die expliziten und ausdrücklichen Väterzitate zurücktreten und eingearbeitet werden in den eigenen Ausdruck des Autors. Zugespitzt formuliert ist also die größere Nähe und geistige Durchdringung der Väter dort zu finden, wo sie nicht mehr ausdrücklich zitiert werden, sondern in profunder Kenntnis ihrer Werke Theologie getrieben wird. Genau aus diesem Grunde wehrt sich Hugo, dem bald schon der Beiname „alter Augustinus" gegeben wurde, gegen eine quasi-juridische Argumentation mit *auctoritates*, geht es in dem Bemühen um die „katholische Wahrheit" doch nicht um formale, sondern um inhaltliche Übereinstimmung mit der Tradition.

Ein ähnlich ausgewogener Umgang mit den Schriften der Väter aber auch der Heiligen Schrift selbst findet sich bei Petrus Lombardus, der mit Hilfe einer ausgeprägten Hermeneutik die zeitgebundenen von den überzeitlichen Momenten in den Zeugnissen der Tradition zu trennen weiß. *Marcia Colish* belegt dies anhand seiner exegetischen Werke und der *Sententiae*. Sie nimmt dabei die ekklesiologisch relevanten Passagen in den Blick, insbesondere die Überlegungen zur rechte Paulusexegese und das Amts- und Sakramentsverständnis des Lombarden, das er in Auseinandersetzung mit den Werken des Ivo von Chartres, Hugo von Sankt Viktor, Gratian und anderer Zeitgenossen entfaltet. Diese Form der Auseinandersetzung mit der Tradition und dem theologischen Diskurs der Zeit ist durch die künftig für das Theologiestudium verpflichtend gewordene Beschäftigung mit den *Sententiae* prägend geworden.

Mit Albertus Magnus nimmt *Henryk Anzulewicz* einen Autor in den Blick, dessen Ekklesiologie bislang nur unzureichend erforscht wurde. Konsequenterweise beschränkt

er sich hier zunächst auf die Untersuchung des Frühwerkes, anhand dessen er das Albertinische Verständnis des *corpus Christi mysticum* entfaltet. Bei Albert rücken nun die Griechischen Väter wieder stärker ins Bewußtsein, insbesondere Johannes von Damaskus und Pseudo-Dionysius. Seine Väterkenntnis ist dabei neben unmittelbaren Quellen stark von den *Sententiae* des Lombarden und der *Glossa ordinaria Bibliae* bestimmt. Wie bei Petrus Lombardus findet sich die Erörterung der Kirche im Zusammenhang der Sakramentenlehre, welche Albert christologisch zentriert. Die Kirche vermittelt durch die Sakramente dem Menschen in dieser Welt das Heil, welches für Albert in der Erlangung der Gottähnlichkeit besteht. Bereichert wird die Ekklesiologie bei Albert durch die Einbeziehung philosophischer Kategorien aus den Werken des Aristoteles und des Boethius, welche ihm eine größere begriffliche Präzision ermöglichen.

Auf die Bedeutung der *sancti* der patristischen Epoche nicht nur für die theologische Argumentation sondern auch für die christliche Lebensform überhaupt geht *Matthias Laarmann* in seiner Untersuchung zu den Pariser Predigten des Bonaventura zum Fest der Heiligen Agnes ein. Er zeigt auf, wie Bonaventura die Tugendhaftigkeit und Christusnachfolge dieser Martyrerin dem zeitgenössischen Averroismus entgegenstellt, dessen Tendenz zur Selbsterlösungslehre offenlegt und die Martyriumsfähigkeit der Gläubigen seiner eigenen Zeit anmahnt.

Für den Albert-Schüler Thomas von Aquin untersucht *Thomas Prügl* die Frage der Nähe seiner Ekklesiologie zu den patristischen Quellen. Er weist dabei nach, daß Thomas sich speziell in der Frage des Primats zunächst weniger an der Augustinischen Leib-Christi-Ekklesiologie orientiert, sondern in Auseinandersetzung unter anderem mit übersetzten griechischen Quellen eine eigene Position entwickelt, die er dann aber zunehmend mehr mit einem Augustinisch geprägten Kirchenverständnis integriert. Dabei findet sich bei Thomas die Einordnung der Autorität der Väter in die ihnen vorausgehende Autorität der Kirche klar entfaltet, womit die Problematik widersprüchlicher Zeugnisse der Väter formal gelöst erscheint. Damit erhalten zugleich die Konzilien notwendig eine stärkere Gewichtung gegenüber einzelnen Zeugnissen der Väterzeit. Thomas ist sich dabei gegenüber Pseudo-Dionysius der Zeitgebundenheit der kirchlichen Ordnung bewußt, die ihre Flexibilität gerade durch den unveränderlichen hierarchischen Ort des Bischofs- und Papstamtes gewinnt.

In seiner Untersuchung der frühen deutschen Mystikerinnen zeigt *Bardo Weiß* auf, welchen Stellenwert diese Frauen den Vätern der Kirche zugeschrieben haben. Er stützt sich dabei sowohl auf die Werke dieser Frauen selbst als auch auf ihre Viten. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, hatten sie keine direkte Kenntnis der Väter. Überdies präsentieren sich ihre Werke als Offenbarungsschriften und sind somit schon von der Gattung her nicht geeignet, ausdrückliche Väterzitate anzuführen. Auch die Verehrung der theologischen Väter als Heilige tritt hinter der der biblischen und volkstümlichen Heiligen zurück. Unter den Vätern ist es dann vor allem Augustinus, dem als Lehrer und Heiliger besondere Verehrung zukommt und der sogar als Vorbild für die *unio mystica* angeführt wird.

Die Bedeutung der Väterrezeption für die Exegesegeschichte läßt sich im Mittelalter neben der *Glossa ordinaria* und dem Werk des Nikolaus von Lyra insbesondere auch an der *Postilla super totam Bibliam* des Hugo von St. Cher aufzeigen. Welche Bedeutung seinem Werk beigemessen wurde, weist *Joop van Banning* anhand der Chronik seines Mitbruders Hugo von Herford auf, wobei der Autor in dem Eintrag zu Hugo von St. Cher einen Reflex auf dessen aristotelisch geprägte Exegese sieht.

Karlheinz Diez entfaltet das Verständnis der Kirche als *corpus Christi mysticum*, wie es sich bei Johannes Gerson darstellt, der sie als vom Geist durchwirkt und in sich ausdifferenziert beschreibt. Er steht dabei in der Nachfolge des Bonaventura und ist motiviert von einem pastoralen Interesse an gelingendem christlichen Leben in dieser Welt, für das die Rückkehr zu der einfachen Lehre der Väter ein wichtiges Moment darstellt. Gerson stellt dazu – ähnlich wie Bonaventura – einen Lektürekanon zusammen, der unter anderem Augustinus, Gregor den Großen und Pseudo-Dionysius, aber auch Bernhard von Clairvaux und die Viktoriner umfaßt. Sein Streben nach einer erneuten Besinnung auf das Wesentliche hat dann auch sein Wirken auf dem Konstanzer Konzil motiviert. Die ganzheitliche Ausrichtung seines Denkens zeigt sich darin, daß er die Kirchenväter sowohl in ihrer Tugendhaltung als auch in ihrer Lehre als Vorbilder begreift, die Verstand und Gefühl gleichermaßen anzusprechen vermögen.

Mit Johannes von Segovia und Thomas von Courcelles werden schließlich zwei Väter des Basler Konzils vorgestellt. *Santiago Madrigal Terrazas* untersucht die Bedeutung des Augustinus für die Kirchenlehre in dem in wichtigen Teilen noch unedierten Werk des Johannes von Segovia. Seine Kenntnis der Werke des Augustinus läßt sich anhand seiner Bibliothek rekonstruieren. Für Segovia ist das *corpus Christi mysticum* definiert durch den rechten Glauben und die Gemeinschaft im Heiligen Geist und in den Sakramenten. Zugleich, und dies ist sein orgineller Beitrag zur Ekklesiologie, beschreibt er sie als universale Gemeinschaft aller rationalen Geschöpfe, sowohl im Diesseits wie im Jenseits, die von Anbeginn an existiert. Er entfaltet dabei die Aussagen über die *civitas* aus Augustins *De civitate dei* auf die Kirche hin.

Heribert Müller greift weiter aus, indem er eine Biographie des Thomas von Courcelles vorlegt, die der Frage nach den Kontinuitäten im Leben dieses Theologen nachgeht, dessen Karriere äußerlich betrachtet von Brüchen geprägt scheint. So war er Beisitzer im Prozeß gegen Johanna von Orléans, um später dann in den Dienst Karls VII. zu treten, dessen Sache diese so erfolgreich verfochten hatte. Ebenso war er zunächst einer der Vordenker des Konziliarismus in Basel, wobei er sich vor allem auf die Dekrete des Konstanzer Konzils stützte, um später dann selbst mit der Abwicklung des Basiliense betraut zu werden. Exemplarisch läßt sich hier sehen, wie die Umsetzung ekklesiologischer Positionen in praktische Kirchenpolitik versucht wurde.

Mehr oder minder scharf konturiert zeigt sich also eine Doppelrolle der hier vorgestellten Theologen. Zum einen stehen sie auf den Schultern der Väter, zum anderen werden sie ihrerseits von nachfolgenden Generationen in der Rolle von Vätern und

Kirchenlehrern gesehen. In erster Linie aufgrund der von ihnen vertretenen Lehre, dann aber auch aufgrund der Integrität ihres Lebenswandels. Somit ist auch die Kirchlichkeit ihres Denkens doppelt begründet, nämlich einerseits durch den Rückbezug ihrer ekklesiogischen Entwürfe auf die Vorgaben der Väterzeit, andererseits durch ihre eigene Bedeutung für die Entfaltung der Kirche im Wandel der Zeiten auf ihrem Weg zurück zu ihrem Schöpfer.

Ralf M.W. Stammberger

Kirchenlehrern gesehen [illegible] ihrer [illegible]
dann aber [illegible]
lichkeit ihres Denkens [illegible]
ihrer ekklesiologischen [illegible]
ihre eigene Bedeutung [illegible] der Kirche [illegible]
Weg zurück zu ihrem Schöpfer.

„Ingrediamur sanctorum patrum aromaticas cellas – Lasst uns eintreten in die wohlriechenden Zellen der heiligen Väter"

Die Bezugnahme Alkuins auf die Kirchenväter

Philippe Depreux

Die Frage nach dem Kirchenverständnis im Frühmittelalter[1] ist insofern mit dem Thema der Rezeption der Lehre der Kirchenväter in jener Zeit verbunden, als die frühmittelalterlichen Gelehrten bekanntlich von den patristischen Quellen abhängig waren – was aber nicht heißt, daß die Argumentationsweisen einiger Autoren keinerlei Freiraum für kühne Innovationen gelassen hätten.[2] Nichtsdestoweniger können die Gelehrten und Geistlichen der karolingischen Kirche als die Hüter der patristischen Tradition betrachtet werden, denn sie trugen dazu bei, daß damals eine besondere Identität der abendländischen Kirche entstand. Diese Entwicklung steht im Zusammenhang mit der sogenannten ‚karolingischen Renaissance',[3] die wesentlich von Alkuin getragen wurde, der zu Recht zu den wichtigsten Autoren seiner Zeit zählt.[4] Dieser Diakon aus York, der ab 781 einige Jahre am Hofe Karls des Großen verbrachte und mit mehreren Abteien belohnt wurde (darunter Sankt-Martin von Tours, wo er am 19. Mai 804 starb), hielt besonders stark an der patristischen Tradition fest und wollte vermeiden, von der Lehre der Kirchenväter abzuweichen.[5]

Alkuin hat ein umfangreiches Œuvre hinterlassen,[6] das von einer großen Belesenheit zeugt. Es wäre interessant, anhand der bei Alkuin angeführten Zitate den Bestand der ihm jeweils zur Verfügung stehenden Bibliotheken zu rekonstruieren;[7] dies würde jedoch den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Es sei hier aber darauf hingewiesen, daß Alkuin selbst an einer berühmten Stelle auf die ihm während seines Studiums zugänglichen Bücher hingewiesen hat. Im Lobgedicht „über die Bischöfe, die Könige und die Heiligen der Kirche von York", das mit einer Abbreviatio der *Kirchengeschichte des englischen Volkes* des Beda Venerabilis anfängt und mit einem originellen

---

[1] Vgl. Congar 1968.
[2] Vgl. Marenbon 1994, 179f.
[3] Vgl. Otten 1997, 3f. Ebenfalls ab der Mitte des 9. Jahrhunderts ändert sich die Konzilsidee, die sich dann im Westen anders als im Osten entwickelt, vgl. Sieben 1984, 10.
[4] Die Bibliographie zu Alkuin und zur ‚karolingischen Renaissance' ist sehr umfangreich; vgl. zuletzt Depreux 2002.
[5] Vgl. Driscoll 1999, 37.
[6] Vgl. Jullien/Perelman 1999.
[7] Diese Methode wurde z. B. in bezug auf Dhuodas *Liber manualis* angewandt, vgl. Riche 1963.

Bericht zu Leben und Lehre von Alkuins Lehrer, dem Erzbischof von York Ælberht, endet, werden einige Bücher erwähnt, die in Ælberhts Bibliothek zugänglich waren. Unter den „von den alten Vätern hinterlassenen Spuren" „veterum vestigia patrum" werden, wie zu erwarten, die Kirchenväter als Erste einer langen Liste erwähnt – vor den Historikern und den anderen Schriftstellern der Antike. Alkuin weist auf die Auslegungen der heiligen Schrift durch Hieronymus hin, der als „Vater" bezeichnet wird, und auf die des Hilarius (von Poitiers), des „Bischofs" Ambrosius (von Mailand), des Augustinus (von Hippo) und die des „heiligen" Athanasius. Danach werden die „scharfsinnigen" Schriften des Orosius und die Lehre des „großen" (Papstes) Gregor erwähnt, bevor auf einige Kirchenväter, die besonders „geglänzt" haben, hingewiesen wird: „Papst" Leo I., Basilius (von Cäsarea), Fulgentius (von Ruspe), Cassiodor und Johannes Chrysostomos. Schließlich werden die Lehre des Aldhelm (von Malmesbury) und des „Meister" Beda (Venerabilis) sowie die Schriften des (Marius) Victorinus und des Boethius erwähnt.[8] Wie Alkuin selbst zugibt,[9] ist diese Liste nicht vollständig. Man könnte leicht die Namen weiterer Väter anfügen, deren Werke Alkuin in seinen Schriften zitiert, wie etwa Origenes (dessen Deutung bei ihm allerdings unklar ist),[10] Gregor von Nazianz, Johannes Cassian oder Kyrill von Alexandrien.[11] Diese Liste hebt die besondere Bedeutung der abendländischen Väter für Alkuin hervor – was nicht im geringsten verwunderlich ist. Bemerkenswert ist die Nennung des Paul Orosius unter den Vätern: Seine *Historiae adversus paganos* werden also eindeutig als eine theologische Schrift betrachtet. Im Laufe seines Lebens hat Alkuin unter sehr unterschiedlichen Umständen gearbeitet (z. B. in York, in Aachen oder in Tours) – wobei er anscheinend in York den besten Zugang zu Büchern hatte.[12] Es stellt sich außerdem die schwierige Frage nach den Sammlungen und Florilegien, die dem angelsächsischen Gelehrten zur Verfügung standen: Sie ist besonders wichtig für die Bewertung einiger Texte, wie zum Beispiel des Traktates über den Glauben an die Dreifaltigkeit[13] oder des ‚Spiegels' über die Tugenden und Laster, den Alkuin für Wido, den Markgrafen der bretonischen Mark, verfaßt hat.[14] Alkuins Kenntnis der griechischen Kirchenväter

---

[8] ALKUIN, *Episcopi*, 122-124: „Illic invenies veterum vestigia patrum: / ... Quod pater Hieronymus, quod sensit Hilarius atque / Ambrosius praesul, simul Augustinus et ipse / Sanctus Athanasius, quod Orosius edit acutus, / Quicquid Gregorius summus docet et Leo papa, / Basilius quicquid Fulgentius atque coruscant, / Cassiodorus item, Chrysostomus atque Iohannes; / Quicquid et Althelmus docuit, quid Beda magister; / Quae Victorinus scripsere Boethius atque / Historici veteres ...."

[9] ALKUIN, *Episcopi*, 126: „Invenies alios perplures, lector, ibidem / Egregios studiis, arte et sermone magistros, / Plurima qui claro scripsere volumina sensu, / Nomina sed quorum praesenti in carmine scribi / Longius est visum quam plectri postulat usus."

[10] Vgl. DE LUBAC 1959, 274-278.

[11] Vgl. ALKUIN, *Liber contra Felicis haeresim*, ed. BLUMENSHINE 105-109 (Verzeichnis der patristischen Quellen).

[12] Vgl. BULLOUGH 1983/1991, 172.

[13] Vgl. CAVADINI 1991, 132f. mit Anm. 30; ein weiteres Beispiel bei FRANSEN 1996.

[14] Vgl. WALLACH 1955.

geht auf eine Abschrift der Akten des Konzils von Ephesos (431) zurück, die in Tours angefertigt wurde.[15]

Die Liste der Kirchenväter im oben erwähnten Gedicht über die Kirche von York führt uns „in die wohlriechenden Zellen der heiligen Väter", wie Alkuin es an anderer Stelle formuliert hat.[16] Sie spiegelt allerdings nicht die Hierarchie wider, die nach Alkuins Meinung unter den Kirchenvätern besteht, denn Ambrosius und Augustinus werden hier nicht besonders hervorgehoben, obwohl sie ihm als die erhabensten Väter galten.[17] Im folgenden soll die Art und Weise analysiert werden, in der Alkuin die Väter nennt, denn bei Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes lassen sich daraus aufschlußreiche Erkenntnisse gewinnen. Die Wichtigkeit dieser Vorgehensweise wird am Beispiel einer neuen Veröffentlichung zu einem ähnlichen Thema besonders deutlich. So ist es nicht möglich, allein aus der Analyse des Traktates über die Tugenden und Laster zu schließen, daß Alkuin grundsätzlich eine andere Beziehung zu den Kirchenvätern und deren Lehre hatte als Theodulf von Orléans. Dies wurde nur deshalb behauptet, weil Alkuin seine Zitate in diesem Werk nicht kennzeichnet, während der Verfasser der *Libri Carolini* sich deutlich auf die Autorität bestimmter Väter bezieht.[18] Alkuin verfährt genauso in den Schriften, die er gegen die adoptianistische Häresie verfaßt hat. Es handelt sich um ein eindeutiges Beispiel dafür, daß die Berücksichtigung des Kontextes unumgänglich ist (in beiden Fällen geht es um polemische bzw. apologetische Schriften).

Der Adoptianismus wurde um so entschiedener bekämpft (durch Ermahnungsbriefe und Konzilsentscheidungen), als er das Frankenreich direkt gefährdete.[19] Die Traktate, die zur Widerlegung der These des Elipand von Toledo und des Felix von Urgell verfaßt wurden, zählen zu den Schriften Alkuins, in denen er am häufigsten seine Quellen (die Werke der Kirchenväter)[20] nachweist. Der Gelehrte wurde dazu gezwungen, weil die ihm vorgelegten Argumente der beiden spanischen Bischöfe aus falsch interpretierten Zitaten der Kirchenväter bestanden.[21] Aber es ging ihm auch darum, seine Adressaten allein durch das Ansehen der erwähnten Väter zu überzeugen. Der Grund dafür war, daß man sich diesen von allen anerkannten Lehrern an-

---

[15] Vgl. ALKUIN, *Liber contra Felicis haeresim*, ed. BLUMENSHINE 17f.; BULLOUGH 1983/1991, 193-195.

[16] Vgl. ALKUIN, *Liber contra Felicis haeresim* 13 (*PL* 101: 92D; ed. BLUMENSHINE 61).

[17] Vgl. ALKUIN, *Adversus Elipandum Toletanum* 2,5 (*PL* 101: 261D): „... in duobus sanctorum Patrum sublimiumque doctorum testimoniis, id est beati Ambrosii et sancti Augustini verbis ostendi potest."

[18] Vgl. OTTEN 1997, 26.

[19] Vgl. HEIL 1966; BLUMENSHINE 1983; CAVADINI 1993; BERNDT 1997 (Beiträge von André Bonnery, John Cavadini und Theresia Hainthaler).

[20] Vgl. ALKUIN, *Liber contra Felicis haeresim*, ed. BLUMENSHINE 25; ALKUIN, *Ep.* 203 (*MGH Ep.* 4: 337), wo Alkuin in einem Brief an Karl den Großen verschiedene Väter namentlich nennt. In einem Brief an Elipand von Toledo schreibt Alkuin, daß er sich auf die Heilige Schrift und die Werke der *catholici doctores* stütze (ALKUIN, *Ep.* 166; *MGH Ep.* 4: 271).

[21] Vgl. ALKUIN, *Ep.* 23 (*MGH Ep.* 4: 62); *Ep.* 166 (*MGH Ep.* 4: 274); *Ep.* 200 (*MGH Ep.* 4: 331); *Ep.* 202 (*MGH Ep.* 4: 336); ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 1,1 (*PL* 101: 128D); 7,4 (*PL* 101: 216B).

schließen mußte, wenn man in der katholischen Gemeinschaft bleiben wollte.[22] So wurde Hieronymus als „glänzendster Lehrer des katholischen Glaubens" „catholicae fidei doctor clarissimus"[23] und als „größter Lehrer und Verteidiger des katholischen Glaubens" „maximus catholicae fidei doctor et defensor"[24] gepriesen. Seine Lehre wurde von der ganzen Kirche angenommen,[25] wie auch expressis verbis die Gregors des Großen (bei der Aufforderung zum Widerruf des Elipand von Toledo).[26] Dies galt auch für den „sehr glaubhaften" Augustinus[27] und für den „wunderbaren" Hilarius von Poitiers,[28] dessen Autorität in der Kirche groß war.[29] Alkuins Verweis auf Isidor von Sevilla ist in dieser Hinsicht aufschlußreich: Isidor wird als „Spaniens glänzendster Lehrer" „clarissimus Hispaniae doctor"[30] gepriesen, damit Felix und Elipand sich als seine Landsleute seiner Autorität unterstellen.[31] Aber diese Autorität ist eben nicht auf ein einziges Land begrenzt, sondern wird von der ganzen lateinischen Kirche anerkannt[32] – was die Glaubensfrage betrifft, gilt also kein Landespartikularismus.[33] Die Väter werden zur Verteidigung der Kirche angeführt, und die Bezugnahme auf ihre Lehre ist mit dem Kirchenverständnis Alkuins insofern verbunden, als das Zeugnis der Väter zum Sieg des Glaubens in dieser Zeit beitragen soll.[34] Es wird eine kontinuierliche Linie von Christus zu den Aposteln, über die Kirchenväter hin zu Alkuins

---

[22] Vgl. ALKUIN, *Ep.* 23 (*MGH Ep.* 4: 64): „... nemo catholicus contra sanctae et unicae Ecclesiae doctores."

[23] ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 4,11 (*PL* 101: 185A).

[24] ALKUIN, *Liber contra Felicis haeresim* 50 (*PL* 101: 108C; ed. BLUMENSHINE 83).

[25] ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 3,5 (*PL* 101: 165B): „Hieronymus ... doctor omni Ecclesiae Christi honorabilis"; ALKUIN, *Adversus Elipandum Toletanum* 2,4 (*PL* 101: 260D): „... sanctus Hieronymus nobilissimus in Ecclesia Christi doctor."

[26] Vgl. ALKUIN, *Adversus Elipandum Toletanum* 1,17 (*PL* 101: 253A): „... beatus Gregorius doctor eximius et omnibus Christi Ecclesiis acceptabilis"; 2,9 (*PL* 101: 266C): „... beatus Gregorius venerabilis et probatissimus in fide catholica doctor"; 4,3 (*PL* 101: 287D): „Gregorius scilicet Romanae sedis episcopus, nobilis eloquentiae vir, et purissimus in catholica fide doctor."

[27] Vgl. ALKUIN, *Adversus Elipandum Toletanum* 3,17 (*PL* 101: 281C): „... acutissimus et in catholica fide veracissimus doctor beatus Augustinus."

[28] Vgl. ALKUIN, *Ep.* 23 (*MGH Ep.* 4: 62): „... doctor mirabilis et omni Ecclesiae Dei laudabilis"; ALKUIN, *Liber contra Felicis haeresim* 4 (*PL* 101: 89A; ed. BLUMENSHINE 56): „... ecclesiasticae fidei doctor mirabilis."

[29] Vgl. ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 3,14 (*PL* 101: 279D): „Hilarius namque non parvae in Ecclesia Christi auctoritatis doctor, Arianaeque perfidiae fortissimos debellator."

[30] ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 2,7 (*PL* 101: 152C).

[31] Vgl. ALKUIN, *Ep.* 166 (*MGH Ep.* 4: 274).

[32] Vgl. ALKUIN, *Adversus Elipandum Toletanum* 2,8 (*PL* 101: 266A); ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 2,7 (*PL* 101: 152D).

[33] ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 7,13 (*PL* 101: 226D): „... nos enim Romana plus auctoritate quam Hispana, veritate assertionis et fidei nostrae fulciri desideramus." Das bedeutet aber nicht, daß bestimmte Gelehrte in ihrem Land nicht besonders geehrt werden dürfen, wie das Beispiel des spanischen Priesters Juvencus zeigt; vgl. ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum*, 2,6 (*PL* 101: 152C).

[34] Vgl. ALKUIN, *Liber contra Felicis haeresim* 48 (*PL* 101: 107f.; ed. BLUMENSHINE 82): „Iterum revertamur ad sanctorum exempla doctorum et magno testimoniorum pondere infidele caput heretica pravitatis opprimamus ut vel sic de somno infidelitatis suscitetur et catholica fidei interiore mentis oculo lumen aliquantulum attingat."

Zeitgenossen gezogen,[35] was möglich erscheint, da die Kirchenväter vom Heiligen Geist inspiriert wurden.[36]

Alkuin hat sich also hinter der Autorität der Kirchenväter verschanzt, wenn es für ihn nötig oder nützlich war. Letzteres wird in bezug auf die Vorbereitung zur Taufe deutlich: Obwohl er auf die Schrift des Augustinus *De catechizandis rudibus* gar nicht eingeht, weist Alkuin in seinem Brief an Karl den Großen auf sie hin. Darin bittet er den Frankenkönig um eine richtige Vorbereitung der neu unterworfenen Völker, die zur echten Bekehrung der Getauften führen soll. Der Abt von Sankt-Martin in Tours hoffte, so Gehör zu finden.[37] Wenn es dagegen darum geht, sein eigenes Verständnis der Heiligen Schrift darzulegen, verweist Alkuin meistens nicht auf die Lehre bestimmter Väter, obwohl sie den Grund seines Denkens bildet. Man braucht nur seinen Kommentar zum Johannesevangelium zu lesen, um festzustellen, daß Alkuin seitenlang das Werk des Augustinus zitiert – ohne dabei dessen Namen ein einziges Mal zu nennen. Dies gilt auch für andere Väter. Dieser Vorgang hat nichts mit irgendeiner (anachronistischen) Neigung zum Plagiat zu tun, und die Historiker sollten sich darüber oder über die Tatsache, daß die Quellen gelegentlich ungenau wiedergegeben werden, nicht wundern. Immerhin gibt Alkuin zu, daß er den Stoff seiner *Expositio in Iohannis Evangelium* wie Blumen in der Wiese von vier Vätern gepflückt hat: Augustinus, Ambrosius, Gregor der Große und Beda Venerabilis werden im Widmungsbrief an Gisla, die Schwester Karls des Großen, und an Rotruda, dessen Tochter, namentlich genannt.[38] Die Auftraggeberinnen hatten Alkuin dazu ermahnt, seinen Kommentar nach den Schriften der heiligen Augustinus und Hieronymus zu schreiben.[39] Im Vorwort zu einem Kommentar zur Apokalypse, dessen Verfasserschaft allerdings umstritten ist,[40] werden einige Vorgänger des Autors, auf die er sich bezieht, namentlich erwähnt.[41]

Es wurde zutreffend bemerkt, daß Alkuin gelegentlich durch einen Nebensatz wie „haec mea dicta" die Lehre der Kirchenväter als seine eigene Auffassung darstellt, während er die Heilige Schrift als solche immer hervorhebt.[42] Fragt man nach dem Grund dieser Freiheit Alkuins gegenüber der Lehre der Väter, muß man auch nach der

---

[35] Vgl. ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 7,2 (*PL* 101:213C): „Non solum ego, verum etiam omnis sancta Dei Ecclesia cum apostolis et omnibus catholicis doctoribus in tota orthodoxae fidei celebratione dicit, credit, et praedicat fiducialiter"; vgl. auch ALKUIN, *Ep.* 23 (*MGH Ep.* 4: 61); ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 4,3 (*PL* 101: 175C); 4,13 (*PL* 101: 187f.). Die ‚alten' Väter und die „Lehrer der folgenden Zeit" haben den gleichen Auftrag, vgl. ALKUIN, *Liber contra Felicis haeresim* 2 (*PL* 101: 88B; ed. BLUMENSHINE 55). Die Väter bestätigen einander, vgl. ALKUIN, *Liber contra Felicis haeresim* 27 (*PL* 101: 98B; ed. BLUMENSHINE 69): Augustinus; ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 4,7 (*PL* 101: 180D): Hieronymus.

[36] Vgl. ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 6,5 (*PL* 101: 205A).

[37] Vgl. BOUHOT 1980, 176-240.

[38] Vgl. ALKUIN, *Ep.* 213 (*MGH Ep.* 4: 357).

[39] Vgl. ALKUIN, *Ep.* 196 (*MGH Ep.* 4: 324).

[40] Vgl. JULLIEN/PERELMAN 1999, 368f.

[41] Vgl. ALKUIN (?), *Commentaria in Apocalypsin*, Praefatio (*PL* 100: 1087f.).

[42] Vgl. OTTEN 1997, 25.

Gesellschaft fragen, der Alkuin als „in der kirchlichen Doktrin sehr kundiger Mensch"[43] angehörte. Der schon erwähnte Brief von Gisla und Rotruda an Alkuin ist in dieser Hinsicht aufschlußreich. Der Gelehrte wird als „sehr lieber *doctor*" (also ‚Lehrer') angeredet. Er soll den „Christus-Dienerinnen" den ‚Sinn' (*sensus* – also die ‚Deutung') der heiligen Väter offenbaren und sich dabei auf die „sehr berühmten" *doctores* Augustinus und Hieronymus stützen.[44] Es wird also zwischen Alkuin und den Vätern nur insofern unterschieden, als letztere bedeutender sind. Alle aber sind Mitglieder derselben Gesellschaft: der Gemeinschaft derjenigen, die, wie Hieronymus, der „Bibelausleger" („sacrae interpres historiae")[45], Gottes Wort offenbaren. Aber sowohl der Apostel Paulus als auch Felix von Urgell werden ebenso als *doctores* bezeichnet[46] (letzterer allerdings nicht ohne eine gewisse Ironie)[47]. Daraus wird verständlich, warum Alkuin die Lehre anderer Lehrer der heiligen Schrift als seine eigenen Worte vorlegt: Er eignet sich ihre Lehre an, weil sie alle nach einem gemeinsamen Ziel streben. Wie Alkuin selbst zugibt, ist er nur ein einzelner *doctor* – also ein Lehrer der christlichen Lehre – von vielen, und andere könnten besser sein als er.[48]

Alkuin macht jedoch Unterschiede zwischen den Vätern,[49] die üblicherweise als ‚heilig' oder ‚selig' bezeichnet werden (zu seiner Zeit gibt es noch keinen Unterschied zwischen beiden Termini). Wie schon erwähnt, werden Augustinus, Hieronymus, Hilarius von Poitiers, Gregor der Große und Isidor von Sevilla mehrfach als *doctores* bezeichnet. Man könnte ebenso Ambrosius von Mailand oder auch Cyprian, Athanasius, Leo I., Johannes Cassian, Kyrill von Alexandrien und Beda Venerabilis nennen (allerdings werden sie von Alkuin seltener so bezeichnet).[50] Alkuin kennt auch den

---

[43] Mit dieser Rechtfertigung wurde Alkuin zum Frankfurter Konzil von 794 geladen, vgl. *Capitularia regum Francorum*, Nr. 28, c. 56 (*MGH Leges* 2/1: 78): „... eo quod esset vir in ecclesiasticis doctrinis eruditus."

[44] Vgl. ALKUIN, *Ep.* 196 (*MGH Ep.* 4: 324).

[45] ALKUIN, *Liber contra Felicis haeresim* 50 (*PL* 101: 108C; ed. BLUMENSHINE 83). Paulus wird mehrmals als *doctor gentium* genannt. Alkuin bezeichnet Felix aber als *novus doctor* (ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 3,10 (*PL* 101: 168C). Diesem *doctor*, der die heilige Schrift mißverstanden hat, werden die *catholici doctores* entgegengestellt; vgl. ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 4,1 (*PL* 101: 173BC).

[46] Vgl. ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 1,2 (*PL* 101: 129C).

[47] Vgl. ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 2,16 (*PL* 101: 157C) („o doctor mirabilis"). Alkuin warnt auch vor den *pseudodoctores* (ALKUIN, *Adversus Elipandum Toletanum* 2,10 (*PL* 101: 267B).

[48] Vgl. ALKUIN, *Ep.* 200 (*MGH Ep.* 4: 332).

[49] Als Beispiel für Alkuins Auffassung der Hierarchie unter den Schriften, die zur Ausbildung des Glaubens beitragen, vgl. ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 1,2 (*PL* 101: 129C).

[50] Vgl. ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 7,9 (*PL* 101: 221) u. ALKUIN, *Ep.* 213 (*PL* 101: 357) (Ambrosius: *doctor egregius, clarissimus doctor*); ALKUIN, *Ep.* 307 (*PL* 101: 469f.) (Cyprian: *doctor egregius*); ALKUIN, *Adversus Elipandum Toletanum* 3,16 (*PL* 101: 281) (Athanasius: *nobilissimus doctor*); ALKUIN, *Adversus Elipandum Toletanum* 2,5 (*PL* 101: 262f.) (Leo I.: *doctor eximius; doctor catholicus*); ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 5,6 (*PL* 101: 193) (Cassian); ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 4,4 (*PL* 101: 177) (Kyrill: *egregius doctor*); ALKUIN, *Episcopi*, 102 (Beda: *praeclarus doctor*).

Ausdruck „Kirchenvater": er spricht von den *sancti patres*[51] (gemeint sind Hieronymus sowie Beda Venerabilis) und bezeichnet Papst Gregor den Großen als *Ecclesiae pater.*[52] Die *pater*-Bezeichnung wird ab und zu für einige der Väter verwendet,[53] aber im besonderen für Augustinus.[54] Es wird selten auf den niederen Status bestimmter Väter in der kirchlichen Hierarchie hingewiesen; zum Beispiel im Fall des Hieronymus, der nur „Priester" war,[55] während die meisten die bischöfliche Würde innehatten. Demgegenüber ist der Hinweis auf einen Bischof oder einen Papst um so selbstverständlicher, als diese *ex officio* dazu geeignet sind zu lehren. Einige Väter werden besonders charakterisiert, wie zum Beispiel Ambrosius von Mailand, der als „sehr starker Kämpfer gegen die Laster de Häresie" bezeichnet wird,[56] oder Isidor von Sevilla, der als „Spaniens Licht" (*lumen Hispaniae*) gepriesen wird;[57] dies geschieht aber ziemlich selten und ist hier ohne große Relevanz. In diesem Zusammenhang soll nur auf eine besondere Bezeichnung hingewiesen werden: diejenige als *magister*. Zwar wird Hieronymus von Gregor dem Großen dadurch unterschieden, daß er als *magister* gilt, während der Papst als *Ecclesiae pater* bezeichnet wird.[58] Aber der Titel als *magister* scheint vor allem einem einzigen Mann vorbehalten gewesen zu sein: Beda Venerabilis, dem großen Gelehrten der angelsächsischen Kirche, als dessen Erbe sich Alkuin betrachtet. Wenn Alkuin von ihm als „unserem Meister" spricht, spürt man seine Rührung.[59] Die Art und Weise, wie Alkuin Beda in seinen Briefen vorstellt, ist um so interessanter, als er ihn als *doctor* im Gedicht „über die Bischöfe, die Könige und die Heiligen der Kirche von York" nennt, während er ihn in seiner Widerlegung der Lehre des Felix von Urgell nur als *beatus* bezeichnet. Dies macht erneut deutlich, daß der jeweilige Kontext wichtig ist und einen Einfluß auf die gewählte Bezeichnung der Väter hat. Beda, der von Alkuin persönlich als sein Lehrer betrachtet wird und als großer *doctor* der Kirche von York gilt, muß im Streit gegen den Adoptianismus anderen Vätern den Vorrang überlassen. Und obwohl Alkuin große Ehrfurcht vor Augustinus empfindet, ist er ihm persönlich nicht besonders verbunden: Deswegen wird der große Kirchenvater in Alkuins Briefen nur als *sanctus* oder *beatus*

---

[51] ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 5,9 (*PL* 101: 196B).

[52] ALKUIN, *Carmina* (*MGH Poetae Latini medii aevi* 1: 310, Nr. 8).

[53] Vgl. ALKUIN, *Liber contra Felicis haeresim* 41 (*PL* 101: 104B; ed. BLUMENSHINE 78) (Leo I.); 63 (*PL* 101: 113C; ed. BLUMENSHINE 90) (Capreolus, Bischof von Carthago); ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 2,5 (*PL* 101: 151C) (Johannes Cassian); 3,6 (*PL* 101: 165D) (Gregor der Große); 6,6 (*PL* 101: 206C) (Hilarius); 7,5 (*PL* 101: 217A) (Athanasius).

[54] Vgl. ALKUIN, *Liber contra Felicis haeresim* 27 (*PL* 101: 98B; ed. BLUMENSHINE 69); ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 1,15 (*PL* 101: 140B); 2,10 (*PL* 101: 153D), usw.

[55] Vgl. ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 5,10 (*PL* 101: 198f.): „... beatus Hieronymus presbiter."

[56] ALKUIN, *Adversus Elipandum Toletanum* 3,15 (*PL* 101: 280): „... fortissimus contra haereticas pravitates bellator beatus Ambrosius Mediolanensis episcopus."

[57] ALKUIN, *Adversus Elipandum Toletanum* 3,19 (*PL* 101: 285A).

[58] ALKUIN, *Carmina* (*MGH Poetae Latini medii aevi* 1: 310, Nr. 8).

[59] Vgl. ALKUIN, *Ep.* 155 (*MGH Ep.* 4: 250); ALKUIN, *Ep.* 216 (*MGH Ep.* 4: 360): „... domnus Baeda, magister noster"; ALKUIN, *Ep.* 284 (*MGH Ep.* 4: 443).

bezeichnet. In seinen Streitschriften, also in einem ganz anderen Kontext, verwendet Alkuin aber oft das *doctor*-Prädikat für Augustinus.

***

Zusammenfassend kann man sagen, daß aus Alkuins Werken eine große Ehrfurcht vor den Kirchenvätern spricht. Dennoch sah er sich, die anderen Gelehrten seiner Zeit und die Kirchenväter als Angehörige derselben Gemeinschaft der Bibelkundigen und Vermittler des Glaubens. Alkuins Wissen stammte aus dem Studium der Heiligen Schrift und der Lehre der Kirchenväter, die er sich derart zueigen machte, daß es manchmal dazu kam, daß zwischen seinen und ihren Aussagen nicht mehr zu unterscheiden ist. Dieses Vorgehen schließt aber nicht aus, daß es für Alkuin eine bestimmte Hierarchie unter den *doctores* gab: Sie wurde im Streit gegen die Häresie deswegen besonders deutlich, weil es dabei um die Macht der kirchlichen Autorität ging. Für Alkuin galten die Kirchenväter als die Gewährsleute der universalen Gemeinschaft der Kirche.[60]

Ich danke meiner Frau für die sprachlichen Verbesserungen.

Bibliographie

Quellen

ALKUIN, *Adversus Elipandum Toletanum*
Beati Alcuini contra epistolam sibi ab Elipando directam libri quatuor, in: *Beati Alcuini adversus Felicis haeresin libellus*, in: *B. Flacci Albini seu Alcuini opera omnia* II, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 101], Paris 1851, 231-300.

ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum*
Beati Alcuini contra Felicem Urgellitanum episcopum libri septem, in: *Beati Alcuini adversus Felicis haeresin libellus*, in: *B. Flacci Albini seu Alcuini opera omnia* II, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 101], Paris 1851, 119-230.

[60] Vgl. ALKUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum* 1,4 (*PL* 101: 131) (Hinweis auf die Konzilien und die Schriften der Väter); 1,7 (*PL* 101: 133D) (die Lehre der Väter als Waffe gegen die Häresie).

ALKUIN, *Carmina*

ALCUIN, *Carmina*, in: E. DÜMMLER (ed.), *Poetae Latini aevi Carolini* I [= *MGH: Poetae Latini medii aevi* 1], Berlin 1881, 160-351.

ALKUIN, *Episcopi*

ALCUIN, *The Bishops, Kings, and Saints of York*, ed. by P. GODMAN, Oxford 1982.

ALKUIN, *Epistolae*

ALCUIN, *Epistolae*, in: E. DÜMMLER (ed.), *Epistolae Karolini aevi* II [= *MGH: Epistolae* 4], Berlin 1895, 1-481.

ALKUIN, *Liber contra Felicis haeresim*

Beati Alcuini adversus Felicis haeresin libellus, in: *B. Flacci Albini seu Alcuini opera omnia* II, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 101], Paris 1851, 87-120.

Liber Alcuini contra haeresim Felicis: Edition with an introduction, ed. by G.B. BLUMENSHINE [= *Studi e testi* 285], Vatikanstadt 1980.

ALKUIN (?), *Commentaria in Apocalypsin*

Beati Alcuini commentarium in Apocalypsin libri quinque, in: *Beati Alcuini adversus Felicis haeresin libellus*, in: B. *Flacci Albini seu Alcuini opera omnia* I, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 100], Paris 1851, 1085-1156.

Capitularia regum Francorum

Capitularia regum Francorum, hg. von A. BORETIUS [= *MGH: Leges* 2/1], Hannover 1883.

Studien

BERNDT 1997

R. BERNDT (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur* II: *Kultur und Theologie*, Mainz 1997.

BLUMENSHINE 1983

G.B. BLUMENSHINE, Alcuin's ‚Liber Contra Haeresim Felicis' and the Frankish Kingdom, in: *FMSt* 17 (1983), 222-233.

BOUHOT 1980

J.-P. BOUHOT, Alcuin et le ‚De catechizandis rudibus' de saint Augustin, in: *RechAug* 15 (1980), 176-240.

BULLOUGH 1983/1991

D.A. BULLOUGH, Alcuin and the Kingdom of Heaven. Liturgy, Theology, and the Carolingian Age, in: U.-R. BLUMENTHAL, *Carolingian Essays. Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, Washington 1983, 1-69; hier zitiert nach dem Neudruck in: D.A. BULLOUGH, *Carolingian renewal: sources and heritage*, Manchester 1991, 161-240.

CAVADINI 1991

J. CAVADINI, The Sources and Theology of Alcuin's ‚De Fide sanctae et individuae Trinitatis', in: *Traditio* 46 (1991), 123-146.

CAVADINI 1993

J. CAVADINI, *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*, Philadelphia 1993.

CONGAR 1968
Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen Age: De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968.

DEPREUX 2002
PH. DEPREUX, Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne, in: *RH* 304 (2002), 721-753.

DRISCOLL 1999
M.S. DRISCOLL, *Alcuin et la pénitence à l'époque carolingienne*, Münster 1999.

FRANSEN 1996
P.-I. FRANSEN, Traces de Victor de Capoue dans la chaîne exégétique d'Hélisachar, in: *RBen* 106 (1996), 53-60.

HEIL 1966
W. HEIL, Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien, in: B. BISCHOFF (Hg.), *Das geistige Leben* [= W. BRAUNFELS (Hg.), *Karl der Große: Lebenswerk und Nachleben* 2], Düsseldorf 1966, 95-155.

JULLIEN/PERELMAN 1999
M.-H. JULLIEN; F. PERELMAN, *Clavis des auteurs latins du Moyen Age: Territoire français, 735-987* II: Alcuin [= *CCM: Auctores Galliae* 2], Turnhout 1999.

DE LUBAC 1959
H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Ecriture* I, Paris 1959.

MARENBON 1994
J. MARENBON, Carolingian thought, in: R. MCKITTERICK (ed.), *Carolingian culture: emulation and innovation*, Cambridge 1994, 171-192.

OTTEN 1997
W. OTTEN, The Texture of Tradition: The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology, in: I. BACKUS (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists* I, Leiden 1997, 3-50.

RICHE 1963
P. RICHE, Les bibliothèques de trois aristocrates laïcs carolingiens, in: *MA* 69 (1963), 87-104.

SIEBEN 1984
H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847-1378)* [= *Konziliengeschichte* B: *Untersuchungen* 2], Paderborn 1984.

WALLACH 1955
L. WALLACH, Alcuin on Virtues and Vices: A Manual for a Carolingian Soldier, in: *HThR* 48 (1955), 175-195.

Der goldene Leuchter
Die ekklesiale Vermittlung der Offenbarung nach Johannes Scottus Eriugena

Hilary Anne-Marie Mooney

1. Eriugena: Gelehrter der Karolingischen Renaissance

„Dich allein, Scharfsinnigster von allen, schickte Irland nach Gallien ... ."[1] So äußert sich Prudentius, Bischof von Troyes, über den Gelehrten Johannes Scottus Eriugena. Wir wissen wenig darüber, wann und weshalb Eriugena seine irische Heimat verlassen und sich auf die Reise zum Festland gemacht hat; eine Reise, die ihn schließlich zur Hofschule Karls des Kahlen führen sollte.[2] Vielleicht war es auch – nachdem er seine Bildungsmöglichkeiten in Irland ausgeschöpft hatte – die Aussicht auf bessere intellektuelle Rahmenbedingungen, die ihn zu den Zentren der Gelehrsamkeit auf dem Kontinent hinzog.[3] Wie auch immer: Die wirklichen bzw. vollständigen Umstände seines Gangs ins ‚Exil' werden wohl nicht zu ermitteln sein.

Fest steht jedenfalls: 851, im Prädestinationsstreit,[4] war Johannes bereits theologisch so profiliert, daß er um ein fachliches Gutachten gebeten wurde; und ab diesem Zeitpunkt bis 870[5] hat er die intellektuelle Landschaft *Francias* entscheidend mitgeprägt.[6]

Während die Frage, wo er seine Griechischkenntnisse erworben hat, ebenfalls zu den bis heute ungeklärten Punkten der Biographie Eriugenas gehört, ist weitgehend anerkannt, daß er in den Kreisen des karolingischen Hofes einer der besten Kenner

---

[1] Prudentius, *De Praedestinatione contra Erigenam* 14 (*PL* 115: 1194A): „Te solum omnium acutissimum Galliae transmisit Hibernia ... ."

[2] Vgl. Brennan 1986. Daß er vor einfallenden Wikingern floh, ist eine mögliche Erklärung für seine Emigration, bleibt aber letztlich eine Theorie. T.M. Charles-Edwards distanziert sich in seinen Ausführungen zu Eriugena und dem Irland seiner Zeit von dieser Erklärung. Vgl. Charles-Edwards 2000, 591.

[3] Pádraig P. O'Néill hat als weitere Erklärung vorgeschlagen, Eriugena habe auf Grund einer drohenden Dominanz säkularer Gelehrsamkeit in Irland das Land verlassen. Vgl. O'Néill 1986, 295.

[4] Es handelte sich dabei um die theologische Auseinandersetzung um die Vorherbestimmung des Menschen durch Gott. Verschiedene Autoren führten eine Kontroverse über das aus ihrer Sicht angemessene Verständnis bestimmter Schrifttexte und deren Auslegung v. a. durch Augustinus. Siehe zur ersten Orientierung Schrimpf 1982, dort v. a. 72f.

[5] Das Eriugena zugeschriebene Gedicht *Aulae sidereae* von 870 ist als das letzte Lebenszeugnis des irischen Gelehrten anzusehen. Siehe die Einführung von Michael W. Herren in: Eriugena, *Carmina*, 4 und Anm. 19 mit weiteren Hinweisen.

[6] Einen Einblick in die konkrete kirchliche Situation im karolingischen Europa gibt Wallace-Hadrill 1983, siehe v. a. 226-303.

der griechischen Sprache war. Auf Grund seiner anerkannten Kompetenzen wurde ihm zum Beispiel durch Karl den Kahlen die erneute Übersetzung des bereits durch Hilduin ins Lateinische übertragenen *Corpus Dionysiacum* anvertraut. Dabei hat er die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita nicht nur übersetzt und kommentiert, sondern auch in seinen eigenen Werken rezipiert und explizit zitiert. Dionysius ist nur einer der Theologen der Vergangenheit, auf die Eriugena in seinen Schriften zurückgreift.

2. Ekklesiales Denken in den Schriften Eriugenas?

Fragen wir nach ekklesialem Denken bei Johannes Scottus Eriugena (im Sinne einer impliziten oder expliziten Anerkennung der Bedeutung der kirchlichen Denker der Vergangenheit), so stoßen wir – wie bei einem Autor, der sich so intensiv mit den Schriften früherer Theologen beschäftigt hat, zu erwarten – in der Tat auf zahlreiche Spuren.

Eriugena zitiert und rezipiert in breiter Weise Gedankengut der Kirchenväter, sowohl von Lateinern wie Ambrosius und Augustinus als auch von Griechisch schreibenden, die er zum Teil selbst übersetzt hat: Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Pseudo-Dionysius Areopagita, Maximus Confessor und Epiphanius.[7] Er selbst charakterisiert an einer Stelle seine theologischen Erwägungen als vorsichtige, bescheidene Nachfolge der Bemühungen der Kirchenväter.[8]

Eriugena war jedoch kein naiver Rezipient der Gedanken der Kirchenväter.[9] Er konnte sich über einzelne Aussagen der Väter empören. So heißt es im Kontext seiner Diskussion des Zustands des auferstandenen menschlichen Körpers:

---

[7] Siehe Jeauneau 1983.

[8] Siehe Eriugena, *Periphyseon* IV (*CCM* 164: 103,3079f.; *PL* 122: 814B): „Ingrediamur itaque caute, humiliter, modeste, sanctorum patrum in tali negotio uestigia sequentes." Édouard Jeauneau bringt eine neue Edition des *Periphyseon* in der Reihe *Corpus Christianorum Continuatio Mediaeualis* heraus. Diese völlig neue Edition des Textes entsteht im Zusammenhang mit Jeauneaus Projekt, verschiedene Versionen des *Periphyseon* zu unterscheiden und synoptisch darzustellen sowie Entstehungsstufen zu analysieren. Die ersten vier Bände sind erschienen: Eriugena, *Periphyseon* I-IV (*CCM* 161-164). Die Bücher I bis IV des *Periphyseon* werden aus dieser Edition zitiert. Für das fünfte Buch des *Periphyseon* muß zur Zeit noch der Text von H.J. Floss in *PL* 122 (Eriugena, *Opera omnia*) herangezogen werden. Zu jeder der im vorliegenden Aufsatz zitierten Stelle wurde die 1870 bzw. 1874 entstandene deutsche Übersetzung von Noack (Eriugena, *Über die Einteilung der Natur*) konsultiert. Eine unveränderte Zitation seiner Übersetzung wird durch entsprechende Seitenzahlangabe belegt. An einigen Stellen wird seine Übersetzung, die deutlich von der Sprache und den philosophischen Intentionen ihrer Zeit geprägt ist und die ausschließlich auf dem lateinischen Text in der Fassung von H.J. Floss in *PL* 122 (Eriugena, *Opera omnia*) basiert, durch die Autorin revidiert. In solchen Fällen wird ein vergleichender Hinweis auf Noacks Übersetzung mit entsprechender Seitenzahl gegeben.

[9] Vgl. Mooney 1999.

Wenn ich dergleichen in den Büchern der heiligen Väter lese, schwanke ich erstaunt und bedenklich erschrocken ...[10]

Widersprüchlichkeiten in den Aussagen der Väter ignoriert er nicht: Im Zusammenhang mit dem gerade genannten Thema bemerkt er sehr wohl, wie Augustinus einerseits und Gregor, Ambrosius und Maximus andererseits unterschiedlicher Auffassung über den Zustand des Körpers nach der Auferstehung sind.[11]

Obwohl er von der *inconcussa auctoritas* der Heiligen Schrift ausgeht,[12] kann er von der Autorität des von den Vätern Geschriebenen behaupten:

... die wahre Autorität scheint mir nichts Anderes zu sein als die durch Vernunft gefundene Wahrheit, welche von den heiligen Vätern zum Nutzen der Nachwelt schriftlich überliefert worden ist.[13]

Auctoritas als die Frucht der *ratio* der Vergangenheit! In einer solchen Reflexion scheint die Sonderstellung der Kirchenväter und ihres Vermächtnisses minimiert zu sein.

Provozierend ist auch eine weitere Behauptung Eriugenas über das Verhältnis von *ratio* und *auctoritas*:

Denn jede Autorität, die nicht durch wahre Vernunft gebilligt wird, erscheint als schwach; dagegen hat die wahre Vernunft, weil die sich sicher und wandellos auf ihre eigenen Kräfte stützt, keine Bekräftigung durch Zustimmung irgend einer Autorität nötig ... .[14]

Während die Tatsache als solche, daß Eriugena die Schriften der Kirchenväter ausführlich zitiert und inhaltlich rezipiert, das heißt sich deren Ideen aneignet, von höchstem Respekt zeugt, werfen seine expliziten Bemerkungen zur Autorität der Väter Fragen auf. Wie läßt sich diese offensichtliche Spannung deuten?

Meine These lautet, daß hier eine ganz bestimmte Weise ekklesialen Denkens zu Tage tritt, die ihrerseits nur im Kontext von Eriugenas Theologie der Offenbarung zu verstehen ist. Deshalb werde ich in diesem Aufsatz auf dieses Konzept der Offen-

---

[10] „Sed dum talia in libris sanctorum Patrum lego stupefactus haesito, maximoque horrore concussus titubo ..."; ERIUGENA, *Periphyseon* V (*PL* 122: 986B). Vgl. Noacks Übersetzung (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* II, 361).

[11] Siehe ERIUGENA, *Periphyseon* V (*PL* 122: 995BC).

[12] Siehe D'ONOFRIO 1994, 116 und Endnote 7 mit Hinweisen auf ERIUGENA, *Periphyseon* III (*CCM* 163: 76, 2176-2177; *PL* 122: 672C) und ERIUGENA, *De Divina Praedestinatione Liber* 11,57f. (*CCM* 50: 68; *PL* 122: 398C).

[13] ERIUGENA, *Periphyseon* I (*CCM* 161: 98,3056-3059; *PL* 122: 513BC): „Nil ... aliud uidetur mihi esse uera auctoritas nisi rationis uirtute reperta ueritas et a sanctis patribus ob posteritatis utilitatem litteris commendata." Deutsch nach Noack (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* I, 104).

[14] ERIUGENA, *Periphyseon* I (*CCM* 161: 98,3053-3056; *PL* 122: 513BC): „Omnis enim auctoritas quae uera ratione non approbatur infirma uidetur esse, uera autem ratio quoniam suis uirtutibus rata atque immutabilis munitur nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget." Deutsch nach Noack (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* I, 104).

bar-Werdung Gottes eingehen. Bevor jedoch dieser Zusammenhang entfaltet wird, soll kurz die Frage nach Spuren einer Lehre von der Kirche in den Schriften Eriugenas erörtert werden.

3. Eine Ekklesiologie in den Schriften Eriugenas?

Auf den ersten Blick verspricht der Denker Johannes Scottus Eriugena keine ergiebige Quelle bei der Suche nach der Ekklesiologie des frühen Mittelalters zu sein. Mehrere Bibelstellen, die oft im Zusammenhang der Gründung der Kirche diskutiert werden (zum Beispiel der Taufauftrag des Auferstandenen in Mt 28,16-20; die Berufung der Zwölf in Mk 3,13-19, Mt 10,1-4 und Lk 6,12-16; die Vorrangstellung des Petrus in Mt 16,18 usw.)[15] kommentiert er kaum.[16] Von Amtsstrukturen innerhalb der Kirche hören wir ebenfalls so gut wie nichts. Obwohl andere Schriftsteller Eriugenas Stand im Leben kommentieren, ist in seinen eigenen Schriften von Papst, Bischof, Priester oder Mönch wenig zu hören.[17] Ist Eriugena auf der einen Seite Meister einer Lehre von der Sakramentalität der Schöpfung als ganzer, so sucht man bei ihm auf der anderen Seite vergebens nach einer ausgearbeiteten Theologie der Funktion der Sakramente innerhalb der Kirche oder nach einer ausführlichen Theologie der einzelne Sakramente.[18] Eine umfassende Ekklesiologie findet sich jedenfalls in den Schriften Eriugenas nicht.

Trotzdem werde ich in diesem Aufsatz argumentieren, daß Eriugena die Vermittlung der Gnade des trinitarischen Gottes durchaus ekklesial versteht. Um diese These zu untermauern, möchte ich zunächst die Struktur des Ereignisses des Sich-Offenbarens Gottes, wie Eriugena es konzipiert, nachzeichnen. Damit wird sich zugleich

[15] Siehe die Sektion „Traditional Fundamental Theology and the Foundation of the Church" in SCHÜSSLER FIORENZA 1986, 72-90.

[16] Allerdings genießen einige Johanneische Verse, die mit der Gründung der Kirche in Zusammenhang gebracht werden können, in Eriugenas Schriften durchaus Aufmerksamkeit, z. B. das Gespräch am Jakobsbrunnen (Joh 4,1-26) und die Ströme lebendigen Wassers aus dem Inneren Jesu (Joh 7,37-39). Eriugenas Kommentar über das Johannesevangelium ist unvollständig: Existent sind Abhandlungen, die bis in das sechste Kapitel des Evangeliums hineinreichen. Es ist eher unwahrscheinlich, daß im Original auch das siebte und die weiteren Kapitel kommentiert worden sind; siehe die Einleitung von Jeauneau in: ERIUGENA, *Commentarius in Euangelium Iohannis* (*SC* 180: 78-80). Vgl. ERIUGENA, *Homilia super Prologum Iohannis* (*SC* 151: 13). Joh 7,38f. wird schon im Rahmen der Kommentierung von Kapitel 4 mehrfach erwähnt, und zwar in einem ekklesiologischen Kontext: siehe ERIUGENA, *Commentarius in Euangelium Iohannis* IV, IV (*SC* 180: 300,32-51). In *Periphyseon* II wird Joh 7,38 zusammen mit Joh 4,13f. ausgelegt, allerdings nicht ekklesiologisch. Siehe ERIUGENA, *Periphyseon* II (*CCM* 162: 107,2617-108,2635; *PL* 122: 603C-604A).

[17] Prudentius merkt an, Eriugena sei von keinem hohen klerikalen Stand gewesen: PRUDENTIUS, *De Praedestinatione contra Erigenam* 3 (*PL* 115: 1043A): „... nullis ecclesiasticae dignitatis gradibus insignitum ..."

[18] Vereinzelte Hinweise auf Sakramente gibt es. Siehe MCGINN 1989, vor allem 251; ROQUES 1974, vor allem 755-758; vergleiche WALKER 1966.

die oben beschriebene Spannung auflösen, die zwischen Eriugenas Reflexion über die Rolle der ihm vorausgegangenen ekklesialen Denker und der Breite, in der er faktisch diese Denker rezipiert, besteht.

4. Eriugenas Theologie der Offenbarung als Schlüssel

4.1 Die Unendlichkeit Gottes

Die erste Säule seiner Theologie der Offenbarung ist die in seinen Schriften immer wieder auftauchende Betonung der Unendlichkeit Gottes. Gott sei unbegrenzt – unbegrenzter sogar, als das Wort *infinitus* es ausdrücken könne.[19] Als Konsequenz folgt, daß Gott unfaßbar ist.[20]

4.2 *Descensus*

Ein zweiter konstanter Akzent in Eriugenas Verständnis der Offenbarung ist die Position, daß Offenbarung intrinsisch die Form eines Abstiegs habe, eines *descensus*, innerhalb dessen eine Begegnung zwischen Gott und Mensch vorbereitet wird.

> Ich glaube, daß mit diesem Namen (sc. ‚Nichts') die unaussprechliche und unfaßbare Klarheit der jedem menschlichen oder engelischen Denken unbekannten göttlichen Gutheit bezeichnet wird, die ja, überwesentlich und übernatürlich und für sich selber betrachtet, weder ist, noch war, noch sein wird. Denn sie wird in keinem der existierenden Wesen erkannt, weil sie alle übertrifft. Nur dadurch, daß sie auf unaussprechliche Weise in das Seiende herabsteigt, wird sie vom Geistesauge wahrgenommen; sie allein wird gefunden, in allen Dingen zu sein; und sie ist und war und wird sein.[21]

Die Idee des Herabsteigens bei Eriugena hat Wurzeln in den Schriften des Maximus Confessor. Maximus bezieht sich oft auf dieses Herabsteigen.[22] Maximus, so erklärt

---

[19] „Fatetur enim deum infinitum esse plusque quam infinitum – infinitas enim infinitorum est –"; ERIUGENA, *Periphyseon* I (*CCM* 161: 103,3224f.; *PL* 122: 517B).

[20] „... et incomprehensibili sua infinitate intelligit se excellere"; ERIUGENA, *Periphyseon* II (*CCM* 162: 98,2336; *PL* 122: 596D).

[21] „Ineffabilem et incomprehensibilem diuinae bonitatis inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus siue humanis siue angelicis incognitam – superessentialis est enim et supernaturalis – eo nomine significatam crediderim, quae, dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Dum uero per condescensionem quandam ineffabilem in ea quae sunt mentis obtutibus inspicitur, ipsa sola inuenitur in omnibus esse, et est, et erat, et erit"; ERIUGENA, *Periphyseon* III (*CCM* 163: 88,2541-2549; *PL* 122: 680D-681A). Vgl. die Übersetzung von Noack (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* I, 333).

[22] Siehe etwa Eriugenas lateinische Version der *Ambigua ad Iohannem*: „in ipsa diuina atque ineffabili condescensione mysteriorum notitiam declarauit", MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem* LXVII 63f. (*CCG* 18: 257); siehe (*PG* 91: 1412A): ἀφράστῳ συγκαταβάσει.

Eriugena, stellt Theophanie (nämlich das Erscheinen Gottes in der Schöpfung) als intrinsisch bewirkt durch einen *descensus* dar:

> Denn er (sc. Maximus) sagt: Eine Theophanie wird nur allein von Gott gewirkt und entsteht aus dem Herabsteigen des göttlichen Wortes, das heißt des eingeborenen Sohnes, der die Weisheit des Vaters ist, – gewissermaßen herab zu der von ihm geschaffenen und gereinigten menschlichen Natur – und aus der durch die göttliche Liebe gewirkten Erhöhung der menschlichen Natur – empor zum gedachten Wort.[23]

Unserer Begegnung mit dem sich offenbarenden Gott liegt ein *descensus* zugrunde – und dadurch ist sie letztlich Geschenk Gottes.

4.3 Pluralität

Konsequenz der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes ist, daß es eine Vielfalt, mehr noch: eine Unendlichkeit von (in sich jeweils begrenzten) Weisen gibt, Gott wahrzunehmen bzw. diese Wahrnehmungen zu thematisieren und zu beschreiben. Auch die Heilige Schrift kann in Myriaden von Weisen ausgelegt werden. Hier verwendet Eriugena das prägnante Bild von den schillernden Farbtönen, die sich bereits in einem winzigen Punkt der Feder eines Pfauen finden:

> ... denn vielfach und unbegrenzt ist der Sinn der göttlichen Reden. Ist ja doch in der Pfaufeder die gleiche wunderbar schöne Mannigfaltigkeit unzähliger Farben an einem und demselben Platz jedes Stückchens derselben Feder zu erkennen.[24]

Es kann und soll mehrere Auslegungen der Heiligen Schrift geben. Verwundert es dann, wenn uns die Kirchenväter unterschiedliche Auslegungen anbieten? Es gibt falsche Auslegungen. Es gibt die Möglichkeit der Weigerung, sich überhaupt mit der Offenbarung Gottes auseinanderzusetzen. Aber es gibt auch mehrere richtige, wenn auch jeweils partielle Interpretationen der Schrift. Und auch die Auslegungen der Kirchenväter werden wie Dunkelheit erscheinen, wenn die eschatologische Offenbarung anbricht:

---

[23] „Ait enim theophaniam effici non aliunde nisi ex deo, fieri uero ex condescensione diuini uerbi, hoc est unigeniti filii, qui est sapientia patris, ueluti deorsum uersus ad humanam naturam a se conditam atque purgatam, et exaltatione sursum uersus humanae naturae ad praedictum uerbum per diuinum amorem." ERIUGENA, *Periphyseon* I (*CCM* 161: 13,296-301; *PL* 122: 449AB). Vgl. Noack (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* I, 13).

[24] „Est enim multiplex et infinitus diuinorum eloquiorum intellectus. Siquidem in penna pauonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum uarietas conspicitur in uno eodemque loco eiusdem pennae portiunculae." ERIUGENA, *Periphyseon* IV (CC*M* 164: 13,312-316; *PL* 122: 749C). Deutsch nach Noack (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* II, 13f.).

Jeder mag in seiner Meinung schwelgen, bis jenes Licht kommt, welches das falsche Licht der Philosophen zum Dunkel macht und die Finsternis der richtig Erkennenden in Licht verwandelt.[25]

5. Konturen ekklesialen Denkens bei Eriugena

Wird dieses Verständnis, das Eriugena hinsichtlich der Dynamik des Sich-Offenbarens Gottes entwickelt, berücksichtigt, lösen sich tatsächlich einige der Spannungen auf, die – wie oben ausgeführt – zwischen seinen Äußerungen zum Stellenwert der Schriften der Kirchenväter einerseits und seiner intensiven Rezeption der Väter andererseits zu bestehen scheinen. Gott ist unfaßbar. Aber Gott kommt uns und unserem Suchen entgegen. Der Heilige Geist steht unserem Suchen bei.[26] Die göttliche Weisheit teilt sich mit; und die durch diese Weisheit Beschenkten erhalten zugleich mit diesem Geschenk die Aufgabe, ihrerseits die Weisheit weiter zu vermitteln. Hierbei ist eine Anpassung an die unterschiedlichen Bedürfnisse der Hörer und Hörerinnen erforderlich.[27] Die Funktion, die Eriugena der Vätertheologie zuweist, ist innerhalb dieser weisheitlichen Mitteilung des unfaßbaren Gottes zu beschreiben. Genauer: Eriugenas Aussagen zu *ratio* und *auctoritas* finden hier ihren Kontext.

Hier ist nun jene provozierende Passage aus *Periphyseon* zu dieser Thematik, die oben bereits erwähnt und in Teilen zitiert worden war, ausführlicher zu würdigen:

> ... sintemal die Autorität aus der wahren Vernunft hervorgegangen ist, nicht aber umgekehrt die Vernunft aus der Autorität. Denn jede Autorität, die nicht durch wahre Vernunft gebilligt wird, erscheint als schwach; dagegen hat die wahre Vernunft, weil die sich sicher und wandellos auf ihre eigenen Kräfte stützt, keine Bekräftigung durch Zustimmung irgend einer Autorität nöthig; denn die wahre Autorität scheint mir nichts Anderes zu sein als die durch Vernunft gefundene Wahrheit, welche von den heiligen Vätern zum Nutzen der Nachwelt schriftlich überliefert worden ist.[28]

Ratio ist in diesem Kontext ein menschliches Empfangsmittel für die göttliche Weisheit. Man sollte in Eriugena nicht die spätere Trennung zwischen Vernunft und Glaube, zwischen menschlicher Natur und göttlicher Gnade hineinlesen. Sein Ansatz erlaubt keine Entgegensetzung von *auctoritas* und *ratio*:

---

[25] „Unusquisque in suo sensu abundet, donec veniat illa lux, quae de luce falso philosophantium facit tenebras, et tenebras recte cognoscentium convertit in lucem." ERIUGENA, *Periphyseon* V (*PL* 122: 1022C). Deutsch nach Noack (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* II, 416).

[26] Siehe ERIUGENA, *Periphyseon* IV (*CCM* 164: 5,70-74; *PL* 122: 744A).

[27] Siehe ERIUGENA, *Periphyseon* I (*CCM* 161: 96,2976-2982; *PL* 122: 511BC).

[28] „Auctoritas siquidem ex uera ratione processit, ratio nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas quae uera ratione non approbatur infirma uidetur esse, uera autem ratio quoniam suis uirtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget. Nil enim aliud uidetur mihi esse uera auctoritas, nisi rationis uirtute reperta ueritas et a sanctis patribus ob posteritatis utilitatem litteris commendata." ERIUGENA, *Periphyseon* I (*CCM* 161: 98,3052-3059; *PL* 122: 513BC). Deutsch nach Noack (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* I, 104).

Denn die wahre Autorität steht weder der wahren Vernunft, noch die wahre Vernunft der wahren Autorität entgegen, sintemal beide unzweifelhaft aus der göttlichen Weisheit wie aus einer Quelle fließen.[29]

Wenn Eriugena argumentiert, *auctoritas* entpringe der *ratio* der Vergangenheit, heißt das nicht, eine bestimmte eng definierte Leistung des Menschen hervorzuheben. Es bedeutet vielmehr, den durch den göttlichen Geist unterstützten Vollzug des Empfangens einer Einsicht in den Kontext der Myriaden von möglichen empfangenden Vollzügen zu stellen. Auch in Passagen, wo die Stufen dieses Empfangens als *ascensus* beschrieben werden, wird komplementär von einem sich darin ereignenden Gewähren Gottes gesprochen, was wiederum eher den geschenkhaften Charakter der Begegnung zum Ausdruck bringt:

Und was ist, o Herr, dieser dein Übergang anderes als das Aufsteigen (ascensus) durch unendliche Stufen deiner Betrachtung ... Du gewährst (ministras) also den Deinen deine Präsenz in der unaussprechlichen Art deiner Erscheinung; du gehst an ihnen vorüber durch die unfaßbare Erhabenheit und Unendlichkeit deiner Wesenheit.[30]

Die Argumentation, jede *auctoritas*, die nicht durch wahre Vernunft bestätigt sei, müsse als schwach angesehen werden, ist eine Einladung zur Unterscheidung der Geister, das heißt des *discernere*: Es gilt, in jedem einzelnen Fall genau hinzuschauen, worin – umrahmt von mancher pastoral motivierten Umschreibung – jeweils die *ratio* und damit die *auctoritas* der Kirchenväter besteht.[31]

---

[29] „Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio uerae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, diuina uidelicet sapientia, manare dubium non est." ERIUGENA, *Periphyseon* I (*CCM* 161: 96,2975-2977; *PL* 122: 511B). Deutsch nach Noack (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* I, 101).

[30] Der vollständige Text lautet: „Und was ist, o Herr, dieser dein Übergang anderes als das Aufsteigen durch unendliche Stufen deiner Betrachtung. Denn stets vollziehst du deinen Übergang im Verstand derer, die dich suchen und finden; du wirst von ihnen immer gesucht und immer gefunden und doch wieder nicht gefunden. Gefunden wirst du in deinen Theophanien, in welchen du in vielfacher Weise – gleichwie in Spiegeln – dem Verstand der dich Verstehenden begegnest; in der Weise, daß du dich verstehen läßt: nicht was du bist, sondern was du nicht bist und daß du bist. Nicht gefunden aber wirst du in deiner Überwesentlichkeit, worin du über jeden Verstand gehst, der dich zu erfassen wünscht und zu dir emporsteigt, und ihn übertriffst. Du gewährst also den Deinen deine Präsenz in der unaussprechlichen Art deiner Erscheinung; du gehst an ihnen vorüber durch die unfaßbare Erhabenheit und Unendlichkeit deiner Wesenheit." Vgl. Noacks Übersetzung (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* II, 397f.). „Et quis est iste, Domine, transitus tuus, nisi per infinitos contemplationis tuae gradus ascensus? Semper enim in intellectibus quaerentium et invenientium te transitum facit. Quaereris enim ab eis semper, et semper inveniris, et non inveniris semper: inveniris quidem in tuis theophaniis, in quibus multipliciter, veluti in quibusdam speculis, occurris mentibus intelligentium te, eo modo, quo te sinis intelligi, non quid es, sed quid non es, et quia es; non inveniris autem in tua superessentialitate, qua transis et exuperas omnem intellectum volentem et ascendentem comprehendere te. Ministras igitur tuis praesentiam tuam ineffabili quodam modo apparitionis tuae; transis ab eis incomprehensibili excelsitudine et infinitate essentiae tuae." ERIUGENA, *Periphyseon* V (*PL* 122: 1010CD).

[31] An dieser Stelle ist *ratio* von *intellectus* nicht scharf differenziert, was an anderen Stellen des *Periphyseon* sehr wohl der Fall ist.

Die Argumentation, die *ratio* sei nie der *auctoritas* entsprungen, stellt eine Reflexion über das Geschenkt-Sein aller Einsicht aus der Weisheit Gottes dar. Die Weisheit entspringt den Kirchenvätern nicht als solchen: auch sie haben empfangen.

Wenn Eriugena von den eigenen Kräften der *ratio* spricht, geht es ihm auch hier nur um die intrinsische, aber in Sachen des Glaubens geschenkte Einsicht, die einem richtigen Urteil innewohnt. Aber er ist sehr wohl der Auffassung, daß *auctoritas* (das heißt zum Beispiel ein Satz eines anerkannten Kirchenvaters) durchaus Anlaß für eine wahre, vernünftige Einsicht sein kann. Die Worte der Väter sind Anlaß für die eigene Auseinandersetzung mit der Schrift und mit dem Gott der Schrift.

Die Position Eriugenas zum Verhältnis von *ratio* und *auctoritas* ist sicher keine Aufforderung, die Lehre der Kirchenväter zu vernachlässigen. Eriugenas gesamte eigene Praxis der Rezeption theologischer Tradition spricht gegen eine solche Auslegung. Auf der anderen Seite ist es jedoch nach Eriugena sicher richtig, die Gedanken der Väter eher als ermöglichende Anregungen denn als bindende Grenzen aufzufassen. Es ist in diesem Zusammenhang Eriugenas Einsicht in die Unfaßbarkeit Gottes, weniger die Annahme einer vermeintlichen Allmacht einer säkular verstandenen Vernunft, die dieser Position zugrunde liegt.

Für den konkreten Umgang mit divergierenden Meinungen von Kirchenvätern formuliert Eriugena folgenden Hinweis:

> Mit Recht ist nämlich festzuhalten, daß wir bei der Erörterung weder nach rechts noch nach links abzuschweifen scheinen; daß wir also weder das Ansehen derer mindern, die die katholische Kirche mit dem höchsten Ansehen bekleidet, noch das derjenigen, von denen wir wissen, daß sie eine schlichte Erkenntnis haben: denn auch sie sind aufgehoben innerhalb der Aufrichtigkeit des katholischen Glaubens.[32]

Das Spektrum von Meinungen, die sich innerhalb dieser Aufrichtigkeit (*sinceritas*) der Kirche bewegen, ist nach Eriugena breit.[33] Deshalb hält er es für angebracht, irenisch zu sein:

> Unsere eigene Meinung oder die Meinung derjenigen, die wir für herausragend halten, zu billigen, die Meinung anderer aber zu verwerfen, ist entweder gefährlich oder anmaßend oder wenigstens streitsüchtig.[34]

---

[32] „Recte quippe ratiocinandi uia tenenda est, ut neque in dexteram neque in sinistram deuiare uideamur, hoc est, neque his quos summae ac sanctae auctoritatis esse catholica sanxit ecclesia detrahamus, neque eos quos simpliciter intellexisse cognouimus, quoniam intra catholicae fidei sinceritatem continentur, spernamus." ERIUGENA, *Periphyseon* IV (*CCM* 164: 103,3069-3074; *PL* 122: 814AB). Vgl. Noacks Übersetzung (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* II, 101).

[33] Eriugena schließt dabei nicht aus, daß es Meinungen geben kann, die sich *de facto* außerhalb des Glaubens bzw. der Wahrheit befinden. Vgl. Eriugena zu irrigen („falsae") Meinungen in *Periphyseon* V (*PL* 122: 970A).

[34] „Nostrum quippe sensum approbare aut eorum quos caeteros praecellere arbitramur, aliorum uero sensum reprobare, aut periculosissimum est, aut superbissimum, aut certe contentiosum." ERIUGENA, *Periphyseon* IV (*CCM* 164: 103,3076-3079; *PL* 122: 814AB). Vgl. Noacks Übersetzung (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* II, 101).

Auch in jenen Fällen, in denen er sich über einzelne Auslegungen erschrocken zeigt,[35] erklärt Eriugena die jeweilige Vorgehensweise der Kirchenväter durch eine (pädagogisch motivierte) Anpassung an die Bedürfnisse einfacher Menschen: daß die Väter nämlich die Äußerungen aus keinem anderen Grunde gewählt haben, „... als damit sie die noch irdischen und fleischlichen Gedanken ergebenen und noch mit der Milch des Glaubens genährten Gemüther zu geistigen Gedanken anleiten möchten.“[36]

6. Konturen einer Ekklesiologie Eriugenas

Im zweiten Buch des *Periphyseon* stoßen wir auf ein Bild für die Vermittlung der Offenbarung, anhand dessen wir viele der angeschnittenen Themen weiter verfolgen und die Frage nach einer Lehre von der Kirche untersuchen können. Eriugena legt hier eine Vision des Propheten Sacharja aus (Sach 4,1-14).[37] Diese Vision, die fünfte des Propheten, hat bis ins vierte Jahrhundert hinein bei den Kirchenvätern wenig Beachtung gefunden.[38] Gregor von Nyssa kommentiert sie nicht, Gregor von Nazianz' Kommentare zur theologischen Bedeutung der wiederholt auftauchenden Zahl Sieben sind ekklesiologisch weniger relevant bzw. konzentrieren sich auf die in Vers 10 erwähnten sieben Augen Gottes.[39] In den Schriften Maximus' des Bekenners finden wir jedoch eine Auslegung dieser Vision; eine Auslegung,[40] die Eriugena bekannt war.

Sowohl in der Deutung des Maximus als auch in der Eriugenas steht das Bild des Leuchters, eingeführt in Vers 2, im Zentrum. Der biblische Text lautet:

> Und er sprach zu mir: „Was siehst du?“ Da sprach ich zu ihm: „Ich schaute und siehe: Ein Leuchter ganz von Gold und eine Schale oben auf ihm und seine sieben Lampen auf ihm – sieben sind es – und sieben Rinnen für die Lampen, die oben auf ihm sind“ ...[41]

Maximus und Eriugena eröffnen ihre Interpretation der Vision mit ekklesiologischen Überlegungen. Bei Maximus heißt es in seiner *quaestio* LXIII der *Quaestiones ad*

---

[35] Vgl. ERIUGENA, *Periphyseon* V (*PL* 122: 986B).

[36] „... ut saltem vel sic terrenis carnalibusque cogitationibus deditos, simplicisque fidei rudimentis nutritos ad spiritualia cogitanda sublevarent.“ ERIUGENA, *Periphyseon* V (*PL* 122: 986C). Deutsch nach Noack (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* II, 361).

[37] Vgl. ERIUGENA, *Periphyseon* II (*CCM* 162: 51,1188-52,1199; *PL* 122: 563D-564C).

[38] Siehe ALLENBACH 1972-1995; MAYER 1996.

[39] Siehe GREGOR VON NAZIANZ, *Oratio* 39,16 (*SC* 358: 186); *Oratio* 41,3 (*SC* 358: 318). In *Adversus Eunomium* V – ein Buch, das unterschiedlichen Autoren (darunter auch Basilius von Caesarea) zugeschrieben worden ist – wird ebenfalls Sach 4,10 mit seinem Bezug zu den sieben Augen des Herrn erwähnt, wohlgemerkt in pneumatologischem Kontext: PS.-BASILIUS, *Adversus Eunomium* V (*PG* 29: 741C). Vgl. auch VICTORINUS VON PETTAU, *Tractatus de fabrica mundi* 6 und 8 (*CSEL* 49: 6,13; 7,17; 8,3).

[40] Siehe MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium* LXIII (*CCG* 22: 144,1-147,42; *PG* 90: 665B-668C).

[41] Sach 4,2, zitiert nach der Übersetzung in HANHART 1998, 242. Siehe auch NORTH 1970, vor allem seine Rekonstruktionsversuche in Abbildung Nr. 41 und 42 auf Seite 201.

Thalassium, daß die Kirche, würdig allen Lobes, ein Leuchter ganz aus Gold sei, rein und unbefleckt, pur und unverfälscht, nie schwindend, das wahre Licht empfangend.[42] Maximus beginnt seine Überlegungen also mit einer Betrachtung des Materials, aus dem der Leuchter gefertigt ist, und der Bedeutung dieses Stoffes: pures Gold.[43] Er legt dies aus als ein Zeichen der Reinheit der Wahrheit der Offenbarung.

Eriugena dagegen hebt nicht auf das Material des Leuchters ab. Seine Auslegung des Sacharja-Textes beginnt mit jenem Gedanken, den Maximus in seiner Interpretation als zweiten ausführt: nämlich mit der Ausbreitung des Lichtes, die durch den Leuchter erfolgt, als ein Bild für eine trinitarische Ausbreitung von Erleuchtung und Gnade.[44] Eriugena und Maximus akzentuieren an diesem Punkt jeweils etwas anders. Maximus, der selber für seine Verteidigung einer nicht-monotheletischen Christologie Exil und Verstümmelung erleiden mußte, betont die Reinheit der Botschaft. Eriugena dagegen war Kind einer Zeit, in der die christologischen und trinitarischen Grundzüge des Glaubens wenig bedroht waren. Darüber hinaus stand er nicht nur an der Schwelle von irischem und kontinentalem Christentum, sondern war sich auch durch seine Übersetzungstätigkeit wie kaum ein anderer Denker dessen bewußt, in welch breitem Spektrum unterschiedlicher Ausdrucksweisen die eine Weisheit aufgenommen werden konnte. Es verwundert also nicht, daß sein Blick nicht beim ‚reinen Gold' verharrt, sondern sofort zur Ausbreitung des Lichtes weiter schreitet.[45]

Eriugenas Auslegung der Sacharja-Vision steht im Kontext seiner Reflexion über die Rolle der einzelnen göttlichen Personen innerhalb der Ökonomie von Schöpfung und Gnade. Während von den drei göttlichen Personen gesagt wird, sie hätten *ein* Wirken (*operatio*), scheint es dennoch nach Eriugena bestimmte Unterscheidungen und Eigentümlichkeiten (*proprietates*) zu geben.[46] Für jede Person der Trinität werden Schriftstellen aufgeführt, die ihre jeweilige Funktion beschreiben. So erschafft der Vater. Aber dieses Erschaffen vollzieht sich im Sohn. Dem Heiligen Geist wird eine verteilende Rolle in bezug auf die Gaben Gottes zugesprochen, sowohl im Schöpfungsgeschehen als auch in der Ökonomie der Gnade.[47]

---

[42] Siehe MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium* LXIII (*CCG* 22: 145,16-19; *PG* 90: 665BC): Λυχνία τοιγαροῦν ἐστιν ὁλόχρυσος ἡ τοῦ θεοῦ πανεύφημος ἐκκλησία, καθαρὰ καὶ ἀμίαντος ἄχραντός τε καὶ ἀκίβδηλος καὶ ἀμείωτος καὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς δεκτική.

[43] Für einige Bemerkungen zur Ekklesiologie des Maximus siehe RAHNER 1964, 49, Anm. 30; 51-56; 71-73; 418f.; 423f. Obwohl auf Seite 71-73 Maximus und Eriugena behandelt werden, konzentriert sich Rahner nicht auf das Symbol des Leuchters, sondern eher auf die Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche.

[44] Siehe ERIUGENA, *Periphyseon* II (*CCM* 162: 51,1188-52,1192; *PL* 122: 564B).

[45] Vgl. ERIUGENA, *Periphyseon* II (*CCM* 162: 51,1188-1190; *PL* 122: 564B).

[46] Die im Textzusatz Nr. 96, ERIUGENA, *Periphyseon* II (*CCM* 162: 49,410-417; *PL* 122: 562C) angeführten Beispiele stammen alle aus der Heiligen Schrift. Das zeigt, daß Eriugenas Überlegungen zu den Eigenschaften der göttlichen Personen einen bibeltheologischen Entwurf darstellen.

[47] Siehe ERIUGENA, *Periphyseon* II (*CCM* 162: 54,1259-55,1274; *PL* 122: 566AB).

In einem Textzusatz[48] werden die Rollen entfaltet, die der Geist und Christus (als Haupt der Kirche) jeweils bei der Austeilung sowohl der Gaben der Gnade (*dona gratiae*) als auch der Gaben der Natur (*dona naturae*) spielen.[49] Die Gaben der Natur umfassen die Gabe des Seins, des Lebens, der Sinneswahrnehmung, der Vernunft, der Einsicht. Die Gaben der Gnade sind Gaben, durch welche die Kirche gereinigt, auferbaut, erleuchtet und vervollkommnet wird. In bezug auf dieses Austeilen widmet Eriugena der Rolle des Heiligen Geistes eine bemerkenswerte Aufmerksamkeit.[50] Er bezieht sich dabei auf den Ersten Korintherbrief, Verse 12,8-11, über den Geist als Gabenspender, als Austeiler von Gaben. Im vorliegenden Textzusatz können wir aber (durch die christologische Perspektive) gleichwohl eine ausdrückliche Rückbindung dessen, was in sich ein Zugang zur spezifischen Rolle des Heiligen Geistes ist, an die Trinität beobachten.

Es ist gerade diese trinitarisch gedachte Verteilung der Gaben, die in der Auslegung des Bildes in Sacharja 4,2 als ekklesiologische Vermittlung der Offenbarung dargestellt wird.[51] Worin besteht nun seine Auslegung im einzelnen?

Eriugena spricht vom Leuchter im Singular. Vom Leuchter und seinem Licht von oben her wird gesagt, es sei das Licht des Vaters: nämlich der Sohn, von dem es heißt, er sei empfangen, geboren und in der Welt erschienen. Das Licht strahlt herab auf den Kerzenhalter, die Kirche. Sodann werden die Rollen des Heiligen Geistes und des Sohnes bei der Verteilung der sogenannten sieben Gaben des Geistes dargestellt. Der Geist Gottes ruht auf dem Sohn.[52] Deshalb empfängt Jesus Christus, das Haupt der Kirche, die sieben Gaben des Geistes (Weisheit, Einsicht, Rat, Erkenntnis, Stärke, Frömmigkeit und Gottesfurcht) in seiner Menschlichkeit.[53] Er teilt diese dann durch seinen Geist der Kirche mit. Wir erkennen die trinitarische Bewegung: vom Geist zu Christus, vom Sohn – wieder durch den Geist – zur Kirche. Die genannten Gaben sind nicht als Gaben des Geistes allein dargestellt, sondern auch als die des Sohnes und des Vaters. In dieser dichten Textpassage Eriugenas werden zum einen die Rollen der trinitarischen Personen in einer auf Christus und seine Kirche zentrierten Heils- und Offenbarungsökonomie, zum andern die Beziehungen der göttliche Personen untereinander sehr deutlich.[54]

---

[48] D. h. in einem Teil des Textes, der nach Meinung Jeauneaus als nachträglich hinzugefügt zu betrachten ist.

[49] „Et si nemo sane credentium recteque intelligentium haesitat affirmare spiritualia dona, quae propheta Isaias super caput ecclesiae (quod est Christus) requietura prophetauit, non per alium nisi per spiritum sanctum deo uerbo incarnato distributa esse, quid mirum si ecclesiae (quae est corpus eius) non solum dona gratiae per Christum sed etiam dona naturae per eundum Christum idem spiritus diuidat et det?" ERIUGENA, *Periphyseon* II, textual addition 99 (*CCM* 162: 51,423-429; *PL* 122: 564A).

[50] Vgl. ERIUGENA, *Periphyseon* II (*CCM* 162: 108,2620-2635; *PL* 122: 603D-604A).

[51] Siehe ERIUGENA, *Periphyseon* II (*CCM* 162: 51,1188-53,1136; *PL* 122: 563D-565B).

[52] Vgl. Jes 11,2.

[53] Vgl. Jes 11,2f.

[54] ERIUGENA, *Periphyseon* II (*CCM* 162: 52,1200-53,1221; *PL* 122: 564C-565A).

Erneut wird betont, daß nicht nur die Gnadengaben, sondern alle guten Dinge von der Trinität ausgehen:

> Auch außer diesen Gnadengaben jedoch ... kommt die Verteilung alle Güter ... nicht anderswoher, wie keiner der Gläubigen zweifelt, als aus der Ursache aller Güter, dem Vater, aus welchem Alle sind, und durch den Sohn, in welchem alle sind; und ihre Verteilung geschieht durch keinen Anderen als durch den Heiligen Geist, der allen alles spendet, wie er will.[55]

Andere Texte Eriugenas bestätigen, daß diese Lehre vom Autor durchgängig vertreten wird.[56]

Im Denksystem des Eriugena ist also sehr wohl eine Ekklesiologie zu entdecken. Für den irischen Gelehrten ist die Kirche die Empfangsinstanz der trinitarischen Offenbarung. Trinität ist nicht nur Gegenstand dieser Offenbarung: Die Struktur des Empfangens dieser Offenbarung ist in sich trinitarisch zu verstehen. In dem für Kirche gewählten Symbol, dem goldenen Leuchter, sind vor allem die pneumatologischen Züge dieser ekklesialen Vermittlung auffallend, die sich dadurch ergeben, daß Eriugena so ausführlich auf die Verteilung der Gaben durch den Heiligen Geist eingeht.[57] Diese pneumatologische Perspektive ist auch in der schon erwähnten Kommentierung in seinem *Commentarius in Euangelium Iohannis* zu finden.[58]

---

[55] Vgl. „Sed et praeter haec dona gratiae .... bonorum omnium ... non aliunde uenire nemo fidelium dubitat, nisi ex causa omnium bonorum, ex patre dico ex quo omnia, per filium in quo sunt omnia, nec eorum per alium nisi per spiritum sanctum esse distributionem, qui diuidit omnis omnibus prout uult." ERIUGENA, *Periphyseon* II (*CCM* 162: 53,1229-1236; *PL* 122: 565B) mit Bezug auf 1 Kor 12,11. Vgl. Noacks Übersetzung (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* I, 171).

[56] Vgl. ERIUGENA, *Commentarius in Euangelium Iohannis* III 9 (*SC* 180: 252,51-256,91; *PL* 122: 325C-326B).

[57] An anderer Stelle wird der christologische Aspekt betont, etwa wenn in Anlehnung an Eph 4,12f. die eschatologische Vollendung der Kirche in Christus in den Blick genommen wird: „Der vollkommene Mann nämlich ist Christus, weil in ihm alles vollendet und seines Alters Fülle die Vollendung des Heils der ganzen Kirche ist, welche die Engel und die Menschen umfaßt." – „Vir autem perfectus est Christus, in quo omnia consummata sunt, cuius aetatis plenitudo est consummatio salutis universalis ecclesiae, quae in angelis et hominibis constituta est." ERIUGENA, *Periphyseon* IV (*CCM* 164: 4,39-42; *PL* 122: 743B). Deutsch nach Noack (ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* II, 4). Siehe auch ERIUGENA, *Periphyseon* V (*PL* 122: 995AB): „Vide initium aedificationis, unitatem quidem fidei; aedificationis perfectionem cognosce, unitatem videlicet cognitionis Filii Dei. Hic igitur incrementa corporis Christi incipiunt, illic perficientur, quando Christus cum toto et in toto suo corpore quidam perfectus et unus vir, caput in membris et membra in capite, apparebit, quando mensura et plenitudo aetatis Christi non corporalibus oculis, sed virtute contemplationis in omnibus sanctis suo capiti adunatis clarissime videbitur, quando spiritualis aetas, hoc est virtutem plenitudo, quae in Christo et Ecclesia sua constituta est, consummabitur, et cetera, quae de aeterna felicitate et perfectione beatitudinis in Dei Filio intelligi possunt."

[58] Siehe oben Fußnote 16.

7. Schluß

Johannes Scottus Eriugena ist für eine kosmologische Gesamtschau des Welt-Gott-Verhältnisses, für sein *Periphyseon* als umfassende Deutung der Wirklichkeit bekannt. Dort, wo die Auslegung und Diskussion des Werkes Eriugenas weitgehend von Nicht-Theologen/-innen beherrscht wird, gerät bisweilen aus dem Blick, daß er Offenbarung durchaus trinitarisch verstanden und ihre Vermittlung in christologischen und pneumatologischen Kategorien beschrieben hat. Es ist diese Theologie des unendlichen trinitarischen Gottes, innerhalb derer Eriugenas Kirchenverständnis und sein Verständnis der patristischen *auctoritas* zu betrachten sind.

Insbesondere Eriugenas Einsicht in die Unendlichkeit Gottes markiert die entscheidende Determinante für die Ausfaltung seiner Theorie der ekklesialen Vermittlung der Offenbarung. Seine Überlegungen zum Stellenwert der Rezeption der Kirchenväter bzw. zu den Grenzen der Bedeutung, die einem einzelnen Väterzitat zukommt, sind innerhalb der Einsicht in die Unendlichkeit des Gegenstandes, nämlich des dreieinigen Gottes, dem sich die einzelnen Kirchenväter im Chor annähern, zu verorten. Wie durch das Symbol des Leuchters klar geworden ist, stellt die Pluralität der durch den Heiligen Geist verteilten Gaben einen zentralen Punkt in Eriugenas Ekklesiologie dar. Auch hier spielt die Einsicht in die Unendlichkeit Gottes, in die Güte eines unendlich schenkenden Gottes eine Schlüsselrolle.

Inwieweit gibt es patristische Quellen für dieses Verständis der Rolle der Väter bzw. dieses Verständnis von Ekklesiologie?[59] Hier ist – über den offensichtlichen Einfluß des Maximus Confessor auf einzelne Aspekte des Kirchenverständnisses hinaus – vor allem der Einfluß des Gregor von Nyssa hervorzuheben: Eriugenas Einsicht in die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes verdankt sich sicher seiner Lektüre des Kappadokiers.[60] Die Schlüsseleinsicht Eriugenas, die sowohl sein Kirchenverständnis als auch seine Einordung der *auctoritas* der Kirchenväter bestimmt, ist selbst eine patristisch vermittelte Anregung, nämlich die Einsicht in die Unfaßbarkeit des sich offenbarenden Gottes.

---

[59] Leider mußte für diesen Zusammenhang die angekündigte, aber bis dato noch nicht erschienene Studie von Thomas Graumann (GRAUMANN 2002) unberücksichtigt bleiben.

[60] Der Begriff ‚unendlich' (*infinitus*) ruft die vielen parallelen Termini in Erinnerung, die in Gregor von Nyssas Werken mit dem griechischen Wort τὸ ἄπειρον in Verbindung stehen. Gregor spricht von der göttlichen Natur als ἄπειρον, ἄφραστον, ἀνεκφώνητον, ἄληπτον; siehe MÜHLENBERG 1966 v. a. 196-205. Die Bedeutung der *skopoi der einzelnen Schriften für die Weise, in der Gregor die Unendlichkeit der göttlichen Natur versteht, wird erläutert in* BÖHM 1996.

Bibliographie

Quellen

PS.-BASILIUS, *Adversus Eunomium*IV-V

S. P. N. Basilii libri quibus impii Eunomii apologeticus evertitur, in: *S. P. N. Basilii opera omnia* I, accurante J.-P. MIGNE [= *PG* 29], Paris 1857, 671-744.

ERIUGENA, *Opera omnia*

Joannis Scoti Opera quae supersunt omnia, ad fidem codicum recognovit H.J. FLOSS, in: JOANNES SCOTUS ERIGENA / ADRIANUS PAPA II., Tomus unicus, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 122], Paris 1853 (Reprint Turnhout 1978), 1-1258.

ERIUGENA, *Carmina*

Iohannis Scotti Eriugenae Carmina, ed. M.W. HERREN [= *Scriptores Latini Hiberniae* 12], Dublin 1993.

ERIUGENA, *De Divina Praedestinatione Liber*

Iohannis Scotti de Divina Praedestinatione Liber, ed. G. MADEC [= *CCM* 50], Turnhout 1978.

ERIUGENA, *Commentarius in Euangelium Iohannis*

JEAN SCOT, *Commentaire sur l'évangile de Jean.* Introduction, texte critique, traduction, notes et index de É. JEAUNEAU. Réimpression de la première édition avec additions et corrections [= *SC* 180], Paris 1999.

ERIUGENA, *Homilia in Prologum Iohannis*

JEAN SCOT, *Homélie sur le Prologue de Jean.* Introduction, texte critique, traduction et notes de É. JEAUNEAU [= *SC* 151], Paris 1969.

ERIUGENA, *Periphyseon*

Periphyseon I-IV

Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon, Liber Primus; Liber Secundus; Liber Tertius; Liber Quartus. Editionem nouam a suppositiciis quidem additamentis purgatam, ditatam uero appendice in qua uicissitudines operis synoptice exhibentur, ed. É. JEAUNEAU [= *CCM* 161; 162; 163; 164], Turnhout 1996 / 1997 / 1999 / 2000.

Periphyseon I-V

Iohannis Scoti Περὶ φύσεως μερισμοῦ id est De divisione naturae libri quinque, in: ERIUGENA, *Opera omnia*, 439-1022.

JOHANNES SCOTUS ERIGENA, *Über die Einteilung der Natur*, übersetzt von L. NOACK [= *Philosophische Bibliothek* 40], Hamburg ²1984, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1870 (erste Abteilung), 1874 (zweite Abteilung).

GREGOR VON NAZIANZ, *Orationes*

GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41.* Introduction, texte critique et notes par C. MORESCHINI, traduction par P. GALLAY [= *SC* 358], Paris 1990.

MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem*

Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannes Scotti Eriugenae latinam interpretationem, ed. É. JEAUNEAU [= *CCG* 18], Turnhout 1988.

MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*
Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium II: *q. LVI-LXV una cum latina interpretatione Iohannis Scotti Eriugenae*, ed. C. LAGA / C. STEEL [= *CCG* 22], Turnhout 1990.
SAINT MAXIME LE CONFESSEUR. *Questions à Thalassios.* Introduction par J.-C. LARCHET, traduction et notes par E. PONSOYE, Suresnes 1992.

PRUDENTIUS, *De Praedestinatione contra Erigenam*
Sancti Prudentii Trecensis Episcopi de Praedestinatione contra Joannem Scotum cognomento Erigenam, in: *Leonis IV, Benedicti III, SS Eulogii, Prudentii, Toletani et Trecensis antistitum, Angelomi Luxoviensis opera omnia*, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 115], Paris 1881, 1009-1366.

VICTORINUS VON PETTAU, *Tractatus de fabrica mundi*
VICTORINUS PETAVIONENSIS, *Tractatus de fabrica mundi*, in: *Victorini episcopi Petavionensis Opera*, ed. J. HAUSSLEITER [= *CSEL* 49], Wien 1916, 3-9.

Studien

ALLARD 1986
G.-H. ALLARD (ed.), *Jean Scot Écrivain. Actes du IVe Colloque international Montréal, 28 août - 2 septembre 1983*, Montréal/Paris 1986.

ALLENBACH 1972-1995
J. ALLENBACH et al., *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Bde. 1-6, Paris 1972-1995.

ANSORGE 1996
D. ANSORGE, *Johannes Scottus Eriugena. Wahrheit als Prozeß. Eine theologische Interpretation von ‚Periphyseon'* [= *Innsbrucker theologische Studien* 44], Innsbruck 1996.

BEIERWALTES 1977
W. BEIERWALTES, Negati affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena, in: R. ROQUES (Hg.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Paris 1977, 263-276.

BEIERWALTES 1994
W. BEIERWALTES, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt 1994.

BERSCHIN 1982
W. BERSCHIN, Griechisches bei den Iren, in: H. LÖWE (Hg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter* I, Stuttgart 1982, 501-510.

BÖHM 1996
T. BÖHM, *Theoria Unendlichkeit Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa* [= *VigChr Suppl.* 35], Leiden 1996.

BÖHM 2000
T. BÖHM, Adnotationes zu Maximus Confessor und Johannes Scottus Eriugena, in: W. HAUG / W. SCHNEIDER-LASTIN (Hg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, Tübingen 2000, 51-60.

BLUMENTHAL 1983
U.-R. BLUMENTHAL (ed.), *Carolingian Essays. Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, Washington D.C. 1983.

BRENNAN 1986
M. BRENNAN, Materials for the Biography of Johannes Scottus Eriugena, in: *StMed 27* (1986), 413-460.

CHARLES-EDWARDS 2000
T.M. CHARLES-EDWARDS, *Early Christian Ireland*, Cambridge 2000.

CONTRENI / O'NÉILL 1997
J.J. CONTRENI / P. O'NÉILL (Hg.), *Glossae Divinae Historiae. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena*, Florenz 1997.

D'ONOFRIO 1994
G. D'ONOFRIO, The Concordia of Augustine and Dionysius. Towards a Hermeneutic of the Disagreement of Patristic Sources in John the Scot's Periphyseon, in: B. MCGINN / W. OTTEN (Hg.), *Eriugena. East and West. Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Chicago and Notre Dame 18-20 October 1991* [= *Notre Dame Conferences in Medieval Studies* 5], Notre Dame, Indiana 1994, 115-140.

GRAUMANN 2002
T. GRAUMANN, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus* (431) [= *Beiträge zur historischen Theologie* 118], Tübingen 2002.

HANHART 1998
R. HANHART, *Dodekapropheton 7.1. Sacharja 1-8* [= *BK.AT* 14], Neukirchen-Vluyn 1998.

HAUG / SCHNEIDER-LASTIN 2000
W. HAUG / W. SCHNEIDER-LASTIN (Hg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, Tübingen 2000.

JEAUNEAU 1983
É. JEAUNEAU, Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena, in: U.-R. BLUMENTHAL (ed.), *Carolingian Essays. Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, Washington D.C. 1983, 137-149.

JEAUNEAU 1997
É. JEAUNEAU, Néant divin et Théophanie (Érigène disciple de Denys), in: A. DE LIBERA (Hg.), *Langages et Philosophie. Hommages à Jean Jolivet*, Paris 1997, 331-337.

KELLY 1982
J.F. KELLY, Hiberno-Latin Theology, in: H. LÖWE (Hg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter* II, Stuttgart 1982, 549-567.

MADEC 1988
G. MADEC, *Jean Scot et ses auteurs. Annotations érigéniennes*, Paris 1988.

MARLER 1994
J.C. MARLER, Dialectical Use of Authority in the Periphyseon, in: B. MCGINN / W. OTTEN (Hg.), *Eriugena. East and West. Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Chicago and Notre Dame 18-20 October 1991* [= *Notre Dame Conferences in Medieval Studies* 5], Notre Dame, Indiana 1994, 95-113.

MAYER 1996
C. MAYER (ed.), *Corpus Augustinianum Gissense* (CD-ROM), Basel 1996.

MCGINN 1989
B. MCGINN, Eriugena Mysticus, in: C. LEONARDI / E. MENESTÒ (ed.), *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale, Todi, 11-14 ottobre*, 1987 [= *Atti dei Convegni dell'Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Nuova serie* 1], Spoleto 1989, 235-260.

MCGINN / OTTEN 1994
B. MCGINN / W. OTTEN (Hg.), *Eriugena. East and West. Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Chicago and Notre Dame 18-20 October 1991* [= *Notre Dame Conferences in Medieval Studies* 5], Notre Dame, Indiana 1994.

MOONEY 1999
H.A.-M. MOONEY, Johannes Scottus Eriugena. Kreativer Umgang mit dem Erbe der Tradition, in: *Freiburger Universitätsblätter* 146 (1999), 39-51.

MÜHLENBERG 1966
E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* [= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 16], Göttingen 1966.

NORTH 1970
R. NORTH, Zechariah's Seven-Spout Lampstand, in: *Biblia* 51 (1970), 183-206.

O'MEARA 1980
J.J. O'MEARA, Magnorum Virorum Quendam Consensum Velimus Machinari (804B). Eriugena's use of Augustine's ‚De Genesi ad litteram' in the Periphyseon, in: W. BEIERWALTES (Hg.), *Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Eriugena-Colloquiums Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979* [= *AHAW.PH* 1980/3], Heidelberg 1980, 105-116.

O'NÉILL 1986
P.P. O'NÉILL, The Old-Irish Words in Eriugena's Biblical Glosses, in: G.-H. ALLARD (ed.), *Jean Scot Écrivain. Actes du IVe Colloque international Montréal, 28 août - 2 septembre 1983*, Montréal/Paris 1986, 287-297.

OTTEN 1997
W. OTTEN, The Texture of Tradition. The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology, in: I. BACKUS (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West I: From the Carolingians to the Maurists*, Leiden 1997, 3-50.

RAHNER 1964
H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.

ROQUES 1974
R. ROQUES, Jean Scot, in: *DSp 8* (1974), 735-761.

RUDNICK 1990
U. RUDNICK, *Das System des Johannes Scottus Eriugena. Eine theologisch-philosophische Studie zu seinem Werk*, Frankfurt/Bern/New York/Paris 1990.

SCHRIMPF 1982
G. SCHRIMPF, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon* [= *BGPhMA.NF* 23], Münster 1982.

SCHÜSSLER FIORENZA 1986
F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York 1986.

SHELDON-WILLIAMS 1973
I.P. SHELDON-WILLIAMS, Eriugena's Greek Sources, in: J.J. O'MEARA und L. BIELER (Hg.), *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium, Dublin 14-18 July 1970*, Dublin 1973, 1-15.

STOCK 1980
B. STOCK, In Search of Eriugena's Augustine, in: W. BEIERWALTES (Hg.), *Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979* [= *AHAW.PH* 1980/3], Heidelberg 1980, 85-104.

WALKER 1966
G.S.M. WALKER, Eriugena's Concept of the Sacraments, in: G.J. CUMING (Hg.), *Studies in Church History* III, Leiden 1966, 150-158.

WALLACE-HADRILL 1983
J.M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, Oxford 1983.

„QUOD EX DICTIS PATRUM INDAGARE POTUERIM – WAS ICH IN DEN WORTEN DER VÄTER AUFSPÜREN KONNTE ...“

DIE BEDEUTUNG DER PATRISTIK FÜR DIE EKKLESIOLOGIE DES PETRUS DAMIANI

CHRISTIAN LOHMER

Zwei Seelen wohnten, ach, in der Brust des 1007 in Ravenna geborenen Petrus Damiani: die des Eremiten und die des Kardinalbischofs von Ostia. Bis zu seinem Tod 1072 war er ein aktiver kirchenpolitischer Gestalter und literarischer Zeitzeuge des ‚Gestaltwandels‘[1] der Kirche. Ein kurzer Blick auf seinen biographischen Werdegang[2] läßt uns seine theologischen Ausführungen leichter verstehen. Sieht man über die hagiographisch verbrämte Jugend Petrus Damianis als Waise und Schweinehirt hinweg, erfuhr er seine wissenschaftliche Prägung als Student in Faenza, Parma und Ravenna; in seiner Geburtsstadt wirkte er anschließend als Rhetoriklehrer, bevor er im Alter von knapp 30 Jahren in die Einsiedelei von Fonte Avellana in den Abruzzen eintrat. Bereits acht Jahre später (1043) übernahm er die Leitung des aufblühenden Eremitenklosters unter dem bewußt gewählten Titel eines Priors, bis er von Papst Stephan IX. um 1057/58 zum Kardinal erhoben wurde. Neben diesen innerkirchlichen Führungspositionen übernahm er politische Verantwortung bei zahlreichen Legationsreisen und Konzilsversammlungen. Mailand, Cluny und Mainz sind nur einige herausragende Reiseziele zur Herstellung eines rom-orientierten Kirchenfriedens. Eine zentrale Rolle wird ihm auch bei der Abfassung des Papstwahldekrets zugesprochen.[3] Doch damit nicht genug – in 180 Briefen und Traktaten sowie 52 Predigten fand er genügend Raum, seine Weltsicht mitzuteilen.[4] Freilich durfte er den ersten Abschluß des ‚Gestaltwandels‘ in der Form eines allgemeinen Investiturverbots 1078 und 1080 nicht mehr erleben,[5] seine Texte können also nur eine persönliche, aber doch auf Grund seiner Stellung auch repräsentative Position der Reformkreise im vor-gregorianischen Zeitalter widerspiegeln. Der Forderungskatalog der progressiven Kirchenkreise konzentrierte sich im wesentlichen auf ein Verbot von Priesterehe, Simonie und Laieninvestitur, und es ist kein Zufall, wenn die berühmte, wohl bereits aus dem 10. Jahrhundert stammende Übergabeformel[6] des Königs bei der Investitur von Geistli-

---

[1] SIEBEN 1984, 113.
[2] Vgl. LUCCHESI 1972; REINDEL 1983; REINDEL 1996; FREUND 1994 mit ausführlichster Literatur; FREUND 1995; LAUDAGE 1999.
[3] Vgl. KRAUSE 1960, 53-55 und 118-125; KEMPF 1964; JASPER 1986.
[4] Vgl. PETRUS DAMIANI, *Epistolae*; PETRUS DAMIANI, *Sermones*.
[5] Vgl. zu Datierung und Auslegung SCHIEFFER 1981, 153-176.
[6] Vgl. SCHIEFFER 1981, 12.

chen erstmals bei Damiani zitiert ist: *Accipe ecclesiam.*[7] In der Regel richtet sich das Augenmerk der Geschichtsschreibung auf das kirchenpolitische Tagesgeschehen, das seit dem Herrschaftsantritt Heinrichs III. nahezu monatlich für neue Schlagzeilen sorgte. Weniger Beachtung fanden hingegen die theologischen Grundlagen, auf denen die konkreten Forderungen der Reformer basierten. Im Folgenden soll daher deren ekklesiologisches Konzept am Beispiel Damianis im Vordergrund stehen.

Der Ausgangspunkt unserer Überlegungen wird von Yves Congar vorgezeichnet. Nach dessen Einschätzung Damianis ist „der Hintergrund seiner Sicht der Kirche ... traditionell."[8] Keineswegs träumt Damiani von einer rigiden Trennung der weltlichen und geistlichen Macht.[9] Das Urteil Congars, das auch von der jüngsten Forschung geteilt wird,[10] soll im Folgenden überprüft werden, wobei die angedeuteten innovativen Impulse Damianis im Rahmen der vorgregorianischen Kirchenreform nicht außer Acht gelassen werden dürfen. Neu, in Ergänzung zur theologisch immanenten Betrachtungsweise Congars, wird die Fragestellung sein, wie weit Damiani sich dabei argumentativ auf die Patristik berief.[11] Semantisch ist der Begriff der *patres* bei Damiani schillernd, frei von einer modernen, pragmatischen Eingrenzung. Die ‚Väter' können die Vorbilder des Alten Testaments sein,[12] dann die (Kirchen-)Väter und Lehrer des frühen Christentums,[13] daneben die Päpste[14] und die Begründer eines synodalen Kirchenrechts,[15] die monastischen Lehrmeister seit der Antike und nicht zuletzt konkret die unmittelbar vorausgehenden Generationen.[16] In einem Mahnschreiben (*Epistola* 68) an den Markgrafen Gottfried von Tuszien zur Durchsetzung ‚staatlicher' Gewalt fließen viele der angesprochenen Aspekte zusammen:

> Zum Zwecke, die Vergehen von Rechtsbrechern freilich mit der Härte des Gesetzes zu rächen und zu verfolgen, stimmen alle einhellig überein und kommen zum selben Ergebnis, sowohl die Väter des alten Gesetzes, wie auch die heiligen Kirchenlehrer.[17]

---

[7] Petrus Damiani, *Ep.* 140 (*MGH Ep.* 4/3: 482); in diesem Schreiben an Papst Alexander II. aus dem Jahre 1066 fordert Damiani den Adressaten auf, gegen die Simonie vorzugehen.

[8] Congar 1971, 55f.

[9] Vgl. Fliche 1924, 175-264, zum Urteil bes. 256-264.

[10] Vgl. Fornasari 1979/1996; Fornasari 1982/1996.

[11] Das wichtige Sammelwerk von Irena Backus (Backus 1997) bringt zu unserer Frage leider keinerlei Hinweise.

[12] Z. B. Petrus Damiani, *Ep.* 160 (*MGH Ep.* 4/4: 105).

[13] Z. B. Petrus Damiani, *Ep.* 153 (*MGH Ep.* 4/4: 35).

[14] Z. B. Petrus Damiani, *Ep.* 164 (*MGH Ep.* 4/4: 168).

[15] Z. B. Petrus Damiani, *Ep.* 31 (*MGH Ep.* 4/1: 318); *Ep.* 38 (*MGH Ep.* 4/1: 360) oder *Ep.* 140 (*MGH Ep.* 4/3: 484f.).

[16] Z. B. Petrus Damiani, *Ep.* 153 (*MGH Ep.* 4/4: 25) zu den Vorläufern des hl. Benedikt oder *Ep.* 165 (*MGH Ep.* 4/4: 193) mit dem Gegensatz von *patres antiqui* und *patres moderni*; vgl. dazu auch Lohmer 1991a, 112-123 und 137-142: Anhang 1 – Konkordanz zu *Vitas patrum* nach Migne *PL* 73 und 74.

[17] Petrus Damiani, *Ep.* 60 (*MGH Ep.* 4/2: 291f.): „In ulciscendis plane ac legali severitate plectendis excessibus iniquorum omnes sibimet unanimiter concinunt, et in unius sententiae decreta concurrunt, et patres videlicet legis antiquae, et sancti doctores aecclesiae." Vgl. den ausführlichen Kommentar von Reindel (Hg.) in Petrus Damiani, *Epistolae*, 4/2, 292 Anm. 6f. und Fornasari 1979 / 1996, hier 71f.

Und dann zitiert Damiani zur Frage der Strafverfolgung Augustinus, zweimal Hieronymus und Ambrosius; im Gegensatz zu Damianis Vorlage, dem Dekret Burchards von Worms, wird aber Ambrosius an Stelle von Gregor zitiert! Dieses angedeutete breite Bedeutungsspektrum von *patres* ist unter dem eingangs angeführten Zitat zu verstehen: „Was ich in den Worten der Väter aufspüren konnte ...“.[18]

In einem Bibliothekskatalog von Fonte Avellana, der in seine vermutlich aus den Jahren 1045-1050 stammende erste ‚Regel‘ inseriert ist, schildert Damiani die Grundausstattung des Eremitenklosters:

> Ich habe auch eine nicht geringe Anzahl von Büchern hinterlassen, so daß unseren Brüdern, die hoffentlich für uns beten mögen, genügend Stoff zur Meditation bleibt. Wir bemühten uns nämlich, eilends, und daher nicht exakt, die Bibliothek aller Bände des Alten und Neuen Testaments zu verbessern. Auch aus den Leidensgeschichten der heiligen Märtyrer, aus den Homilien der heiligen Väter, aus den allegorischen Kommentaren und Sentenzen zur Heiligen Schrift aus der Feder des Gregor, ferner des Ambrosius, des Augustinus, Hieronymus, Prosper, Beda, Remigius und sogar des Amalar, ferner des Haimo und des Paschasius, habt ihr mit Gottes Hilfe und unseren bescheidenen Mühen viele Bücher für euer Studium, so daß eure heiligen Seelen nicht nur durch das Gebet wachsen, sondern auch durch die Lektüre an Kraft gewinnen mögen. Von diesen Büchern korrigierten wir allerdings einige nach unseren Fähigkeiten, um euch einen Zugang zum Verständnis der Theologie zu bereiten.[19]

Wie schreibt er so ehrlich: „emendare curavimus ... nonnullos correximus“ – welch starkes Selbstbewußtsein spricht aus diesem Bekenntnis eines Kirchenreformers und brillanten Theologen! Nicht nur Hagiographie und Patristik sind vor seiner Feder nicht sicher, er macht in seinen Zitaten selbst vor der Bibel nicht Halt. Der breite Väterbegriff, der nur ein einziges Mal an dieser Stelle im circa 1900 Druckseiten umfassenden Werk so konkrete Gestalt annimmt, bietet einerseits eine Ahnung von der Vielseitigkeit des Avellaniten, würde aber in seiner Breite den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Die Beschränkung auf die wichtigsten Kirchenväter wird auch von Damiani selbst legitimiert. Schreibt er doch in einem medizinisch-chronologischen Gutachten über die Zeit der menschlichen Schwangerschaft an den mit ihm befreundeten Mönch Alberich von Montecassino, einen gelehrten Dichter und Theologen, in *Epistola* 127: „Es soll uns genügen, daß wir das Beispiel eines Gelehrten anführen.“

---

[18] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 160 (*MGH Ep.* 4/4: 104): „... quod ex dictis patrum indagare potuerim ...“

[19] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 18 (*MGH Ep.* 4/1: 177f.): „Librorum quoque numerum non minimum dereliquimus, ut fratribus nostris, qui pro nobis orare dignentur, meditandi copiam praeberemus. Bibliothecam namque omnium veteris et novi testamenti voluminum licet cursim ac per hoc non exacte vobis emendare curavimus. Ex passionibus quoque beatorum martirum, ex homeliis sanctorum patrum, ex commentariis, allegoricas sacrae scripturae sententias exponentium, Gregorii scilicet, Ambrosii, Augustini, Ieronimi, Prosperi, Bedae, Remigii, etiam et Amelarii, insuper et Aimonis atque Pascasii, divina gratia nostris alubescente laboribus, plures libros habetis, quibus vacare potestis, ut sanctae animae vestrae non solum oratione crescant, sed etiam lectione pinguescant. Ex quibus nimirum codicibus nonnullos pro nostra possibilitate correximus, ut in sacrae disciplinae studiis intellegenciae vobis aditum panderemus.“

Und dann zitiert er pars pro toto den namentlich genannten heiligen Augustinus aus zwei Werken.[20]

Für Damiani als frühmittelalterlichen Autor darf man nur bedingt von einem Verständnis ausgehen, das die Zahl und Benennung der Kirchenväter in Analogie zu den vier Evangelien oder den ersten vier Konzilien setzte.[21] Aus rein praktikablen Gründen wird im Folgenden der Begriff ‚Kirchenväter' auf den heute üblichen engeren Kanon der lateinischen *patres ecclesiae* mit Ambrosius, Augustinus, Gregor dem Großen und Hieronymus eingegrenzt, und selbst dann wird man bei Damiani in ausreichender Weise fündig.

Als Kirchenvater im engeren Sinn widmet Damiani nur Gregor I. einen Hymnus, um ihn besonders auszuzeichnen, doch wird dieser darin vor allem als Papst und weniger als Theologe gepriesen.[22] In seinem Briefkorpus hingegen sind an erster Stelle Augustinus und Hieronymus gewissermaßen *pari passu* belegt,[23] gefolgt von den beiden anderen lateinischen Vertretern des Viergestirns; doch auch altchristliche und spätantike Theologen wie Isidor oder Beda nehmen als geistige Väter immer wieder breiten Raum ein. Bisher gibt es als Einzeluntersuchungen zur Verwendung der Väterzitate bei Damiani lediglich die Edition der Briefe durch Reindel mit unmittelbaren Nachweisen, die exegetische Untersuchung durch Wünsch[24] und die monastische Studie des Verfassers.[25] Für die griechischen Kirchenväter läßt sich nur ein zahlenmäßig geringer Nachweis erbringen,[26] wobei es nicht immer sicher ist, ob Damiani sie überhaupt direkt rezipierte – Griechisch konnte er jedenfalls nicht. Und auch für seine eremitischen Regeln ist ein direkter Einfluß des süditalienischen Griechentums schwerlich nachzuweisen, sieht man von den lateinischen Versionen der *Vitas patrum* ab.[27] Ein einziges Mal kommen im gesamten, umfangreichen Briefkorpus nicht nur

---

[20] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 127 (*MGH Ep.* 4/3: 425f.): „Unde sufficiat nobis, ut unius doctoris inseramus exemplum. Beatus loquitur Augustinus ..."; dann folgt ein Zitat aus Joh. 2,20 mit exegetischen Ausführungen des Kirchenvaters aus AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* LVI (*CCL* 44A: 95f.), und AUGUSTINUS, *De trinitate* IV 5 (*CCL* 50: 172).

[21] Vgl. DE LUBAC 1959-1964, I 30; WÜNSCH 1992, 19-21.

[22] PETRUS DAMIANI, *Opera poetica* Nr. 8,96f. (*Hymnus Sancti Gregorii Papae*): 5: „O pontifex egregie,/Lux et decus ecclesiae,/Non sinas in periculis,/Quos tot mandatis instruis." Vgl. zu diesem Gedicht auch WÜNSCH 1992, 15.

[23] PETRUS DAMIANI, *Epistolae*, bes. *MGH Ep.* 4/4: 331-368: Register – Quellen – 2. Autoren und Werke.

[24] WÜNSCH 1992.

[25] LOHMER 1991a.

[26] Vgl. zu Basilius: PETRUS DAMIANI, *Ep.* 31 (*MGH Ep.* 4/1: 306f.) und *Ep.* 92 (*MGH Ep.* 4/3: 15f. Anm. 3); zu drei Werken des Johannes Chrysostomus: *Ep.* 159 (*MGH Ep.* 4/3: 94 Anm. 24; 97 Anm. 26; 98 Anm. 29); zu Gregor von Nazianz: *Ep.* 72 (*MGH Ep.* 4/2: 333f.); zu Athanasius: *Ep.* 17 (*MGH Ep.* 4/1: 159), *Ep.* 40 (*MGH Ep.* 4/1: 491), *Ep.* 72 (*MGH Ep.* 4/2: 360), *Ep.* 81 (*MGH Ep.* 4/2: 439) und *Ep.* 91 (*MGH Ep.* 4/3: 10f.); zu Cyrill von Alexandrien: *Ep.* 81 (*MGH Ep.* 4/2: 431 und 439) und *Ep.* 91 (*MGH Ep.* 4/3: 11); deutlichere ekklesiologische Impulse sind an diesen Stellen nicht zu erkennen. Der Verfasser äußerte bereits früher stärkere, ausführliche Vorbehalte zur Verfügbarkeit der griechischen Literatur für Damiani: Vgl. LOHMER 1991a, Anhang 1, 137f.

[27] LOHMER 1991a, 1-35 und 112-123.

alle vier lateinischen, sondern auch die griechischen Kirchenväter zur Sprache. Allerdings ist es weniger ein ekklesiologisches, als vielmehr ein dogmatisches Problem, das er in dem Schreiben an Lichoudes, den Patriarchen von Konstantinopel, zum *filioque*-Streit abhandelt. Auf Stellen der namentlich genannten Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor folgt als Überleitung die verständnisvolle Bemerkung, die allen Einwänden den Wind aus den Segeln nehmen soll:

> Wenn aber von denen, die vielleicht nur Griechisch, aber nicht Latein können, der Einwand gebracht werden möge, daß ihnen die Lehrer der lateinischen Sprache nicht genügten, wenn ich nicht auch die griechisch sprechenden Väter zu Wort kommen ließe, dann mögen sie anhören, was der heilige Athanasius in seinem Buch gegen Arius schrieb.[28]

Geradezu tragisch ist allerdings, daß weder der dann angeführte Text noch das folgende, von Damiani dem Cyrill (von Alexandrien) zugeschriebene Zitat authentisch, sondern beide Belege direkt der westlichen Theologie entlehnt sind! Dadurch wird aber die Vermutung bestätigt, daß es mit den griechischen Sprach- und Literaturkentnissen des Avellaniten nicht allzu weit her gewesen sein kann. Allgemein läßt sich daher nur festhalten, daß Damiani das gesamte Spektrum der damals für ihn verfügbaren theologischen Literatur mit mehreren Hundert verschiedenen Quellen berücksichtigte[29] – rein numerisch waren seine Lieblings-Vordenker aber die erwähnten Augustinus und Hieronymus.[30]

Von welchem Kirchenverständnis Damianis ist nun auszugehen? Rückblickend wurde zur Position Damianis festgestellt,[31] daß er eine Mittlerrolle zwischen der hierokratischen Position der Gregorianer und der imperialen der Heinricianer bezog. Die Situation wurde klassisch von Friedrich Kempf formuliert:[32] „So bildete sich aus den kirchlichen und den staatlich-sozialen Gliederungen die alles zusammenfassende Gemeinschaft der *ecclesia universalis* mit Christus als dem Haupt, in der Regnum und Sacerdotium gleichsam als zwei Stände ihren Dienst zu versehen hatten." Und er fährt fort: „Es ging nicht mehr um die ontologische Differenz zwischen Staat und Kirche, sondern um die funktionale Differenz zwischen Regnum und Sacerdotium innerhalb der *ecclesia universalis*." Giuseppe Fornasari hat in einer richtungweisenden Studie die Frage nach den ekklesiologischen Tendenzen der Reformer mit einer mutigen These

---

[28] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 91 (*MGH Ep.* 4/3: 9-11), Zitat 10f.: „Quod si ab his forte qui grece tantum sciunt, latine non norunt, e diverso dicatur non sibi sufficere Romani doctores eloquii, nisi Greci quoque sermonis patres adibeam, audiant, quid beatus perhibeat Athanasius in libro quem adversus Arrium scripsit ..."; vgl. den ausführlichen Kommentar von Reindel (Hg.) in PETRUS DAMIANI, *Epistolae*, 4/3, 9-11 Anm. 19-25.

[29] Zum theologischen Bildungshorizont Damianis vgl. BLUM 1947, 2-12; DRESSLER 1954, 200-212; LECLERCQ 1960, 217-237; LOHMER 1991a, 36-55.

[30] PETRUS DAMIANI, *Epistolae*, bes. 4, Register – Quellen, 335-337 zu Augustinus und 348-351 zu Hieronymus; vgl. auch DRESSLER 1954, 62f. und 208 mit Anm. 166.

[31] Vgl. BEINERT 1973, 81f. in Anlehnung an KEMPF 1959/1960, bes. 107-111.

[32] Vgl. KEMPF 1959/1960, 108.

modifiziert – die Spannung zwischen Damiani und Hildebrand/Gregor spielte sich statt auf der inhaltlichen Ebene eher auf der Bildungsebene ab.[33]

Ein Blick auf ausgewählte ekklesiologische Äußerungen Damianis möge größere Klarheit bringen. Die Grundlagen wurden von ihm bereits in seinem ersten Brief um 1040/1041 formuliert. In diesem umstrittenen Werk liefert er einem nicht näher bezeichneten Honestus Argumente gegen die Juden und steht damit in einer Tradition mit Tertullian, Hieronymus, Augustin, Isidor von Sevilla und vielen anderen.[34] Der Traktat, der teilweise die rhetorische Form einer frühscholastischen Disputation aufgreift und praktisch zur Hälfte auf Bibelzitaten beruht, argumentiert mit der zentralen Funktion der Trinität, die sich typologisch bereits im Alten Testament in der Vision Daniels von der Ankunft und Herrschaft des Menschensohnes (Dan 7,13-14 und 9,25-26) ankündigte.[35] Und er fährt kurz darauf fort, zu konkreten Zeitangaben Daniels über den Zeitablauf der kommenden Ereignisse Tertullian als Zeugen zu benennen.[36] Diese Stelle ist nicht nur ein Paradebeispiel für den exegetischen Ansatz des Avellaniten, sondern auch Ausdruck seines traditionellen Kirchenverständnisses. Bibel und Kirchenväter bilden die Grundlage einer traditionell abstrakten und zugleich modern konkreten Kirchensicht! Und er fährt fort in seiner Charakterisierung der Wesensart der Kirche mit den Worten, daß, auch wenn nach der Ankunft des Gottessohnes das irdische Jerusalem völlig zerstört wurde, die *sancta universalis aecclesia* nur um so besser im neuen Lichte glänzen konnte.[37]

Eine dies erhellende und vertiefende, zentrale Stelle findet sich in einem der am weitesten verbreiteten Traktate (*Epistola* 28), der gemeinhin als *Dominus vobiscum* bekannt ist und sich vornehmlich mit dem *Corpus Christi mysticum* beschäftigt.[38] Petrus Damiani äußert darin die Überzeugung, daß die Kirche sowohl in der Gesamtheit der Gläubigen als auch in jedem einzelnen Individuum repräsentiert ist:

> Die Kirche Christi wird freilich durch das starke Band der Nächstenliebe so in sich zusammengehalten, daß sie in Vielen eine und im Einzelnen durch das Mysterium alles ist; so erweist sich die eine universelle Kirche zu Recht als eine und einzige Braut Christi, und

[33] FORNASARI 1982 / 1996, 187: „Pier Damiani e Gregorio VII non sono due figure alternative, l'una rappresentante del genuino spirito evangelico, l'altra di miopi chiusure curiali. ... Se Pier Damiani sembra privilegiare maggiormente il nascondimento dell'eremita rispetto all'attivismo dell'uomo di Chiesa, vi sono altri aspetti, tutti da rivisitare, che sembrerebbero proporre un'alternativa rovesciata: Pier Damiani, dotto conoscitore della Scrittura, del mondo patristico e dei canoni, Pier Damiani ‚der Gelehrte' e Gregorio VII questo plebeo toscano, uomo di scarse conoscenze giuridiche e, fin dei conti, di scarsa cultura." Vgl. auch DRESSLER 1954, 111-115 und JASPER 1986, 51-55.

[34] Zu den Vorlagen vgl. PETRUS DAMIANI, *Ep.* 1 (*MGH Ep.* 4/1: 63f.).

[35] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 1 (*MGH Ep.* 4/1: 84); vgl. dazu WÜNSCH 1992, 48.

[36] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 1 (*MGH Ep.* 4/1: 85).

[37] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 1 (*MGH Ep.* 4/1: 92).

[38] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 28 (*MGH Ep.* 4/1: 248-282); vgl. DE LUBAC 1969.

wir glauben, daß jede einzelne auserwählte Seele durch das Mysterium Christi gleichsam die gesamte Kirche darstellt.[39]

Und er fährt fort:

Die heilige Kirche freilich, die verschieden in der Vielzahl der Personen ist, wird dennoch vom Feuer des Heiligen Geistes erfüllt; und doch, obwohl sie durch die jeweils eigene physische Manifestation aufgeteilt zu sein scheint, kann das Heilige ihrer innersten Einheit auf keine Weise aufgebrochen werden.[40]

Dieser Traktat, der nach Miccoli als „l'un des ouvrages ecclésiologiques les plus importants de toute la littérature théologique médiévale"[41] einzustufen ist, fand in der Tat breite Beachtung in der Forschung.[42] Congar, der sich ebenfalls wesentlich auf diesen Traktat bezieht, ergänzt dazu, daß es bei Damiani in einer Predigt und in einem Gedicht „auch eine Theologie vom Heiligen Geiste als dem Leben der Seele gibt."[43] Allerdings wird bei diesen richtungweisenden Vorstellungen Damianis ‚nur' auf Cyprian, *Epistola* 74,1, verwiesen.[44] Daraus leitet Congar in Anspielung auf die Tradition des Ersten Petrusbriefs (1 Petr 2,9) für Damiani die Vorstellung von der priesterlichen Würde aller Gläubigen ab, wie sie auch in *Epistola* 145 zum Ausdruck kommt:[45] „Es steht also fest, daß jeder Christ durch die Gnade Christi ein Priester ist." Daneben existiert allerdings auch bei Damiani ein ordiniertes Priestertum.[46] Mehrheitlich gewich-

---

39 PETRUS DAMIANI, *Ep.* 28 (*MGH Ep.* 4/1: 255): „Ecclesia siquidem Christi tanta karitatis invicem inter se compage connectitur, ut et in pluribus una et in singulis sit per mysterium tota, adeo ut et omnis universalis aecclesia non inmerito una Christi perhibeatur singulariter sponsa et unaquaeque electa anima per sacramenti mysterium plena esse credatur aecclesia." Die hier erwähnte symbolische Gleichsetzung von *anima* mit *sponsa Christi* ist ebenso wie der Vergleich der *ecclesia* mit der *arca* ein Begriff patristischer Topik, der natürlich auch bei Damiani Erwähnung findet: zu *sponsa* vgl. z. B. PETRUS DAMIANI, *Ep.* 66 (*MGH Ep.* 4/2: 252) oder *Ep.* 97 (*MGH Ep.* 4/3: 78) – zu *arca* vgl. z. B. PETRUS DAMIANI, *Sermo* 18 (*CCM* 57: 115) oder *Sermo* 57 (*CCM* 57: 351); vgl. auch RAHNER 1964, 415 mit Hinweis auf *Sermo* 48 (*CCM* 57: 291-305).

40 PETRUS DAMIANI, *Ep.* 28 (*MGH Ep.* 4/1: 256): „Sancta namque aecclesia licet personarum sit multiplicate diversa, in unum tamen est sancti Spiritus igne conflata atque ideo etiam, si per corporalem situm partibus videatur dividi, unitatis tamen intimae sacramentum nullatenus a sua valet integritate corrumpi."

41 MICCOLI 1961, 463.

42 Vgl. PETRUS DAMIANI, *Epistolae*, 249 Anm. 1 und FORNASARI 1982/1996, 135f.

43 CONGAR 1971, 55 Anm. 11; zur letztgenannten theologischen Variante verweist er auf *Ep.* 21 und PETRUS DAMIANI, *Carmina et Preces* (*PL* 145: 922-924) [bei Congar hierzu irrtümlich falsche Spaltenangabe].

44 CYPRIAN, *Ep.* 74,1 (*CSEL* 3: 808).

45 PETRUS DAMIANI, *Ep.* 145 (*MGH Ep.* 4/3: 528): „Constat ergo quemlibet Christianum esse per Christi gratiam sacerdotem ..."; vgl. dazu grundsätzlich CONGAR 1971, 56, vgl. ferner LOHMER 1991b, bes. 181 und D'ACUNTO 1996, 121-138, der neben der grundlegenden *Ep.* 145 die *Sermones* Damianis ausführlich betrachtet; vgl. auch D'ACUNTO 1999, 95-142 mit Aktualisierungen.

46 Der Begriff des *ordo sacerdotalis* findet sich bei DAMIANI häufig, z. B. PETRUS DAMIANI, *Ep.* 38 (*MGH Ep.* 4/1: 356) oder *Ep.* 152 (*MGH Ep.* 4/4: 8); sehr persönlich schreibt er in *Ep.* 145 (*MGH Ep.* 4/3: 529): „Ego autem, cui per sacerdotalis ordinis gradum iniunctum est praedicationis officium ..."

tet die Forschung jedoch Damianis unzählige Äußerungen zu den Pflichten eines institutionalisierten Priestertums[47] stärker, das sich nach seinen Erwartungen anlehnend an die Ideale des eremitischen Mönchtums als Muster der kirchenreformatorischen Kirchenvorstellungen schlechthin entpuppt.

Welches Gesellschaftsbild im allgemeinen, welchen Standort der Laien[48] in der Gesellschaft, welche Weltsicht[49] leitet er aus seinem Kirchenverständnis ab? Nach der klassischen Studie von Tellenbach konkurrierten mit dem „mystisch-hierarchischen Weltbild" in der Tradition der Väterzeit die „(mönchisch-)asketische" und die „monarchisch-theokratische Hierarchievorstellung" mit einer „(priesterlich-)sakramentalen Hierarchievorstellung."[50] Letztere setzte sich allmählich durch, und Damiani war zwischen dem monastisch-asketischen Ideal und den pragmatischen Anforderungen an das sakramentale Priesterverständnis hin und her gerissen.[51] Ergänzt sei, daß für ihn natürlich ein, wenn schon nicht monastisches, dann zumindest ein reguliertes Priestertum das ‚kleinere Übel' auf dem Weg zur Vollkommenheit war.[52] Selbst die Häresie der Simonie sollte die Qualität eines gespendeten Sakraments nicht in Frage stellen, und diese seine Auffassung sollte kirchenrechtlich bis heute Gültigkeit behalten. Zentral ist für ihn der theologische, innere Gehalt des Sakraments, obwohl sich davon die äußere Seite des Problems, nämlich organisatorische oder kanonistische Fragen, nicht ganz trennen lassen.

Grundlegend und ausführlich äußert sich Damiani in zwei Werken, deren Tenor nach der allgemeinen Einschätzung eher von kanonistischem Charakter ist, in denen er aber auch mit ekklesiologischen Argumenten zu Felde zieht. Es handelt sich um die gemeinhin als *Liber Gomorrhianus* bezeichnete *Epistola* 31[53] und das vielleicht berühmtestete Werk, die von ihm später selbst als *Liber Gratissimus* bezeichnete[54] *Epistola* 40[55]. In beiden verknüpft er sehr wohl ekklesiologische Aspekte mit kirchenrechtlichen, dogmatischen, reformpolitischen und rein pragmatischen, nämlich die Umsetzungsmöglichkeiten der Bestrafung von häretischen, da homosexuellen bzw. simonistischen Klerikern. Bereits in den ersten Gedanken von *Epistola* 31 beschwört

---

[47] An erster Stelle ist zu nennen: PETRUS DAMIANI, *Ep.* 40 (*MGH Ep.* 4/1: 385-509); vgl. BLUM 1947, 185-190, DRESSLER 1954, 11-85, LECLERCQ 1960, 22-117; FERRETTI 1972; LAQUA 1972; LAQUA 1976; OOSTERMAN 1980, 127-208; LAUDAGE 1984, 185-206 mit den Einwendungen von SCHIEFFER 1986, 479-494; D'ACUNTO 1996; D'ACUNTO 1999, 95-142.

[48] Vgl. am ausführlichsten: D'ACUNTO 1999; vgl. die zustimmende Rezension des Verfassers: LOHMER 2001.

[49] Vgl. LOHMER 1991b.

[50] Vgl. TELLENBACH 1936, 48-76; SCHIEFFER 1986, bes. 480-484.

[51] Vgl. LOHMER 1991b, bes. 179-184.

[52] Vgl. LAQUA 1972; LAQUA 1976; LAUDAGE 1984, 199-202; FORNASARI 1982 /1996, 176; LOHMER 1991b, 180.

[53] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 31 (*MGH Ep.* 4/2: 284-330); vgl. zuletzt PETRUS DAMIANI, *Liber Gomorrhianus*.

[54] Vgl. PETRUS DAMIANI, *Ep.* 146 (*MGH Ep.* 4/3: 533): „Quod in libello quoque cui Gratissimus nomen indidimus ..."

[55] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 40 (*MGH Ep.* 4/1: 384-509).

Damiani ein Bild der Kirche, die nach außen durch die Mutter der Kirchen, die *apostolica sedes* vertreten wird, die aber von innen „im Glanz der Wahrheit strahlt."[56] Damiani argumentiert in diesem Schreiben mit Gregor I.,[57] Leo I.,[58] einem (Pseudo-) Hieronymus,[59] Ambrosius[60] und abschließend Augustinus[61] und bewertet die Homosexualität als Hindernis für eine gültige Ordination. Die Frage allerdings, was mit den gespendeten Sakramenten bzw. deren Empfängern geschehen soll, wird erst drei Jahre später, 1052, im *Liber gratissimus* geklärt. Wiederum gründen die Ausführungen Damianis ekklesiologisch auf der Rolle vom Tun Christi:

> Jeder Priester scheint nämlich gewissermaßen äußerlich zu wirken, aber Christus selbst, der der wahre Priester und höchste Pontifex ist, verteilt seine Gaben unterschiedlich, freilich gereichen sie den einen zum Heil, und den anderen zur Verdammnis.[62]

Mit den letztgenannten Gedanken setzt eine Fülle von Anspielungen auf Augustinus, *In Iohannem*, ein, die nur gelegentlich durch solche auf Paschasius, *De corpore*, unterbrochen werden.[63] Konkretisiert wird dies mit Hinweis auf die drei Sakramente, die besonders häufig in der Kirche gespendet werden, nämlich Taufe, Eucharistie und Klerikerordination; der *character indelebilis* letzterer wird zusätzlich nach Hieronymus begründet.[64] Daß nach dieser Sichtweise der Mensch dem sakramentalen Handeln untergeordnet ist, ist für Damiani evident:

> ... nur Gott allein verteilt entweder durch die Guten oder durch die Schlechten seine Gaben. Und so wird das Geschenk der göttlichen Gnade weder durch die Taten der Schlechten vermindert, noch durch die der Guten vermehrt.[65]

---

[56] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 31 (*MGH Ep.* 4/1: 286): „Quoniam apostolica sedes omnium ecclesiarum mater esse ex ipso veritatis ore cognoscitur, dignum est, ut si quid uspiam dubietatis emerserit, quod ad animarum videatur pertinere negotium, ad ipsam velut ad magistram et quodammodo fontem caelestis sapientiae recurratur, quatinus ex illo uno capite ecclesiasticae disciplinae lumen prodeat, quo discussis ambiguitatum tenebris totum corpus ecclesiae perspicuo veritatis nitore clarescat. Quoddam autem nefandissimum et ignominiosum valde vitium in nostris partibus inholevit, cui nisi districtae animadversionis manus quantocius obviet, certum est, quod divini furoris gladius in multorum perniciem immaniter crassaturus impendet." Vgl. dazu CONGAR 1971, 56.

[57] Vgl. PETRUS DAMIANI, *Ep.* 31 (*MGH Ep.* 4/1: 290).

[58] Vgl. PETRUS DAMIANI, *Ep.* 31 (*MGH Ep.* 4/1: 303).

[59] Vgl. PETRUS DAMIANI, *Ep.* 31 (*MGH Ep.* 4/1: 327).

[60] Vgl. PETRUS DAMIANI, *Ep.* 31 (*MGH Ep.* 4/1: 327).

[61] Vgl. PETRUS DAMIANI, *Ep. 31* (*MGH Ep.* 4/1: 327).

[62] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 40 (*MGH Ep.* 4/1: 404): „Licet enim sacerdos quilibet videatur operari exterius, sed ipse Christus, qui verus sacerdos et summus est pontifex, accedentibus ad diversos exitus sua dona dispensat, quae nimirum aliis quidem ad salutem, aliis proveniunt ad damnationem."

[63] AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium* VI 14f. (*CCL* 36: 61) und PASCHASIUS, *De corpore* 12 (*CCM* 16: 76-80).

[64] Vgl. PETRUS DAMIANI, *Ep.* 40 (*MGH Ep.* 4/1: 410f.).

[65] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 40 (*MGH Ep.* 4/1: 425): „Neque enim homo dat, quod divinum est, sed qui malis bene utitur, unus est Deus, qui sive per bonos sive etiam per malos solus sua dona largitur."

Im *Liber gratissimus* wird die Gültigkeit der Sakramente nur von Gott bzw. vom Wirken Christi in der Kirche abgeleitet; das stellt er auch in zweifellos bewußter Parallelität zu den Argumenten in *Epistola* 31 fest.[66] Mit seinen Überlegungen in *Epistola* 40 nach Augustinus, *In Iohannem* V 9, gibt Damiani den Tenor seiner Ekklesiologie im zweifellos wirkungsvollsten Werk zu seinem allgemeinen Priesterbild vor. Es muß mit dem Hinweis sein Bewenden haben, daß mehrfach Hieronymus, ein (Pseudo-) Augustinus, Rufin, Gelasius, Gregor I., Innozenz I., Leo I., Isidor und andere als Vorlagen nachgewiesen werden konnten.[67] Den Schwerpunkt aber bilden eindeutig Augustinus und Paschasius Radbertus. Natürlich gelten diese Beobachtungen nicht nur für ekklesiologische Aussagen; die Verurteilung des simonistischen und damit häretischen Handelns[68] kann ebenfalls mit den *dicta* der Kirchenväter begründet werden.[69] Simonisten werden gleich den Häretikern exkommuniziert, sind aber nach Leo I. im Amt zu belassen.[70]

Warum sich Damiani dann 15 Jahre später im Alter von 60 Jahren mit *Epistola* 146 von seiner früher in *Epistola* 40 geäußerten Meinung über die generelle Gültigkeit der von Priestern gespendeten Sakramente indirekt distanzierte, bleibt im Dunkeln.[71] Es bietet sich geradezu die allerdings spekulative Vermutung an, daß Damiani vielleicht im psychologischen Sinne von persönlichen Gefühlen und Antipathien oder Freundschaften geleitet worden sein könnte. Schließlich hatte er sich bereits in der Frage der generellen Gültigkeit der Sakramente gegen den letztlich unterlegenen Humbert von Silva Candida durchgesetzt, der in seinen 1058 verfaßten und zumindest nach der heutigen Handschriftenüberlieferung wenig rezipierten *Libri tres adversus simoniacos*[72] die rigorose, ja radikale Meinung vertreten hatte, daß alle von Simonisten gespendeten Sakramente wirkungslos seien. Zudem war Humbert bereits 1061 verstorben und mit seiner diesbezüglichen Auffassung, gemessen an der Rezeption, ziemlich isoliert geblieben.[73] Am prägnantesten charakterisiert Congar dessen von Cyprian und den Donatisten beeinflußte Unterscheidung

---

66 Vgl. PETRUS DAMIANI, *Ep.* 40 (*MGH Ep.* 4/2: 393f.): „Constat plane mediatorem Dei et hominum Christum Iesum aecclesiam suam sic ordinasse ab ipso redemptionis humanae primordio, ut et per ministros verbi sui charismatum dona distingueret et tamen in semetipso omnium gratiarum plenitudinem principaliter retineret."

67 Vgl. die Anmerkungen des Editors Kurt Reindel in: PETRUS DAMIANI, *Epistolae*, 384-509.

68 Zum Begriff der Häresie bei Damiani gilt noch immer die Beobachtung von RYAN 1956, n. 107, 63-65, daß nicht bei Ungehorsam gegenüber dem Hl. Stuhl, sondern nur bei Lehrabweichungen („doctrinal error") im Sinne einer *contumacia* der Begriff berechtigt sei.

69 Als *pars pro toto* beruft sich Damiani, ohne es an dieser Stelle auszusprechen (*Ep.* 40 [*MGH Ep.* 4/1: 459]: „Sicut autem in generali hereseon enumeratione didicimus ...") auf AUGUSTINUS, *De haeresibus* 69 (*CCL* 46: 331).

70 PETRUS DAMIANI, *Ep.* 40 (*MGH Ep.* 4/1: 471): „Ponamus itaque, ut symoniaci in nullo a ceteris hereticis differant atque per scismaticam sectam similiter eis ab ecclesiastica procul communione recedant, in sacerdotio tamen vel ceteris gradibus quicumque iam ab eis promoti sunt, Leoniano decernuntur permanere iudicio."

71 Vgl. PETRUS DAMIANI, *Ep.* 146 (*MGH Ep.* 4/3: 531-542).

72 HUMBERT VON SILVA CANDIDA, *Adversus simoniacos*.

73 Zu Humbert vgl. CONGAR 1971, 56-59.

„des Innerhalb- und des Außerhalb-Seins" der Kirche: „Indem Humbert eine Unterscheidung, ja fast einen Gegensatz herstellt zwischen der Welt der Laien, die sich den *saecularis* widmen, und der Welt des Klerus, der sich den *ecclesiasticis negotiis* weiht, entfernt er sich von einer Konzeption der Kirche als Volk Gottes und richtet sich nach einer Ekklesiologie im Sinne des Organismus einer Klerikerhierarchie. Zwar schreibt er dem Heiligen Geist alles zu, was es Gutes gibt in der Kirche; was ihn aber interessiert, ist die überkommene, gesicherte Form der Institution."[74]

Und Damiani in seinem Spätwerk, der *Epistola* 146? Wiederum zitiert er den Leib Christi als Basis der Kirche und theologischen Wahrheit, bevor er fortfährt: „Und das verfügen wir nicht erst jüngst aus unserer Willkür heraus, sondern bekräftigen es mit der bereits verfügten Autorität der heiligen katholischen Väter."[75] Sein Argumentationsbogen spannt sich dann vom Hinweis auf seinen *Liber Gratissimus* bis zum kirchenpolitischen Tagesgeschehen. Wer sich jetzt und in Zukunft von einem Simonisten weihen lasse, dürfe daraus keinerlei Nutzen ziehen, sondern solle die damit verbundenen Rechte der Sakramentenspende ablegen, so als ob er sie niemals erhalten habe. Letztlich versteigt er sich zu der Äußerung: „Aus diesem Grunde verwerfen wir nicht nur die Simonisten, sondern verachten auch die von ihnen gespendeten Sakramente."[76] In Ergänzung des *Liber gratissimus* relativiert er aber im Folgenden nach Gregors des Großen *Homiliae* 40 und 17 sein zuletzt genanntes harsches Urteil, indem er auf die Unverkäuflichkeit des Wesens Gottes und des Heiligen Geistes verweist.[77] Und auch Augustinus wird, wenn auch nicht namentlich, so doch indirekt nochmals ins Feld geführt, indem Damiani ihn gegen die Novatianer und Luciferaner wettern läßt.[78] Man kann annehmen, daß die Verhärtung von Damianis Ansichten auch mit der veränderten kirchenpolitischen und theologischen Gesamtsituation zusammenhängt. Die Reformpartei wurde ganz einfach ungeduldiger, und davon blieb auch die Ekklesiologie Damianis nicht ganz

---

[74] CONGAR 1971, 58f.

[75] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 146 (*MGH Ep.* 4/3: 533): „Et haec non noviter ex nostra temeritate decernimus, sed ex sanctorum catholicorum patrum auctoritate iam decreta firmamus."

[76] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 146 (*MGH Ep.* 4/3: 533f.): „Haec est enim vere corpus Christi, et iuxta apostolum columpna et firmamentum veritatis. Et haec non noviter ex nostra temeritate decernimus, sed ex sanctorum catholicorum patrum auctoritate iam decreta firmamus. Quod in libello quoque cui Gratissimus nomen indidimus, multis novi ac veteris instrumenti testimoniis approbatur. Sed condemnatis omnino symoniacis ac indubitanter inter hereticos deputatis, sicut in praefato libro digessimus, licet eorum sacramenta canonum possent sanctione defendi, ut eos tamen magis ac magis sinodalis censura confunderet, constitutum est in Romano sanctae memoriae Nikolao praesidente concilio, ut quicumque per eos eatenus fuissent in cuiuslibet ecclesiastici gradus dignitate promoti, in percepti honoris ministerio permanerent. Ex tunc vero et deinceps quicumque se pateretur a simoniaco provehi, nil penitus ex ea deberet promotione lucrari, et sic ministrandi iura deponeret, tamquam si haec nullatenus percepisset. Hac itaque ratione iam non modo symoniacos reprobamus, sed et per eos exhibita sacramenta contemnimus." Vgl. dazu die von Kurt Reindel (PETRUS DAMIANI, *Epistolae*, 532-535 Anm 1-10) diskutierte Forschung.

[77] Vgl. PETRUS DAMIANI, *Ep.* 146 (*MGH Ep.* 4/3: 535f.); vgl. GREGOR DER GROSSE, *Homilia* 40 (*PL* 76: 1312C) und *Homilia* 17 (*PL* 76: 1145B).

[78] Vgl. AUGUSTINUS, *De haeresibus* 38 (*CCL* 46: 306f.) und 81 (*CCL* 46: 336f.).

unberührt, aber letztlich doch in ihrer augustinischen Sicht des wirksamen Tuns Christi unerschüttert.

Ausblickend soll die Struktur der Kirche, die sie von Gott empfangen hatte, kurz zur Sprache kommen. Als Traditionalist im Grundsätzlichen, als der sich Damiani präsentiert, steht er ganz in der Linie des Gelasiusbriefs über die Gewaltenteilung,[79] und als Kirchenpolitiker begrüßt er zunächst das segensreiche, kluge Handeln eines Heinrich III., der die Wirrungen um das römische Bischofsamt zum Wohle der Kirche regelt und damit „das Goldene Zeitalter Davids am Ende der Welt wiederherstellt."[80] Und dies erwartet Damiani auch von dessen Sohn, den er um 1065 / 1066 zehnjährig auffordert, in der Tradition von Vater und Großvater die Verantwortung als Verteidiger der römischen Kirche gegen Cadalus von Parma wahrzunehmen.[81] Der Papst wird daneben als „einziger universaler Bischof" angesprochen: „papa vero, quia solus est omnium aecclesiarum universalis episcopus."[82]

Zur Frage der Papstwahl und dem dabei zu berücksichtigenden *honor imperii* darf die berühmte *Disceptatio synodalis* nicht übergangen werden, die den zweiten Teil von *Epistola* 89 bildet.[83] Auch diese Schrift kann unter ekklesiologischen Gesichtspunkten betrachtet werden, doch führt sie meist zu organisatorischen Einsichten.[84] Kardinäle[85] und Bischöfe[86] werden mit dem Papsttum zusammen aufgeführt, allerdings nur als Sonderformen des einen ordinierten Priesteramtes. Im *Liber gratissimus* kann man deutlich spüren, wie schwer Damiani selbst die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des höchsten Weihegrades fiel, wenn er den Begriff der Weihegrade auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes zurückführte:

> Freilich, so wie es sieben Gaben des Heiligen Geistes gibt, so zählt man auch sieben Stufen kirchlicher Würden. Obwohl aber diesen Weihegraden manche vorgezogen werden, nämlich die Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe, so bilden sie doch keinen neuen Grad (*ordo*), sondern scheinen innerhalb des Priestertums besonders herausgehoben.[87]

---

[79] Vgl. KÜHN 1913; DE'MARIA 1964, 25-47.

[80] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 20 (*MGH Ep.* 4/2: 199-202), hier 201: „...et sub ipso iam saeculi fine aureum David saeculum renovatur."

[81] Vgl. PETRUS DAMIANI, *Ep.* 120 (*MGH Ep.* 4/3: 384-392).

[82] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 108 (*MGH Ep.* 4/3: 191); überraschend mag die Bezeichnung *universalis* sein, was wohl als Abgrenzung zum Patriarchen von Konstantinopel zu verstehen ist und auf Gregor I. und dessen Vorgänger Pelagius I. zurückzuführen ist; vgl. den Kommentar von Reindel (Hg.) in PETRUS DAMIANI, *Epistolae* 4/3 191 Anm. 11 und RYAN 1956, Nr. 200,103-105.

[83] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 89 (*MGH Ep.* 4/2: 531-572, bes. 541-572).

[84] Vgl. CAPITANI 1990.

[85] Vgl. ALBERIGO 1969, 36-42; FOIS 1972.

[86] Vgl. CAPITANI 1966, 121-132.

[87] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 40 (*MGH Ep.* 4/1: 427): „Enimvero ad instar septem donorum Spiritus sancti septem nihilominus sunt ordines aecclesiasticae dignitatis. Quod autem his omnibus gradibus adhuc et alii praeferuntur, videlicet ut sunt patriarchae, archiepiscopi vel episcopi, ab his non tam novus ordo suscipi, quam in eodem ipsi sacerdotio videntur excellentius sublimari." Vgl. dazu LOHMER 1991b, 179f.

Letztlich bleibt noch die Frage nach der primatialen Rolle Roms zu klären, die Petrus Damiani als Legat gegen den Mailänder Sonderweg, Cadalus von Parma und indirekt in der bereits erwähnten Stellungnahme zum *filioque*-Streit an Konstantin Lichoudes, den Patriarchen von Konstantinopel, in alle Richtungen verteidigte. Bereits im *Liber gratissimus* hatte Damiani von Rom als der Mutter der Kirchen gesprochen, doch klang damals noch das Bedauern über die Käuflichkeit durch.[88] Anders in der *Disceptatio synodalis*: In einem rhetorisch eindrucksvollen Rundumschlag, der sich gegen Patriarchen, Metropoliten, Bischöfe, Kaiser und Könige bis zum einfachen Mann (*homo purus*) richtet, bezeichnet der *defensor Romanae ecclesiae* die Stadt des Schlüsselträgers als „Fundament und Basis".[89] Hintergrund ist die Rechtfertigung der Erhebung Papst Alexanders II. ohne Kontaktaufnahme mit dem deutschen Königshof. Gegen alle, von welcher Seite auch immer erhobenen Ansprüche argumentiert der *defensor* mit der Einsetzung der römischen Kirche durch Christus:

> Die römische Kirche aber gründete nur er und errichtete sie auf dem Felsen des bald erblühenden Glaubens, er, der dem hl. Träger der Schlüssel zum ewigen Leben die Gewalt des irdischen wie auch des himmlischen Reiches übertrug.[90]

Nahezu wortgleich hatte sich Damiani in *Epistola* 65 im Jahr 1059 anläßlich seiner Vermittlung zur hierarchischen Unterordnung der Mailänder Kirche unter Rom geäußert.[91] Schon das Incipit von *Epistola* 65, *Privilegium Romanae ecclesiae*, gibt klar und deutlich die Richtung vor. Zu diesem wichtigen Thema des römischen Primats läßt uns erstaunlicherweise die Patristik im Werk von Petrus Damiani im Stich. Das Evangelium (Mt 16,18f.) als oberste ekklesiologische Instanz gibt die letzte Antwort. In der Frage der Bedeutung Roms haben die Apostelfürsten Petrus und Paulus einfach das stärkere Gewicht. In einer Diskussion mit Abt Desiderius von Montecassino, dem

---

[88] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 40 (*MGH Ep.* 4/2: 476): „Nam cum Romana sedes, que nimirum omnium ecclesiarum mater est, venalitati subiacuit ..."

[89] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 89 (*MGH Ep.* 4/3: 542): „Cum beatitudo vestra, venerabiles patres, super apostolicae sedis negotio disputat, ad cunctas aecclesias pertinere quod versatur in manibus, non ignorat. Hac enim stante, stant reliquae. Sin autem haec, quae omnium fundamentum est et basis, obruitur, caeterarum quoque status necesse est collabatur. Omnes autem, sive patriarchivi cuiuslibet apicem sive metropoleon primatus aut episcopatuum cathedras vel aecclesiarum cuiuscumque ordinis dignitates sive rex sive imperator sive cuiuslibet conditionis homo purus instituit, et prout voluntas aut facultas tulit, specialium sibi prerogativarum iura prefixit. Romanam autem aecclesiam solus ille fundavit et super petram fidei mox nascentis erexit, qui beato vitae aeternae clavigero terreni simul et caelestis imperii iura commisit. Non ergo quaelibet terrena sententia, sed illud verbum, per quod constructum est caelum et terra, per quod denique omnia condita sunt elementa, Romanam fundavit aecclesiam. Illius certe privilegio fungitur, illius auctoritate fulcitur. Unde non dubium, quia quisquis cuilibet aecclesiae ius suum detrahit, iniustitiam facit, qui autem Romanae aecclesiae privilegium ab ipso summo omnium aecclesiarum capite traditum auferre conatur, hic proculdubio in heresim labitur et cum ille notetur iniustus, hic est proculdubio dicendus hereticus."

[90] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 89 (*MGH Ep.* 4/3: 542).

[91] Vgl. PETRUS DAMIANI, *Ep.* 65 (*MGH Ep.* 4/2: 228-247), das zu *Ep.* 89 nahezu wortgleiche Zitat findet sich auf 233f.

nachmaligen Papst Victor III., kommt Petrus Damiani über die Frage der bildlichen Darstellung der beiden Apostelfürsten zu einer klaren hierarchischen Definition:

> Aber da nach der Autorität der *canones* die römische Kirche den ersten Sitz innehat, die alexandrinische den zweiten, die antiochenische den dritten, die konstantinopolitanische den vierten, die jerusalemitanische bereits den fünften, steht fest, daß der Herr und Erlöser nicht irgendeinem Bischofsstuhl nach einem Sonderrecht vorsteht, sondern daß er als ein Hirte über alle im ganzen den Vorsitz inne hat.[92]

In zwei Predigten (Nr. 14 und 16) zu Ehren des heiligen Markus wird diese Vorstellung nochmals aufgegriffen:

> Im Katalog der herausragendsten Sitze besitzt die römische Kirche den ersten, die alexandrinische den zweiten und die antiochenische aber den dritten Vorrang.[93]

Für Konstantinopel ist hier übrigens kein Platz mehr vorgesehen. Die Bedeutung eines Leo des Großen oder Gregor des Großen für den Primat bleibt ebenfalls bei Damiani unerwähnt.

Mit diesen Ausführungen sollte der Nachweis erbracht werden, daß Patristik und Bibel die zentralen Grundlagen der Ekklesiologie eines Petrus Damiani bieten. In der ausführlichen Analyse seiner Gedankenführung und Argumentationsweise kann somit unser Ausgangspunkt, das Urteil Yves Congars, bestätigt und vertieft werden, daß der Avellanit in seiner Kirchensicht vornehmlich von traditionellen Vorstellungen geprägt war.

Bibliographie

Quellen

AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus*
Sancti Aurelii Augustini de diversis quaestionibus octoginta tribus, edidit A. MUTZENBECHER [= *CCL* 44 A], Turnhout 1975.

---

[92] PETRUS DAMIANI, *Ep.* 159 (*MGH Ep.* 4/4: 99): „Verumtamen cum ex auctoritate canonum Romana aecclesia primum teneat locum, Alexandrina secundum, Antiochena tertium, Constantinopolitana quartum, Hyerosolimitana iam quintum, constat Dominum salvatorem non uni cuilibet cathedrae speciali iure praeesse, sed cunctis unum pastorem universaliter praesidere."

[93] So PETRUS DAMIANI, *Sermo* 14 (*CCM* 57: 67): „Vt in eminentiorum catalogo sedium, romana primum, alexandrina secundum, antiochena uero ecclesia tertium possideat principatum"; ähnlich *Sermo* 16 (*CCM* 57: 80f.).

AUGUSTINUS, *De haeresibus*
Sancti Aurelii Augustini de haeresibus ad Quodvultdeum liber unus, cura et studio R. VAN DER PLAETSE und C. BEUKERS in: *Sancti Aurelii Augustini* XIII/2 [= *CCL* 46], Turnhout 1969, 263-345.

AUGUSTINUS, *De trinitate*
Sancti Aurelii Augustini de trinitate libri XV, cura et studio W. J. MOUNTAIN auxiliante F. GLORIE [= *CCL* 50 und 50A], Turnhout 1968.

AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium*
Sancti Aurelii Augustini in Iohannis evangelium tractatus CXXIV, post Maurinos textum edendum curavit R. WILLEMS, editio altera [= *CCL* 36], Turnhout 1990.

CYPRIAN, *Epistolae*
Thasci Caecili Cypriani epistolae, recensuit et commentario critico instruxit G. HARTEL [= *CSEL* 3/2], Wien 1871.

GREGOR DER GROSSE, *Homiliae*
Sancti Gregorii Magni Homiliarum XL in evangelia libri duo, in: *Sancti Gregorii Papae I opera omnia* II, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 76], Paris 1849 (Reprint Turnhout 1989), 1075-1312.

HUMBERT VON SILVA CANDIDA, *Adversus simoniacos*
Humberti Cardinalis libri III adversus Simoniacos, edidit F. THANER, in: *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti* I [= *MGH. LL* 1], Hannover 1891, 95-253.

PASCHASIUS, *De corpore*
PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, cura et studio B. PAULUS [= *CCM* 16], Turnhout 1969.

PETRUS DAMIANI, *Opera poetica*
L'opera poetica di S. Pier Damiani: Descrizione dei manoscritti, edizione del testo, esame prosodo-metrico, discussione delle questioni d'autenticità, a cura di M. LOKRANTZ [= *Acta Universitatis Stockholmiensis – Studia Latina Stockholmensia* 12], Stockholm s.a. [1964].

PETRUS DAMIANI, *Sermones*
Sancti Petri Damiani Sermones, ad fidem antiquiorum codicum restituti cura et studio I. LUCCHESI [= *CCM* 57], Turnhout 1983.

PETRUS DAMIANI, *Epistolae*
Die Briefe des Petrus Damiani, herausgegeben von K. REINDEL [= *MGH Die Briefe der deutschen Kaiserzeit* 4,1-4], München 1983-1993.

PETRUS DAMIANI, *Liber Gomorrhianus*
SAN PIER DAMIANI, *Liber Gomorrhianus. Omosessualità ecclesiastica e riforma della chiesa*, a cura di E. D'ANGELO [= *Il cavaliere del leone* 2], Torino 2001.

Studien

D'ACUNTO 1996
N. D'ACUNTO, ‚Genus electum, regale sacerdotium' (1 Pt. 2,9). Il sazerdozio regale dei fedeli negli scritti di Pier Damiani, in: D. GOBBI (a cura di), *Florentissima proles ecclesiae: Miscella-*

nea hagiographica, historica et liturgica. Reginaldo Grégoire O.S.B. XII lustra complenti oblata [= *Bibliotheca Civis* 9], Trento 1996, 121-138.

D'ACUNTO 1999

N. D'ACUNTO, *I laici nella chiesa e nella società secondo Pier Damiani: Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI* [= *Nuovi studi storici* 50], Roma 1999.

ALBERIGO 1969

G. ALBERIGO, *Cardinalato e collegialità: Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo* [= *Testi e ricerche di scienze religiose* 5], Firenze 1969.

BACKUS 1997

I. BACKUS (Hg.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, 2 Bde., Leiden 1997.

BEINERT 1973

W. BEINERT, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt: Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts* [= *BGPhMA.NF* 13], Münster 1973.

BLUM 1947

O.J. BLUM, *St. Peter Damian: His Teaching on the Spiritual Life* [= *The Catholic University of America Studies in Mediaeval History - New Series* 10], Washington D. C. 1947.

CAPITANI 1966

O. CAPITANI, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età ‚pregregoriana' e ‚gregoriana': l'avvio alla ‚restaurazione'* [= *Biblioteca degli ‚Studi medievali'* 3], Spoleto 1966.

CAPITANI 1990

O. CAPITANI, Problematica della Disceptatio Synodalis, in: O. CAPITANI (ed.), *Tradizione ed interpretazione: Dialettiche ecclesiologiche del sec. XI* [= *Storia (Jouvence)* 26], Roma 1990, 49-83.

CONGAR 1971

Y. M.-J. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche: Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* [= *Handbuch der Dogmengeschichte* III/3c], Freiburg 1971.

DE'MARIA 1964

O. DE'MARIA, *The Ecclesiastical and the Civil Power in St. Peter Damiani*, Roma 1964.

DRESSLER 1954

F. DRESSLER, *Petrus Damiani: Leben und Werk* [= *Studia Anselmiana* 34], Romae 1954.

FERRETTI 1972

W. FERRETTI, Il posto dei laici nella chiesa secondo S. Pier Damiani, in: *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)* II, Cesena 1972, 233-277.

FLICHE 1924

A. FLICHE, *La réforme grégorienne I: La formation des idées grégoriennes.* Louvain 1924.

FOIS 1972

M. FOIS, I compiti e le prerogative dei Cardinali Vescovi secondo Pier Damiani nel quadro della sua ecclesiologia primariale, in: *Archivum historiae pontificiae* 10 (1972), 25-105.

FORNASARI 1979 / 1996

G. FORNASARI, Prospettive del pensiero politico di S. Pier Damiani, in: *Fonte Avellana nella società dei secoli XI e XII* [= *Atti del II Convegno del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 1978*], Fonte Avellana 1979, 103-156; wiederabgedruckt in: *Miscellanea. Raccolta di saggi storici e linguistici a cura della Facoltà di Magistero dell'Università di Trieste* 1 (1979) 463-516; nochmals abgedruckt und mit einem Addendum versehen in: G. FORNASARI (ed.), *Medioevo riformato del secolo XI: Pier Damiani e Gregorio VII* [= *Nuovo Medioevo* 42], Napoli 1996, 51-95.

FORNASARI 1982 / 1996

G. FORNASARI, Pier Damiani e Gregorio VII: dall'ecclesiologia ‚monastica' all'ecclesiologia ‚politica'?, in: *Fonte Avellana nel suo millenario 1: Le origini* [= *Atti del V Convegno del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 26-28 agosto 1981*], Fonte Avellana 1982, 151-244; wiederabgedruckt und mit einem Addendum versehen in: DERS. (Hg.), *Medioevo riformato del secolo XI: Pier Damiani e Gregorio VII* [= *Nuovo Medioevo* 42], Napoli 1996, 127-200.

FREUND 1994

S. FREUND, Petrus Damiani, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 7 (1994), 346-358.

FREUND 1995

S. FREUND, *Studien zur literarischen Wirksamkeit des Petrus Damiani. Anhang: Johannes von Lodi, Vita Petri Damiani* [= *MGH - Studien und Texte* 13], Hannover 1995.

JASPER 1986

D. JASPER, *Das Papstwahldekret von 1059: Überlieferung und Textgestalt* [= *Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters* 12], Sigmaringen 1986.

KEMPF 1959 / 1960

F. KEMPF, Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert, in: *Historisches Jahrbuch 79* (1959 / 1960), 104-123.

KEMPF 1964

F. KEMPF, Pier Damiani und das Papstwahldekret von 1059, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 2 (1964), 73-89.

KRAUSE 1960

H.-G. KRAUSE, *Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit* [= *Studi Gregoriani* 7], Roma 1960.

KÜHN 1913

L. KÜHN, *Petrus Damiani und seine Anschauungen über Staat und Kirche* [= *Jahresbericht der Realschule Karlsruhe. Beilage*], Karlsruhe 1913.

LAQUA 1972

H.-P. LAQUA, ‚Refloreat disciplina': Ein Erneuerungsmotiv bei Petrus Damiani, in: *San Pier Damiano nel IX Centenario della morte (1072-1972)* II, Cesena 1972, 279-290.

LAQUA 1976

H.-P. LAQUA, *Traditionen und Leitbilder bei dem Ravennater Reformer Petrus Damiani: 1042 - 1052* [= *Münsterische Mittelalter-Schriften* 30], München 1976.

LAUDAGE 1984
J. LAUDAGE, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert* [= *Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte* 22], Köln 1984.

LAUDAGE 1999
J. LAUDAGE, Petrus Damiani, in: *LThK*[3] 8 (1999), 119f.

LECLERCQ 1960
J. LECLERCQ, *Saint Pierre Damien: Ermite et homme d'église* [= *Uomini e dottrine* 8], Roma 1960.

LOHMER 1991a
C. LOHMER, *Heremi conversatio: Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani* [= *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums* 39], Münster 1991.

LOHMER 1991b
C. LOHMER, Ordo und Heilserwartung bei Petrus Damiani, in: H. MORDEK (Hg.), *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter* (FS HORST FUHRMANN), Tübingen 1991, 175-186.

LOHMER 2001
C. LOHMER, Rezension zu: N. D'ACUNTO, *I laici nella chiesa e nella società secondo Pier Damiani: Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI* [= *Nuovi studi storici* 50], Roma 1999, in: *DA* 57 (2001), 396f.

DE LUBAC 1959-1964
H. DE LUBAC, *Exégèse médievale. Les quatre sens de l'écriture*, 4 Bde. [= *Études publiées sous la direction de la faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière* 41], Paris 1959-1964.

DE LUBAC 1969
H. DE LUBAC, *Corpus mysticum: Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln 1969.

LUCCHESI 1972
G. LUCCHESI, *Per una Vita di San Pier Damiani: Componenti cronologiche e topographiche*, in: *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)* I-II, Cesena 1972, I 13-179 und II 13-160.

MICCOLI 1961
G. MICCOLI, Théologie de la vie monastique chez Saint Pierre Damian (1007-1072), in: *Théologie de la vie monastique: Études sur la tradition patristique* [= *Théologie* 49], Paris 1961, 459-483.

OOSTERMAN 1980
J.B. OOSTERMAN, *Peter Damiani's Doctrine on the Sacerdotal Office: A Canonical Study of the Validity of Orders and the Worthy Exercise of Ordained Ministry* [= *The Catholic University of America – Canon Law Studies* 500], Washington D.C. 1980.

RAHNER 1964
H. RAHNER, *Symbole der Kirche: Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.

REINDEL 1983
K. REINDEL, Einleitung: Petrus Damiani – Leben und Werk, in: DERS. (Hg.), *Die Briefe des Petrus Damiani 1* [= *MGH Die Briefe der deutschen Kaiserzeit* 4/1], München 1983, 1-13.

REINDEL 1996
K. REINDEL, Petrus Damiani (1006/07-1072), in: *TRE* 26 (1996), 294-296.

RYAN 1956
J.J. RYAN, *Saint Peter Damiani and his canonical sources: A preliminary study in the antecedents of the Gregorian reform* [= *Pontifical Institute of Mediaeval Studies – Studies and texts* 2], Toronto 1956.

SCHIEFFER 1981
R. SCHIEFFER, *Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen König* [= *Schriften der Monumenta Germaniae Historica* 28], Stuttgart 1981.

SCHIEFFER 1986
R. SCHIEFFER, ‚Priesterbild', Reformpapsttum und Investiturstreit. Methodische Anmerkungen zu einer Neuerscheinung, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 68 (1986), 479-494.

SIEBEN 1984
H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847-1378)* [= *Konziliengeschichte B: Untersuchungen* 2], Paderborn 1984.

TELLENBACH 1936
G. TELLENBACH, *Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* [= *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte* 7], Stuttgart 1936.

WÜNSCH 1992
T. WÜNSCH, *Spiritalis intelligentia: Zur allegorischen Bibelinterpretation des Petrus Damiani* [= *Theorie und Forschung* 190 – *Philosophie und Theologie* 14], Regensburg 1992.

LAUDAGE 1984
J. LAUDAGE, [illegible] für Kulturgeschichte 22], Köln 1984.

LAUDAGE [illegible]
J. LAUDAGE, [illegible]

LECLERCQ 1960
J. LECLERCQ, Saint Pierre Damien. Ermite et homme d'église [= Uomini e dottrine [illegible]
1960.

LOHMER 1991a
G. LOHMER, Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorschriften des [illegible]
[illegible]

LOHMER 1991b
G. LOHMER, Ordo und Heiligkeit [illegible] Petrus Damiani [illegible]
Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter [illegible]
135-156.

LOHMER 2001
G. LOHMER, Rezension zu [illegible]
[illegible] Roma
1999, in: DA 57 (2001), 308f.

DE LUBAC [illegible]
H. DE LUBAC, [illegible]
la direction de la faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière 41], Paris 1959-1964.

DE LUBAC 1969
H. DE LUBAC, Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln 1969.

LUCCHESI 1972
G. LUCCHESI, Per una Vita di San Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche, in: San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972) I-II, Cesena 1972, I 13-179 und II 13-160.

MICCOLI 1961
G. MICCOLI, Théologie de la vie monastique chez Saint Pierre Damien (1007-1072), in: Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique [= Théologie 49], Paris 1961, 459-483.

OOSTERMAN 1980
J. B. OOSTERMAN, Peter Damian's Doctrine on the Sacerdotal Office: A Canonical Study of the Validity of Orders and the Worthy Exercise of Ordained Ministry [= The Catholic University of America – Canon Law Studies 500], Washington D.C. 1980.

RAHNER 1964
H. RAHNER, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964.

REINDEL 1983
K. REINDEL, Einleitung: Petrus Damiani – Leben und Werk, in: DERS. (Hg.), Die Briefe des Petrus Damiani I [= MGH Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4,1], München 1983, 1-13.

„DIUERSAE SANCTORUM PATRUM SENTENTIAE"

WILHELM VON ST. THIERRY, ABAELARD UND DER WIDERSPRUCH DER VÄTERSENTENZEN

RAINER M. ILGNER

Wilhelm von St. Thierry reagierte mit Entrüstung auf die Titel *Sic et Non* und *Scito te ipsum*:

> Es gibt, wie ich höre, noch andere Werke von ihm (*sc.* Abaelard) mit dem Titel ,Ja und Nein', ,Erkenne dich selbst', sowie einige weitere, von denen ich befürchte, daß sie – dem ungeheuerlichen Titel entsprechend – auch ungeheuerliche Lehren enthalten. Freilich scheuen sie, wie man sagt, das Licht und lassen sich trotz allen Suchens nicht auffinden.[1]

Dieses scharfe Urteil[2] fügt sich in den polemischen Duktus seines Briefes, mit dem er (1140) Abaelards Theologie bei dem Bischof von Chartres und Päpstlichen Legaten Gottfried von Lèves sowie bei Bernhard von Clairvaux als häretisch zur Anzeige brachte. Was ihm an diesen Titeln so sehr mißfiel, erläutert er nicht.

Sein eigenes Verständnis der Maxime *Scito te ipsum* hatte er im Prolog einer zweiteiligen Abhandlung *Die Natur des Körpers und der Seele* umrissen.[3] In der auf Origenes zurückgehenden Tradition[4] hatte er festgestellt, daß sich die tiefere Deutung dieses ,bei den Griechen berühmten Spruchs des Delphischen Apoll' aus dessen eigentlichem Ursprung im Hohenlied ergibt, wo Christus selbst – durch den Autor Salomo – den Menschen zur Selbsterkenntnis aufruft. Unter Aufbietung der wichtig-

---

[1] WILHELM VON ST. THIERRY, *Ep. ad Gaufridum et Bernardum* (ed. LECLERCQ 378): „Sunt autem, ut audio, adhuc alia eius opuscula, quorum nomina sunt: SIC ET NON, SCITO TE IPSUM, et alia quaedam, de quibus timeo, ne sicut monstruosi sunt nominis, sic etiam sint monstruosi dogmatis; sed, sicut dicunt, oderunt lucem, nec etiam quaesita inueniuntur."

[2] Das Attribut *monstruosus* ist im Gebrauch der Kirchenväter, dem sich die christlichen Autoren des Mittelalters anschließen, ein Gegenbegriff zur Ordnung der Welt, insbesondere zur Wahrheit und zum Glauben. Es bezeichnet das, was „a ueritate alienissimum" (AUGUSTINUS, *Soliloquia* 13,23 [*CSEL* 89: 76,10f.]) und „contra fidem" (AUGUSTINUS, *Contra Iulianum* III 17 [*PL* 44: 718f.]) ist, und verbindet sich mit *insania* (CASSIAN, *De incarnatione* I 3 [*CSEL* 17: 240,5]) und *amentia* (SALVIAN, *De gubernatione dei* VI 4,24; VI 5,25 [*SC* 220: 376,37; 378,1]). Abaelard und Bernhard von Clairvaux wenden es auf sich selbst an: Bernhard spricht von seiner „monstruosa uita" die ihn zur Chimäre des Jahrhunderts mache (BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 250,4 [*Opera* VIII: 147,1]), und Abaelard bezeichnet sich nach der Kastration als „monstruosum spectaculum", auf das alle Welt mit dem Finger zeigt (ABAELARD, *Historia Calamitatum* [ed. MONFRIN 80,612]).

[3] WILHELM VON ST. THIERRY, *De natura corporis et animae* (*PL* 180: 695-726). Zur Datierung vgl. Anm. 18.

[4] Vgl. hierzu ILGNER 2001.

sten Bestimmungsmomente[5] hatte er das Konzept dieser Selbsterkenntis im Geist seiner Zeit als Weg nach Innen und Abkehr von der äußeren Welt definiert: als Verbleiben in den eigenen Grenzen (*immorari in eis quae sua sunt*) statt des Hinaustretens in fremdes Gebiet (*ingredi in aliena*); durch die Gegenüberstellung von Kontemplation der Weisheit (*sapientiae contemplatio*) und Nichtigkeit der Neugier (*curiositatis uanitas*); als inneren Aufstieg des Geschöpfes zu seinem Schöpfer (*ascendere ex hoc, quod ipse est, ad eum, a quo ipse est*); durch die Ablehnung allen geistigen Herumschweifens außerhalb des eigenen Ichs in fremdem Gebiet (*extra se in alienis intellectum dispergere*). Das ‚Außen' (*extra se*) und ‚Innen' (*intra se*) hatte er dabei im Sinn der Tradition als geistige Dimensionen, nicht als Unterscheidung von Körper und Geist, verstanden. Deshalb ergab es keinen Widerspruch, wenn er den Leser einlud, den Menschen als Mikrokosmos innen (*intus*) und außen (*foris*), das heißt als Seele (*anima*) und Körper (*corpus*), näher zu untersuchen, um auf diesem Weg der Selbsterkenntnis zu Gott als dem Urheber aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge hinaufzusteigen.

Der von dieser Intention getragenen Abhandlung hätte Wilhelm selbst das Motto *Scito te ipsum* als Titel voranstellen können. Der Gebrauch dieses Titels durch den ihm seit der gemeinsamen Studienzeit in Laon auch persönlich bekannten Magister Petrus, den die Kirche wegen seiner theologischen Lehre vor rund zwanzig Jahren (1121 in Soisson) schon einmal verurteilt hatte und der soeben noch in Paris einen neuen Gipfel seiner wissenschaftlichen Tätigkeit und öffentlichen Anerkennung erreicht hatte, gab ihm – wenn er das Werk tatsächlich nicht kannte[6] – jedoch wenig Anlaß, hierin eine Veröffentlichung mit kontemplativer Absicht zu vermuten. Falls er entgegen dem Eindruck, den seine Titelkritik erzeugt, doch wußte, daß *Scito te ipsum* Abaelards moraltheologische Grundpositionen in einem Sünden- bzw. Bußtraktat zusammenfaßt, mußte ihm angesichts dieser ‚monstruosen' Lehre, deren Kernsätze er in dem theologischen Gutachten, das seinem Denunziationsschreiben beigefügt war,[7] als häretisch gebrandmarkt hatte, die Verwendung des aszetischen Mottos erst recht als Mißbrauch erscheinen.

Anders verhält es sich bei dem Titel *Sic et Non*. Hier besteht die mögliche Provokation nicht in der verfremdenden Benutzung eines bekannten Motivs, sondern in

---

[5] Zur Tradition des Selbsterkenntnis-Motivs vgl. aus der reichhaltigen Literatur vor allem COURCELLE 1974.

[6] Im Fortgang der von Wilhelm initiierten Auseinandersetzungen lag Abaelards Kritikern eine Abschrift von *Scito te ipsum* vor, wie sich aus der Schlußbemerkung in Bernhards Anklageschrift (*Ep.* 190 [*Opera* VIII: 40]) entnehmen läßt.

[7] Diese *Disputatio aduersus Petrum Abaelardum ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum* des Wilhelm von St. Thierry enthält am Schluß (X.-XIII.) eine komprimierte Fassung moraltheologischer Thesen Abaelards und einzelne Zitate, die dem Text der Ethik zum Teil zwar sehr nahe stehen, aber nicht mit ihm identisch sind. Allerdings zitiert Wilhelm auch im Hauptteil seiner Stellungnahme die angegriffenen dogmatischen Positionen bevorzugt aus dem uns nicht erhaltenen Sentenzenbuch Abaelards anstatt aus der ihm vorliegenden Fassung der *Theologia Scholarium*, d. h. er ist offenbar nicht vorrangig an dem Original- bzw. Haupttext interessiert.

der Prägung des Ausdrucks selbst. Dieser ist kein geflügeltes Wort, sondern offenbar eine Neubildung Abaelards, mit der er ernsthaft, aber nicht ohne ironisch-provozierenden Beiklang,[8] das Unvereinbare zusammenband. Das anstößige Moment liegt dabei weniger im religiös-theologischen Bereich, obwohl etwa auch das biblische Schwur-Verbot „Eure Rede sei Ja Ja, Nein Nein"[9] jeder Ambivalenz der Aussage entgegensteht, als vielmehr in dem Verstoß gegen die Regeln der schulmäßigen Logik. Im Rahmen ihrer Ausbildung hatten die Zeitgenossen Abaelards gelernt, daß dialektische Sätze immer mit Ja *oder* Nein, niemals aber mit Ja *und* Nein zu beantworten sind;[10] ebenso war ihnen bewußt, daß „alles Gefragte notwendig *entweder* wahrscheinlich *oder* unwahrscheinlich *oder* keins von beiden ist"[11] und daß man, „wenn das Gefragte klar und eindeutig ist, hierauf mit Ja *oder* Nein antworten muß".[12] Der herausfordernde Akzent in der Verbindung des sich ausschließenden Gegensatzpaares war für jedermann, auch ohne Kenntnis des Gegenstands, auf den sich der Autor dabei bezog, unüberhörbar. Insofern setzte die Kritik Wilhelms von St. Thierry am richtigen, von Abaelard selbst markierten Punkt an.

Zum Inhalt dieses Abaelardischen Werks besaß er, was im Schreiben an Gottfried und Bernhard ebenfalls nicht erkennbar wird, eine eigene Beziehung. Diese hatte sich aus der bevorzugten Arbeitsweise Wilhelms ergeben, der ein aufmerksamer Leser und geschickter Rezipient von theologischen Texten aus Tradition und Gegenwart war und nicht Originalität, sondern verläßliche Wiedergabe des Bewährten anstrebte. Es ist mehr als der Topos rhetorischer Bescheidenheit, wenn er in seinen theologischen Werken immer wieder betont, daß er nicht eigene Gedanken, sondern die *sensa sanctorum patrum* bzw. *ecclesiasticorum doctorum*[13] – und zwar werktreu und textgenau (*ipsa eorum sicut ab eis edita sunt dicta uel scripta*)[14] – in neuer Zusammenstellung präsentiert und damit dem Leser nicht neumodische oder leere Anmaßung (*non nouitatis seu uanitatis praesumptio*),[15] sondern die große Autorität großer Gelehrter (*magnorum doctorum magna auctoritas*)[16] nahebringt.

---

[8] Das spielerisch ironische Element in Abaelards Werk (vgl. z.B. die Eröffnung der *Collationes*) verdiente eine eigene Untersuchung, die bisher nicht vorliegt. Vgl. Anm. 44.

[9] Mt 5,37 (vgl. Iac 5,12): „Sit autem sermo uester: Est Est, Non Non." Der Akzent liegt hier freilich bei dem Schwur-Verbot und nicht bei dem Ausschluß einer ambivalenten Rede.

[10] Vgl. ARISTOTELES LATINUS, *Topica (a)* 8,2 (*Aristoteles Latinus* V/3: 162): „Est enim propositio dialectica ad quam est respondere ‚sic' uel ‚non'". Abaelards Verbindung von Ja und Nein hat nichts mit der Definition des Zufälligen bzw. Möglichen (im Gegensatz zum Notwendigen) zu tun, für das ein *sic et non sic* kennzeichnend ist, vgl. JOHANNES VON SALISBURY, *Metalogicon* III 4 (*CCM* 98: 118,101); JOHANNES VON SALISBURY, *Policraticus* II 24 (*CCM* 118: 139,63).

[11] ARISTOTELES LATINUS, *Topica* VIII 6 (*Aristoteles Latinus* V/3: 167): „Quoniam autem necesse est omne, quod interrogatur, aut probabile aut improbabile esse aut neutrum, ..."

[12] ARISTOTELES LATINUS, *Topica* VIII 7 (*Aristoteles Latinus* V/3: 169): „Si uero et planum sit et simplex, quod interrogatur, aut ‚sic' aut ‚non' respondendum."

[13] Vgl. WILHELM VON ST. THIERRY, *De natura corporis et animae* prol. (*PL* 180: 695); WILHELM VON ST. THIERRY, *Expositio in Epistolam ad Romanos* praef. (*PL* 180: 547A).

[14] WILHELM VON ST. THIERRY, *De natura corporis et animae* prol. (*PL* 180: 695).

[15] WILHELM VON ST. THIERRY, *Expositio in Epistolam ad Romanos* praef. (*PL* 180: 547A).

[16] Ibid.

Das Exzerpieren (meist aus vorliegenden Sammlungen, nicht aus dem Original), das Vergleichen und Rekomponieren von Vätersentenzen war ihm seit seiner Zeit in der Schule von Laon[17] als theologische Methode vertraut und zur selbstverständlichen Praxis geworden: Das erwähnte Werk *Die Natur des Körpers und der Seele* (*De natura corporis et animae*) war im ersten Teil eine freie Wiedergabe einer Abhandlung *Das Heilmittel der Seele* (*De medicina anime*) des Kanonikers Hugo von Fouilloy[18] und folgte im übrigen „teils Philosophen und Naturforschern, teils Kirchenlehrern."[19] Sein großer Kommentar zum Römerbrief (ab 1136) basiert, wie er selbst einleitend hervorhebt („damit niemand uns des Diebstahls zeiht"[20]) auf Texten von Augustinus, Ambrosius, Origenes und anderen, auch zeitgenössischen Lehrern (*magistri nostri temporis*)[21]. Zum Hohenlied, dem er (ab 1138) auf Anregung Bernhards von Clairvaux eine eigene, unvollendet gebliebene Auslegung widmete, hatte er in früheren Jahren einen Kommentar aus Zitaten von Gregor dem Großen[22] und einen weiteren aus Ambrosiustexten[23] zusammengestellt.

Auf Argumente aus Vätersentenzen (*rationes ex patrum sententiis sumptae*) stützt sich auch eine Arbeit, die Wilhelm circa 1128 abgeschloßen hatte. Ihr Ursprung geht, wie er Bernhard von Clairvaux in einem Widmungsbrief mitteilte,[24] auf seine Befassung mit der Einführung in die Gottesdienstordnung der Kirche (*De diuinis officiis*) zurück, die Rupert von Deutz noch in seinem Heimatkloster St. Lambert / Lüttich verfaßt und 1111 / 1112 anonym publiziert hatte.[25] Wenig später war Wilhelm in das Kloster St. Nicaise / Reims eingetreten.[26] Von hier aus hatte er in einem betont freundlich gehaltenen Brief an den zehn Jahre älteren Autor, mit dem ihn die gemeinsame Herkunft aus Lüttich verband, Ruperts Werk sehr gelobt (*multumque me delec-*

---

[17] Vgl. hierzu und zu der Frage seiner persönlichen Bekanntschaft mit Abaelard DÉCHANET 1939.

[18] Hugos Abhandlung entstand ca. 1125-1130 (vgl. GOBRY 1998, 59f.), Wilhelms Werk vor seiner Resignation als Abt von St. Thierry 1135. Dessen Entstehung liegt zwischen diesen Randdaten.

[19] WILHELM VON ST. THIERRY, *De natura corporis et animae* prol. (*PL* 180: 695): „ex parte philosophorum uel physicorum, ex parte uero ecclesiasticorum doctorum (*sc.* sunt quae legis)."

[20] WILHELM VON ST. THIERRY, *Expositio in Epistolam ad Romanos* praef. (*PL* 180: 547B): „Nemo ergo furti nos arguat, ipsi nos prodimus."

[21] Ibid. (*PL* 180: 547AB).

[22] WILHELM VON ST. THIERRY, *Excerpta ex libris S. Gregorii Papae super Cantica canticorum* (*CCM* 87: 385-444).

[23] WILHELM VON ST. THIERRY, *Excerpta de libris beati Ambrosii super Cantica canticorum* (*CCM* 87: 205-384).

[24] WILHELM VON ST. THIERRY, *Epistola ad abbatem Claraevallis S. Bernardum* (*PL* 180: 344f.): „Cum nuper re ipsa exigente cuidam fratri breuiter de sacramentis scripsissem, sumpto inde cogitandi exordio rationes quasdam ex patrum sententiis sumptas coepi inuicem conferre et ... tentare coepi, utrum aliquid inde possem conficere."

[25] RUPERT VON DEUTZ, *De divinis officiis* (*CCM* 7; *FC* 33/1-4). Zur Entstehungszeit des Werks vgl. ARDUINI 1998; zum Verhältnis zwischen Rupert und Wilhelm vgl. VAN ENGEN 1983; zur Eucharistielehre Ruperts vgl. HAACKE 1965 und die Einleitung zur Edition.

[26] Der Eintritt erfolgte 1113, vgl. DÉCHANET 1942, 15. Die Klausel im Brief an Rupert: „hoc est quod in opere uestro me offendit et nonnullos fratrum nostrorum" (WILHELM VON ST. THIERRY, *Ep. ad quemdam monachum qui de corpore et sanguine Domini scripserat* prol. [*PL* 180: 344BC]) deutet darauf hin, daß Wilhelm ihn aus dem Kloster schrieb.

tat eius lectio tum pro sui utilitate tum pro auctoris dulcissima mihi caritate), zugleich aber die Ausführungen über die Materie des Messopfers (*materia uel substantia sacrificii*) kritisiert und geraten, vor der weiteren Verbreitung (*priusquam exiret in manus eorum, qui foris sunt*) eine Korrektur vorzunehmen. Inwieweit diese Intervention Wilhelms eigener Initiative oder einer Anregung aus Lütticher Kreisen entsprang, in denen es eine Diskussion über Ruperts Beitrag zu der noch immer virulenten Berengar-Debatte gab,[27] mag hier offen bleiben. Zur Fundierung seines kritischen Urteils hatte Wilhelm schulmäßig Aussagen der Väter zusammengestellt und miteinander verglichen. Nach dem Abschluß der Angelegenheit – Rupert folgte Wilhelms Anregung übrigens nicht; ein unbekannter Verfasser nahm etliche Jahre später auf der Grundlage von Wilhelms Brief eine Umarbeitung des entsprechenden Kapitels (*De divinis officiis* 2,9) vor[28] – begann Wilhelm, aus dem gesammelten Material eine eigene kleine Schrift über das Altarsakrament zu erstellen. Deren Abschluß erfolgte erst nach einer größeren zeitlichen Distanz.[29] Als ihm Bernhard 1127 / 1128 seine Abhandlung *Die Gnade und der freie Wille* (*De gratia et de libero arbitrio*) widmete und ihn bat, diese vor der Veröffentlichung kritisch durchzusehen, antwortete er seinerseits mit demselben Anliegen, indem er dem verehrten Freund sein Buch *Der Leib und das Blut des Herrn* (*De corpore et sanguine domini*)[30] zur Korrektur übergab.

Auf den sakramentstheologischen Inhalt dieser Abhandlung ist jetzt nicht näher einzugehen. Von Interesse sind hier allein Wilhelms Umgang mit der Vätertradition und die methodischen Überlegungen, die er in diesem Zusammenhang angestellt hat. In dem Dedikationsbrief an Bernhard beschreibt er nicht nur kurz die Genese des Werks, sondern macht auch darauf aufmerksam, daß er am Ende (*post finem opusculi*) eine gesonderte Zusammenstellung der Vätersentenzen beigefügt habe (*per se sententias ipsas congessi*), um deren Erklärung und Harmonisierung (*pro quibus explanandis et sibi inuicem conciliandis*) es in der Abhandlung geht. Tatsächlich folgt im 12. und

---

27 Vgl. CHÂTILLON 1979.

28 Text bei HAACKE 1965 und CLASSEN 1960; mit deutscher Übersetzung in *FC* 33/1, Anhang, 344-357.

29 Die entsprechende Feststellung Wilhelms in dem Dedikationsbrief an Bernhard: „Cum nuper ... cuidam fratri breuiter de sacramentis scripsissem" hat wegen des Mißverständnisses von *nuper* in der Sekundärliteratur zu erheblicher Konfusion bei der Datierungsfrage des Briefes an Rupert von Deutz geführt. Vgl. CHÂTILLON 1979, 376 Anm. 1 (mit Diskussion der Literatur). Da man *nuper* mit „vor kurzem" (CHÂTILLON: „récemment") statt richtig mit „vor längerer Zeit" (vgl. GEORGES 1913 / 1995, II 1128) übersetzte, rückte Wilhelms Schreiben an Rupert in die Nähe des Datums der Dedikation an Bernhard, die für 1127 / 1128 gesichert ist. Die oben zitierte Bemerkung Wilhelms im Brief an Rupert, er wolle ihm seine Anmerkungen zuleiten, bevor das Werk in die Hände derer gerät, „qui foris sunt", läßt keinen Zweifel, daß dieses Schreiben unmittelbar in die Zeit der ebenfalls gut belegten Veröffentlichung von *De diuinis officiis* (1111 / 1112) gehört. Wie Wilhelm das Adverb *nuper* verstand, zeigt im selben Brief sein Bezug auf die kirchliche Verurteilung Berengars und seiner Anhänger (*nuperque damnauit*), die – selbst wenn man an die letzte der mehrfachen Synoden 1179 denkt – über drei Jahrzehnte zurücklag.

30 Unter dem Namen *De sacramento altaris* geriet es fälschlich in die hss. Überlieferung der Werke Anselms von Canterbury, vgl. *Histoire littéraire de la France* 12 (vgl. *PL* 180: 196 u. Anm. 15).

letzten Kapitel[31] unter dem Subtitel *Diuersae sententiae sanctorum patrum de corpore domini* ein Anhang mit 26 Sentenzen von Augustinus (15), Hieronymus (9) und Ambrosius (2). Die Reihenfolge orientiert sich ungefähr am thematischen Gedankengang der Abhandlung. Die Sentenzen aus der Liste erscheinen indirekt und in Anspielungen, mit einzelnen Elementen oder als volle Zitate im Text. Insofern ist Wilhelms Bemerkung, er habe sie innerhalb des Textes allenthalben verbreitet (*passim eas disperserim*) und, wo es zweckmäßig schien, wörtlich zitiert (*ubi opportunum fuerat, ipsa uerba eorum ponere maluerim quam mea*) ganz zutreffend. Unerwähnt bleibt die Aufnahme einer Anzahl weiterer Zitate in den Text, die keinen Eingang in die Liste fanden.

Die hier deutlich werdende Arbeitsweise und die Auseinandersetzung mit dem Phänomen des scheinbaren oder tatsächlichen Widerspruchs der Autoritätszeugnisse, hat nichts Besonderes an sich.[32] „Die theologischen Probleme der Frühscholastik waren", wie man zu Recht gesagt hat,[33] „alle irgendwie durch *auctoritates*, d. i. Schriftstellen oder Vätersentenzen, angeregt, die zueinander in Gegensatz zu stehen schienen oder sonst dem Verstand zum Gegenstand des Nachdenkens wurden." Immer wieder sahen sich die Theologen der Epoche mit diesem Phänomen konfrontiert.[34] Zur Lösung des Problems wurde entweder ein sinnvoller Konsens unter der Oberfläche des verbalen Widerspruchs postuliert oder ein Ausgleich durch die Unterscheidung des autoritativen Ranges der nicht harmonierenden Aussagen gesucht.[35] Dies ist auch Wilhelms Ansatz, wenn er sich, wie erwähnt, um eine Versöhnung der unterschiedlichen Traditionselemente (*pro quibus ... inuicem conciliandis*) bemüht. Das Ungewöhnliche liegt darin, daß er die Sentenzen, die er für seine Abhandlung gesammelt

---

[31] Ob die Einteilung in Kapitel und die Kapitelüberschriften, wie in der mittelalterlichen Textüberlieferung häufig, auch bei diesem Werk eine nachträgliche Hinzufügung sind, wäre genauer zu untersuchen. Die Überschrift des 12. Kapitels *De trino corpore domini* korrespondiert jedenfalls nicht mit dem Inhalt, der die Methodenfrage für die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Vätermeinungen stellt und zu dem abschließenden Sentenzen-Katalog überleitet.

[32] Vgl. BERTOLA 1961, mit dem Aufweis, daß Abaelard und Wilhelm in der Schule Anselms von Laon hiermit vertraut gemacht wurden.

[33] LANDGRAF 1955, 13.

[34] Einige Beispiele: ANSELM VON LAON, *Sententia* 66 (ed. LOTTIN V: 57): „Leo Papa dicit ... Augustinus autem dicit ... Quomodo autem hec non sint contraria, sic uidendum est ..."; WILHELM VON CHAMPEAUX, *Sententia* 278 (ed. LOTTIN V: 222): „Dicunt quidam ... Alii autem dicunt ... Nec dico ..."; vgl. die Sentenz *Augustinus dicit* (ed. in WEISWEILER 1955, 357]: „In quo auctoritates et rationes uidentur dissentire. Nam dominus per Ezechielem ... Habet etiam ratio ... Sunt et alie auctoritates, que his uidentur contrarie. Quod similiter habet ratio ... Et dominus per Moysen ... Hinc Ieronimus deum dicit iniustum ... etc."; *In primis hominibus* (ed. MATECKI 6,7-8,9; Zitate 6,7; 8,4; 8,8f.): „Augustinus dicit ... Gregorius in decretis ... Que controuersia sic est determinanda ..."

[35] Z. B. *Coniugium est secundum Ysidorum* (ed. in BLIEMETZRIEDER 1931: 283,190-197): „Ieronimus tamen uidetur negare ... Innocentius autem papa, cuius est auctoritas supra Augustinum, Gregorium, Ieronimum, uidetur adseminare ..."; vgl. *Sententiae Anselmi* (ed. BLIEMETZRIEDER 150). Die Autoritätsregel wird auch von Abaelard zugrunde gelegt, vgl. ABAELARD, *Sic et Non* prol. (ed. BOYER / MCKEON 96,189-191): „Quod si forte adeo manifesta sit controuersia, ut nulla possit absolui ratione, conferendae sunt auctoritates et, quae potioris est testimonii et maioris confirmationis, potissimum retinenda."

hatte, als Anhang seines thematischen Werks gesondert aufführt[36] und mit einer nachträglichen Reflexion über das Problem der Disharmonie der theologischen Tradition verbindet. Im Hauptteil des Werks weist nichts auf diese Ergänzung hin. Die dort herangezogenen Väterzitate sind affirmativ in Wilhelms eigene Argumentation eingebunden und an keiner Stelle kontrastierend (eher ausdrücklich bestärkend)[37] aufeinander bezogen. Der sakramentstheologische Gedankengang ist vor Beginn des Zusatzteils abgeschlossen, worauf die Überschrift des Kapitels 10 (*Recapitulatio*) und der Beginn des Kapitels 11 (*Nam postquam ex confragosis locis utcunque euasimus*)[38] ausdrücklich hinweisen. Zwar bleibt der thematische Zusammenhang mit dem Hauptteil insofern gewahrt, als nicht nur die angefügte Sentenzenliste, sondern auch die übrigen Beispiele aus dem Kontext der Diskussion über das Altarsakrament stammen. Dennoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß dieser Abschluß des Werks auf einen Impuls von außen zurückgeht, der bei dessen ursprünglicher Konzeption noch nicht im Blick war.

Die Ausgangsthese des Nachtrags[39] besagt, daß man über das Altarsakrament

... in den Traktaten der heiligen Väter derart zu Zweifel und Skrupel Anlaß gebende und sogar untereinander bisweilen gegensätzlich scheinende Sentenzen antrifft, daß nicht nur diejenigen, die sie in streitsüchtiger Absicht sammeln, darin Material für den Irrtum finden, sondern daß auch diejenigen, die mit ihnen den katholischen Glauben stützen wollen, sich nicht leicht aus dieser Schwierigkeit befreien können.	... in sanctorum Patrum tractatibus reperiuntur tam dubiae sententiae et tam scrupulosae et quae etiam sibi inuicem nonnunquam contrariae uideantur, ut non solum, qui contendendi intentione illas congregant, materiam in eis inueniant errandi, sed et, qui eis astruere uelint fidem catholicam, non facile se queant expedire.

Dies ist zwar eine traditionsreiche, aber für einen Theologen wie Wilhelm nicht selbstverständliche Feststellung. Sowohl sein Lehrer Anselm von Laon[40] als auch sein

---

[36] Die Zusammenstellung von Väterzeugnissen über das Altarsakrament als solche ist nicht ungewöhnlich. Man trifft auf sie innerhalb der älteren systematischen Sentenzensammlungen, wie etwa in der Summe *Deus principium et finis*. Die späteren Summen bieten in den entsprechenden Kapiteln jedoch keine bloße Reihung von Vätersentenzen mehr, sondern formulieren Quaestionen und Ansätze einer inhaltlichen Verarbeitung. Auch im speziellen Kontext des Berengar-Streites war die Sammlung der Autoritätszeugnisse über das Altarsakrament ein Instrument der Auseinandersetzung, wie Bernold von St. Blasien († 1100) zeigt (*De Beringerii haeresiarchae damnatione multiplici* 11 [*PL* 148: 1458B]: „Et nos ... testimonia SS. Patrum de ueritate corporis Dominici simpliciter proponentes"). Vgl. WEISWEILER 1937.

[37] WILHELM VON ST. THIERRY, *De corpore et sanguine domini* 9 (*PL* 180: 355D): „Ambrosius ... dicit. (...) Ceterique ecclesiae doctores ... dicunt ..."

[38] Diese mit einem biblischen Ausdruck spielende Wendung übernimmt Wilhelm von Hieronymus, vgl. HIERONYMUS, *Adversus Helvidium* 17 (*PL* 23: 201A); DERS., *In Osee* III 10 (*CCL* 76: 129,515f.).

[39] WILHELM VON ST. THIERRY, *De corpore et sanguine domini* 11 (*PL* 180: 359AB).

[40] Vgl. ANSELM VON LAON, *Ep. ad H.* (ed. LOTTIN V: 176,10-15): „Sententie quidem omnium catholicorum diuerse, sed non aduerse, in unam concurrunt conuenientiam, in uerbis uero sonant quedam quasi contrarietates et pugne, in quibus scandalizarentur pusilli, exercentur strenui, contendunt superbi, excluduntur probati, qui aliis languentibus expedite dissonantia consonare ostendunt."

Freund Bernhard von Clairvaux[41] hielten nachdrücklich an der antithetischen Formel *diversa, sed non adversa*[42] fest, mit der die Heterogenität der Schriftzeugnisse und der theologischen Lehraussagen seit der Zeit der Kirchenväter in den Rahmen der Widerspruchsfreiheit gestellt und damit neutralisiert wurde. Derjenige unter Wilhelms Zeitgenossen, der diese Konvention einer umfänglichen methodischen Reflexion unterzog und mit der Ersetzung von *sed non* durch *uerum etiam* die nicht minder alte Problemformel in Erinnerung brachte, war Abaelard. Die ersten Worte des Prologs zu seiner seit den frühen 20er Jahren des 12. Jahrhunderts entstandenen und ständig angewachsenen Sammlung von divergierenden Vätersentenzen lauten:[43]

---

[41] Siehe dessen Bemerkung (BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermo in Canticum canticorum* 81,11 [*Opera* I 291]) „In libello, quem de gratia et libero arbitrio scripsi, diuersa fortassis de imagine et similitudine disputata leguntur, sed, ut arbitror, non aduersa."

[42] Vgl. hierzu DE GHELLINCK 1948, 517-523, sowie DE LUBAC 1951 / 1952 und SILVESTRE 1964, die de Ghellincks These zu widerlegen suchen, Anselm von Laon habe in dem zitierten Brief (s. Anm. 40) die entscheidende Prägung der Formel für das Mittelalter vorgenommen. In dieser gelehrten Debatte ist eine Fülle von Belegstellen aus Antike, Patristik und Mittelalter zusammengetragen worden. Für die Beurteilung von de Ghellincks These ist jedoch eine klare Unterscheidung der beiden Ausprägungen der Verbindung von Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit – additiv bzw. steigernd („verschieden und <sogar> gegensätzlich") oder antithetisch („verschieden, aber nicht gegensätzlich") – ebenso erforderlich wie eine Beachtung der genauen Sprachform. Beispiele für die *additive* Version, die Silvestre anführt, sind für die Frage nach der Herkunft der *antithetischen* mittelalterlichen Formel ohne direkten Belang. Dasselbe gilt für Belege mit der Kombination von *diuersus* und *<inter se> contrarius* (diese folgt dem antiken Sprachgebrauch, wo *aduersus* vorrangig andere Bedeutungen trägt und selten als Synonym zu *contrarius*, schon gar nicht als Gegenpol zu *diuersus* auftritt, das seinerseits oft synonym mit *contrarius* gebraucht wird). Die paronomastische Wendung *diuersus – aduersus* erscheint in formelhafter Wiederholung erst bei Augustinus – und zwar sowohl für das additive (vgl. *De vera religione* 1,1 [*CCL* 32: 187,12]; *De haeresibus* 23 und 46,2 [*CCL* 46: 300,3; 313,7]; *Contra Cresconium* I 12,15 [*CSEL* 52: 337,19]; *De civitate Dei* XVIII 41 und 51 [*CCL* 48: 636,29f. und 649,6]; *Contra Iulianum* I 36 [*PL* 44: 666] etc. als auch für das antithetische Motiv (*Enarratio in Ps. LVIII*, *Sermo* II 10 [*CCL* 39: 752,5]; *In Ps. CI*, *Sermo* I 16 [*CCL* 40: 1437,10]; *In Ps. CL* 7 [*CCL* 40: 2196,26]). Insofern ist de Lubac zuzustimmen, daß dieser zwar nicht der Erfinder der gedanklichen Antithese war, die aus der griechischen Patristik in den lateinischen Kontext übernommen wurde, daß er aber ihre Sprachform traditionswirksam geprägt hat. Silvestres Kritik an de Lubac greift, selbst wenn er an der textkritisch schwierigen Stelle *Ennarationes in Psalmum* XLVII 3 Recht haben sollte, zu kurz, weil er die anderen Belege (s. o.) ignoriert. Das von ihm alternativ angeführte Beispiel bei Martianus Capella (*De Nuptiis Mercurii et Philologiae* 5,487) steht vergleichsweise isoliert da und ist mit der Vorbild-Wirkung, die von Augustinus nicht nur wegen der griffigen Formulierung, sondern vor allem auch inhaltlich auf die mittelalterlichen Autoren ausging, nicht zu vergleichen.

[43] ABAELARD, *Sic et Non* prol. (ed. BOYER / MCKEON 89,1-3).

Obwohl in der „riesigen Menge von Worten"[44] einige Aussagen – sogar der Heiligen – nicht nur voneinander verschieden, sondern sogar einander entgegengesetzt scheinen, steht uns kein leichtfertiges Urteil über sie zu, durch die sogar die Welt gerichtet werden soll, wie geschrieben steht.

Cum in tanta uerborum multitudine nonnulla etiam sanctorum dicta non solum ab inuicem diuersa, uerum etiam inuicem aduersa uideantur, non est temere de eis iudicandum per quos mundus ipse iudicandus est, sicut scriptum est.

Unbeschadet dessen, daß Abaelard zunächst die Autoren der Heiligen Schrift[45] und Wilhelm die Kirchenväter im Blick hat, zeigen ihre eröffnenden Aussagen ein hohes Maß an Übereinstimmung. Diese betrifft nicht nur die Sache als solche, sondern auch die Benutzung derselben sprachlichen Mittel, die das Außerordentliche des Phänomens (‚sogar' – *etiam*) betonen und zugleich um dessen Eingrenzung (‚bisweilen', ‚einige' – *nonnumquam*, *nonnulla*) und Relativierung (‚scheinen' – das *uideri* ist in diesem Zusammenhang konstitutiv)[46] bemüht sind.

Für den richtigen Umgang mit Traditionselementen, die widersprüchliche Aussagen zu enthalten scheinen, empfehlen beide grundsätzlich dieselbe Maxime: Bevor der Text eines Irrtums oder Widerspruchs bezichtigt wird, gilt es, mit dem gebotenen Respekt vor der kirchlichen Tradition alle für das Verständnis relevanten Gesichtspunkte zu prüfen. Abaelard steht Wilhelm dabei in der Haltung religiös und intellektuell motivierter Demut ebenso wenig nach wie umgekehrt Wilhelm ihm an hermeneutischem Methodenbewußtsein. Es gibt keinen Grund, den persönlich Ernst der Eröffnungspassage von *Sic et Non* zu bezweifeln, in der Abaelard die Kritik an den Schriftautoren zurückweist und sich dabei ausdrücklich auf deren Inspiration durch den Heiligen Geist bezieht, die den Interpretatoren nicht in derselben Weise zuteil

---

[44] Diese Anspielung auf die Warnung der Rhetorik vor überflüssiger Wortfülle (*Rhetorica ad Herennium* III 9,17: „defatigati ab aduersariis multitudine uerborum"; CICERO, *De inventione* I 20,28: „uerborum multitudine supersedendum est") enspricht der gebildet-ironischen Exordialtopik, die Abaelard liebt. Vgl. Anm. 8. Die Vielheit der Vätertexte wird noch einmal ausdrücklich in Bezug genommen: „... in tam multiplici sanctorum patrum scriptura." (ABAELARD, *Sic et Non* prol. [ed. BOYER / MCKEON 97,210]).

[45] Abaelards Überlegungen in *Sic et Non* erstrecken sich – *a maiore ad minus* – von den Schriftzeugnissen auf die Kirchenlehrer, vgl. ABAELARD, *Sic et Non* prol. (ed. BOYER / MCKEON 92,78-80): „Quid itaque mirum, si in euangeliis quaque nonnulla per ignorantiam scriptorum corrupta fuerint, ita et in scriptis posteriorum patrum, qui longe minoris sunt auctoritatis, nonnunquam eueniat?"

[46] Vgl. WILHELM VON ST. THIERRY, *De corpore et sanguine domini* 11 (*PL* 180: 359CD): „aliud per se uidentur sonare; male intellecta materiam errandi uel contendendi perditis uidentur praestare." ABAELARD, *Sic et Non* prol. (ed. BOYER / MCKEON 92,80f.) „Si itaque aliquid a ueritate absonum in scriptis sanctorum forte uideatur"; ibid. prol. (ed. BOYER / MCKEON 97,210f.): „nonnulla propter supra positam causam erronee prolata seu scripta uideantur"; ibid. prol. (ed. BOYER / MCKEON 103,330-333): „diuersa sanctorum patrum dicta ... ex dissonantia quam habere uidentur"; ibid. I (ed. BOYER / MCKEON 113): „Incipiunt sententiae ex diuinis scripturis collectae quae contrariae uidentur."

wurde.[47] Ebensowenig sind seine Zurückhaltung gegenüber einem Urteil über das Denken anderer[48] und sein Bekenntnis zu einem frommen, demütigen und liebevollen Umgang mit den fehlerhaft erscheinenden Texten bloße Attitüde. Auf der anderen Seite stützt sich Wilhelms Bemühen, die Tradition von Widersprüchen freizustellen, nicht einfach auf die Durchsetzung der Autorität, sondern weist den Weg zur genauen Prüfung unter Einbeziehung des Textumfelds und der übrigen Werke des jeweiligen Autors. Über einige nicht ganz zufällige Nuancen der Sprachwahl hinweg – wo Abaelard von *caritas* spricht, setzt Wilhelm *beneuolentia ecclesiastica;* dessen *humilitas* korrespondiert bei ihm mit *fidei simplicitas*[49], dessen *imbecillitas* mit *tarditas* –, stimmen beide in den hier zu beachtenden Leitbegriffen grundsätzlich überein (vgl. auch die Korrespondenz von *tamquam* und *quasi*) und zeigen völligen Einklang, wenn sie dem Bekenntnis des Interpreten über das eigene Unvermögen den Vorzug vor der Kritik an einem Autoritätszeugnis geben:

ABAEL., *SN* prol. (ed. BOYER / MCKEON 89,4-8)	GUILL. S.TH., *De corp.* 12 (*PL* 180: 361C/D)
Wir sollten uns nicht erdreisten, sie (*sc.* die Autoren der heiligen Schrift) gleichsam als Lügner anzuklagen oder gleichsam als Irrende zu verachten, denen vom Herrn gesagt ist (Lk 10,16): „Wer euch hört, hört mich; und wer euch verachtet, verachtet mich." Unter Besinnung auf unsere Schwäche sollten wir davon überzeugt sein, daß eher uns die Gnade beim Verstehen fehlt, als daß sie ihnen beim Schreiben gefehlt hat.	Wer sich also in den Traktaten der heiligen Väter übt und bei diesen und ähnlichen Themen nicht stolpern will, möge sich als erste Leitlinie des Verständnisses derartiger Lehre die Einfalt des Glaubens wählen. Diese predigen bekanntlich die katholischen Väter bald mehr verhüllt, bald ganz offen in allen Schriften. Wenn er ihre Sentenzen in Glaubensübereinstimmung zusammentreffen sieht, freue er sich über das Auffinden der Wahrheit; wenn ihm dies in keiner Weise aufscheint, ehre er ihr Begriffsvermögen, zeihe aber sein eigenes der Trägheit.

[47] Der Ruf des offenen oder clandestinen Haeretikers, der Abaelard durch die Jahrhunderte begleitet, führt hier manchen modernen Interpreten in die Irre, worauf MARENBON 1997, 340-349, hier besonders 344, zu Recht hinweist. Ein jüngeres Beispiel solcher Überinterpretation bietet RIZEK-PFISTER 2000. Nicht nachvollziehbar ist auch die These von L. Geldsetzer (GELDSETZER 2003, hier 413), Abaelard habe die kirchlichen Dogmen und zentralen Konzepte der christlichen Theologie im Grunde für widersprüchlich, ja sogar paradox gehalten.

[48] ABAELARD, *Sic et Non* prol. (ed. BOYER / MCKEON 90,44f.): „Quam sit etiam temerarium de sensu et intelligentia alterius alterum iudicare, quis non uideat cum soli Deo corda et cogitationes pateant?" Der letztere Aspekt besitzt für Abaelards ethische Konzeption eine fundamentale Bedeutung.

[49] Dieser Begriff ist, wie Wilhelm zutreffend feststellt, bei den Kirchenvätern verbreitet, vgl. etwa – mit derselben Konnotation wie bei Wilhelm – AMBROSIUS, *Exaemeron* I 6,22 (*CSEL* 32/1: 20,5f.): „Et haec fidei simplicitas argumentis omnibus antecellit" sowie AUGUSTINUS, *Contra Faustum* XII 1 (*CSEL* 25/1: 329,6f.): „Quomodo ergo nunc fidei simplicitatem destruitis, indiciis eam ac testibus fulciendo?"; zit. ABAELARD, *Sic et Non* I 5 (ed. BOYER / MCKEON 114,27-29) und *Theologia Scholarium* II 44 (*CCM* 13: 430,699f.).

Nec tanquam mendaces eos arguere aut tanquam erroneos contemnere praesumamus, quibus a Domino dictum est (Lc 10,16): „Qui uos audit, me audit; et qui uos spernit, me spernit." Ad nostram itaque recurrentes imbecillitatem nobis potius gratiam in intelligendo deesse quam eis in scribendo defuisse credamus.

Quisquis ergo in sanctorum Patrum tractatibus se exercens in his et similibus inoffenso uult pede incedere, primas sibi intellectus lineas de huiusmodi fidei ponat simplicitatem. Quam cum catholicos patres modo obscurius, modo apertius in omnibus constet praedicare, cum in fidei conuenientiam eorum uiderit concurrere sententias, gaudeat de inuentione ueritatis, cum minime id ei claruerit, illorum ueneretur sensum, suum uero accuset tarditatis.

ABAEL., *SN* prol. (ed. B. / MCK. 92,80-85)

Wenn deshalb etwas in den Schriften der Heiligen mit der Wahrheit vielleicht nicht im Einklang zu stehen scheint, ist es fromm und der Demut angemessen und der Liebe geschuldet – die „alles glaubt, alles hofft, alles erträgt" (1 Kor 13,7) und nicht leicht bei denen, die sie ins Herz schließt, Fehler argwöhnt –, davon überzeugt zu sein, daß entweder die betreffende Stelle der Schrift nicht treu übersetzt oder verdorben ist, oder aber zu bekennen, daß wir sie nicht verstehen.

Si itaque aliquid a ueritate absonum in scriptis sanctorum forte uideatur, pium est et humilitati congruum atque caritati debitum – quae „omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet" (1 Cor 13,7) nec facile uitia eorum, quos amplectitur, suspicatur –, ut aut eum scripturae locum non fideliter interpretatum aut corruptum esse credamus, aut nos eum non intelligere profiteamur.

GUILL. S.TH., *De corp.*(*PL* 180: 360B/C)

Aber ein kluger Leser und jemand, der dies mit kirchlichem Wohlwollen liest – was von weltlich Gesinnten weltlich gelesen wird; unter diesen wird am meisten jener gelobt, der darlegen kann, daß jeder beliebige Autor besser gesprochen hat, wobei er nicht im Unklarem darüber ist, daß er eher selbst des Irrtums geziehen würde, wenn er überzeugend darlegen wollte, daß jener in einem Punkt irrt –: wer so, sage ich, das Buch eines Kirchenlehrers liest, geht, wenn er darin etwas findet, das gleichsam zu Zweifel und Skrupel Anlaß gibt, nicht sofort mit einer Verfluchung darauf los, sondern untersucht und erörtert und überdenkt es anhand des Umfeldes der Stelle und anhand der anderen Schriften desselben Autors; zuletzt zieht er es eher vor, seine eigene Unkenntnis und sein Unverständnis zu bekennen, anstatt dem Autor einen Irrtum anzukreiden.

Sed prudens lector et, qui ea beneuolentia ecclesiastica legit – quae a saecularibus saecularia leguntur, inter quos plurimum laudatur ille, qui quemlibet auctorem docere potuerit melius dixisse, non ambigens, quod ipse potius errare dicetur, si persuadere uoluerit illum in aliquo errare –: qui sic, inquam, legit ecclesiastici doctoris librum, si quid in eo quasi dubium et scrupulosum inuenit, non statim illud exsecrando inuadit, sed inspicit et discutit et retractat ex lectionis circumstantia et ex aliis scriptis eiusdem auctoris, et ad ultimum prius eligit confiteri se ignorare uel non intelligere, quam illi notam erroris impingere.

Bei der Suche nach einer Erklärung für die Entstehung dieser scheinbaren Widersprüchlichkeit in der christliche Tradition zeigen sich ebenfalls Parallelen, zugleich aber auch charakteristische Unterschiede der Sichtweise. Beide mittelalterlichen

Theologen beziehen sich unter anderem auf den Aspekt der Einwirkung von Häretiker-Thesen als mögliche Quelle für das Eindringen dissonanter Aussagen. Abaelard zielt dabei auf die Praxis der „katholischen Lehrer", aus Gründen der Vollständigkeit auch falsche Lehrmeinungen häretischer Autoren in ihre Werke aufzunehmen.[50] In diesen Fällen enthält der Text zwar gegensätzliche Aussagen, aber keinen Selbstwiderspruch der Väter, und es kommt lediglich darauf an, daß der Leser die falschen Thesen der Häretiker und die richtige Lehre der katholischen Autoren unterscheidet und entsprechend einordnet. Wilhelm geht zunächst einen ähnlichen Weg. Er greift das seit der Zeit der Kirchenväter bekannte Argument auf, daß die Lehre der Kirche durch die immer wieder notwendige Abgrenzung von häretischen Ansichten ihre Klarheit gewonnen hat[51] und weist darauf hin, daß dort, wo eine solche Auseinandersetzung nicht erforderlich war – wie bei der Frage des Altarsakraments –, die theologischen Aussagen der Väter in der Tat manchmal unzureichend, irrtumsfördernd oder bestreitbar erscheinen können.[52] Die Verantwortung für hiermit nicht zu vereinbarende Aussagen sieht er auf seiten derjenigen, die diese autoritative Lehre irrtümlich oder böswillig verfälscht haben. Insofern löst sich auch für ihn der Widerspruch dadurch, daß scheinbare oder wirkliche Gegensätze sich nicht auf derselben Ebene begegnen.

Eine Irrtumsfähigkeit freilich, wie sie Abaelard an anderer Stelle nicht nur den Kirchenvätern, sondern sogar den Autoren der Heiligen Schrift zutraut, scheidet bei Wilhelm grundsätzlich aus. Eventuelle Widersprüche entstanden seiner Ansicht nach immer dann, wenn deren an sich guten Aussagen (*bene dicta*) aus dem Zusammenhang gerissen oder wegen einer gewissen Dunkelheit nicht richtig verstanden wurden (*male intellecta*):

---

[50] ABAELARD, *Sic et Non* prol. (ed. BOYER / MCKEON 93,97-99): „... nouimus morem catholicorum doctorum hunc fuisse, ut in commentariis suis nonnullas etiam haereticorum pessimas opiniones suis insererent sententiis, dum perfectioni studentes nulla antiquorum praeteriisse gauderent."

[51] Vgl. ORIGENES, *Hom. in Numeros* (sec. transl. Rufini) IX 1 (*GCS* 30: 55,10-13): „Nam si doctrina ecclesiastica simplex esset, et nullis extrinsecus haereticorum dogmatum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et tam examinata uideri fides nostra." AUGUSTINUS, *Confessiones* VII 20 (25) (*CCL* 27: 109,33-35): „Improbatio quippe haereticorum facit eminere, quid ecclesia tua sentiat et quid habeat sana doctrina. Oportuit enim et haereses esse, ut probati manifesti fierent inter infirmos." Mit diesem Argument verbindet sich regelmäßig das auch von Wilhelm von St. Thierry (*De corpore et sanguine domini* [*PL* 180: 359B]) herangezogene Paulus-Wort 1 Cor 11,19: „Nam oportet et hereses esse, ut et qui probati sunt manifesti fiant in uobis." Abaelard kennt und benutzt dieses Motiv ausführlich in der Methodenreflexion (ABAELARD, *Theologia Christiana* IV 72 [*CCM* 12: 298,1068f.]); ob Wilhelm diese Passage kannte, muß offen bleiben.

[52] WILHELM VON ST. THIERRY, *De corpore et sanguine domini* (*PL* 180: 359CD): „Quod quia quaestionibus non respondebat, quae nondum erant, parum modo sufficere uidetur ad eas cum exsurgunt compescendas. ... male intellecta materiam errandi uel contendendi perditis uidentur praestare."

ABAEL., *SN* prol. (ed. B. / MCK. 97,209-211)

Was Wunder also – da sogar die Propheten und Apostel selbst erwiesener Maßen nicht völlig frei von Irrtum waren –, wenn in dem so vielfältigen Schrifttum der heiligen Väter einiges aus dem obengenannten Grund irrig veröffentlicht oder geschrieben scheint

Quid itaque mirum, cum ipsos etiam prophetas et apostolos ab errore non penitus fuisse constet alienos, si in tam multiplici sanctorum patrum scriptura nonnulla propter supra positam causam erronee prolata seu scripta uideantur?

GUILL. S.TH., *De corp.* (*PL* 180: 359C/D)

Was an seinem Ort, in seiner urspünglichen Bedeutung gut gesagt war, scheint, wenn es von denen, die Streit und Irrtum lieben, aus dem Kontext gerissen wird, für sich genommen etwas anderes zu bedeuten als an seinem Herkunftsort und nach dem Sinn des Autors. Aber es ist auch vieles von ihnen hinterlassen worden, was gut, aber ziemlich dunkel gesagt ist – da sie ja, als Menschen, nicht alle künftigen Irrtümer und Streitfragen hatten vorhersehen können – und was, schlecht verstanden, den Verworfenen Stoff für Irrtum und Streit zu bieten scheint.

... quae suo loco, suo sensu bene dicta ab eis, qui contendere uel errare amant, eruta de locis suis aliud per se uidentur sonare, quam ibi sonent, unde sumpta sunt, et quam senserit, qui scripsit. Sed et multa de eadem re ab eis relicta sunt, quae bene dicta, sed obscurius – utpote ab eis, qui ut homines uenturas omnes errorum calumnias non poterant praeuidere – male intellecta materiam errandi uel contendendi perditis uidentur praestare.

In Abaelards Überlegungen dagegen spielt der Gesichtspunkt eine wichtige Rolle, daß die Kirchenlehrer sich selbst bewußt waren, in ihren Werken korrekturbedürftige Aussagen gemacht zu haben, und daß sie deshalb der Nachwelt ausdrücklich die Freiheit einräumten, diese zu verbessern oder, wenn eine Überarbeitung bzw. Korrektur unmöglich ist, ihnen nicht zu folgen. Als Kronzeugen führt er Augustinus an, der sich wie kein anderer bemüht habe, die später erkannte Wahrheit in seinen *Retractationes* zur Geltung zu bringen. Dieser Aspekt ist ihm so wichtig, daß er im Anhang zu *Sic et Non* eine Exzerptsammlung aus den *Retractationes* beifügt, um zu zeigen, daß in seine Sammlung keine Augustinus-Sentenzen aufgenommen wurden, die der Autor selbst später korrigiert hat.[53] Wilhelm nimmt ebenfalls auf Augustinus und dessen *Retractationes* Bezug. Dessen Feststellung, man könne ihm zu Recht vorhalten, daß er das, was ihm später selbst mißfallen hat, besser gar nicht hätte sagen sollen,[54] gibt er jedoch eine andere Wendung. Er sieht die Korrekturbedürftigkeit als Sekundäreffekt an, der durch eine illegitime Inanspruchnahme der an sich untadeligen Aussagen des Kirchenvaters durch häretische Irrlehrer entstand und diesen nachträglich zu Richtigstellungen zwang:

[53] ABAELARD, *Sic et Non* prol. (ed. BOYER / MCKEON 104,348-350): „Excerpta etiam Retractationum beati Augustini adiunximus, ex quibus appareat nihil hic ex his, quae ipse retractando correxerit, positum esse."

[54] AUGUSTINUS, *Retractationes* I prol. 1,1 (*CCL* 57: 5,8f.): „Sed si dicit non ea debuisse a me dici, quae postea mihi etiam displicerent, uerum dicit et mecum facit." Wilhelm spielt hierauf an: „aliter, quam dixerat, se dixisse debuisse." Vgl. WILHELM VON ST. THIERRY, *De corpore et sanguine domini* (*PL* 180: 360A).

ABAEL., *SN* prol. (ed. B. / McK. 92,86-88)

Nicht weniger ist meines Erachtens darauf zu achten, ob es sich bei den Auszügen aus den Schriften der Heiligen um etwas handelt, das sogar von ihnen selbst andernorts überarbeitet und – nachdem die Wahrheit später erkannt wurde – korrigiert worden ist, wie dies in großem Umfang Augustinus getan hat.

Nec illud minus attendendum esse arbitror, utrum talia sint ea, quae de scriptis sanctorum proferuntur, quae uel ab ipsis alibi retractata sint et cognita postmodum ueritate correcta, sicut in plerisque beatus Augustinus egit.

ABAEL., *SN* prol. (ed. B. / McK. 99,251-254)

In diesem Bewußtsein waren auch die Kirchenlehrer selbst der Meinung, daß einiges in ihren Werken korrekturbedürftig sei und gestanden ihren Nachfolgern die Freiheit zu, sie zu verbessern oder ihnen nicht zu folgen, wenn ihnen die Überarbeitung oder Korrektur nicht möglich war.

Hoc et ipsi ecclesiastici doctores diligenter attendentes et nonnulla in suis operibus corrigenda esse credentes, posteris suis emendandi uel non sequendi licentiam concesserunt, si qua illis retractare et corrigere non licuit.

GUILL. S.TH., *De corp.* 11 (*PL* 180: 359D-360A)

So ist es dem heiligen Augustinus, wie der Kenner seiner Bücher weiß, vielfach ergangen. Vor der Entstehung der Pelagianischen Irrlehre hatte er nämlich in Büchern, die er schon veröffentlicht hatte, nicht weniges niedergelegt, worauf sich jene Sekte bei ihrem Aufkommen zur Verteidigung ihres Irrtums soweit berief, daß sie sich sogar rühmte, der durch und durch katholische Mann denke das gleiche wie sie. Darum stand er vor der Notwendigkeit, später mehrere Bücher gegen diese Pest herauszubringen und wiederholt zu bekennen, daß er seine durchaus guten Aussagen – um gleichwohl ein Mißverständnis beim Leser zu vermeiden – anders, als geschehen, hätte formulieren sollen. Wer seine *Retractationes* und andere Schriften liest, vermag dies nachzuvollziehen.

Quod beato Augustino in multis accidisse non ignorat, qui librorum eius lectionem familiarem habet. Antequam enim Pelagiana haeresis exsurgeret, in libris, quos iam ediderat, non pauca posuerat, quae exsurgens illa haeresis sic sumpsit ad patrocinium sui erroris, ut etiam secum paria sentire iactaret uirum per omnia catholicum. Unde illi necessitas importata est plures postea libros contra pestem illam edere et confiteri crebro bene dicta sua – ad deuitandum tamen prauum legentium intellectum – aliter, quam dixerat, se dixisse debuisse. Quod scire potest, qui libros Retractationum eius legerit aliosque, quos ille scripserit.

Unter dem Vorzeichen dieser Interpretation bleibt bei Wilhelm von einem Widerspruch der Vätersentenzen nicht viel übrig. Es ist deshalb vielleicht nicht zufällig, daß der Subtitel, unter dem die Sentenzensammlung am Schluß des Werkes steht, nicht mehr wie am Beginn des Anhangs von „inuicem contrariae sententiae" spricht,[55] sondern „diuersae sententiae sanctorum patrum de corpore domini" ankündigt.[56] (Der entsprechende Subtitel in *Sic et Non* lautet dagegen: *Incipiunt sententiae ex diuinis scripturis collectae quae contrariae uidentur. Pro qua quidem contrarietate haec compilatio sententiarum ‚Sic et Non' appellatur.*[57]) Die hier von Wilhelm zusammengestellten Sentenzen sind damit zutreffend charakterisiert. Denn sie enthalten keine konträren Aussagen, sondern solche, die verschiedene Aspekte des Themas beleuchten und, wie schon erwähnt, in den Text von Wilhelms Abhandlung affirmativ eingebunden sind. Nicht völlig anders verhält es sich mit dem 117. Kapitel von Abaelards *Sic et Non*, das ebenfalls dem Altarsakrament gewidmet ist. Auch hier wird die Sentenzensammlung dem Titel *De sacramento altaris. Quod sit essentialiter ipsa ueritas carnis Christi et sanguinis et contra* im strengen Sinn nicht gerecht, da das *contra*

---

[55] WILHELM VON ST. THIERRY, *De corpore et sanguine domini* (*PL* 180: 359A).
[56] WILHELM VON ST. THIERRY, *De corpore et sanguine domini* (*PL* 180: 362C).
[57] ABAELARD, *Sic et Non* I (ed. BOYER / MCKEON 113).

allenfalls indirekt und als Zitat einer falschen Auffassung in den Texten von Kirchenvätern, Päpsten und Konzilien erscheint. Eine wirkliche Konfrontation von gegensätzlichen Aussagen, etwa aus der noch immer virulenten Berengar-Debatte, liegt Abaelard ebenso fern wie Wilhelm.

Es ist noch zu erwähnen, daß die von Wilhelm im Anhang seines Werks zusammengestellten Sentenzen nebst den dort nicht erfaßten weiteren Zitaten aus dem Text seiner Abhandlung zum größeren Teil[58] auch in *Sic et Non* anzutreffen sind. Dies ist nicht besonders erstaunlich, da die mittelalterliche Diskussion über einzelne theologische Themen regelmäßig in enger Bindung an bestimmte Textzeugnisse der Tradition erfolgte. Es kann auch deswegen nicht allzu sehr überraschen, weil dieses Kapitel von *Sic et Non* (in seiner Endfassung mit 134 Sentenzen) das umfangreichste der Sammlung darstellt. Um so beachtenswerter ist die Tatsache, daß Wilhelm aus verschiedenen Quellen – nicht zuletzt aus dem Zitatenschatz Ivos von Chartres – einige Zeugnisse aufgenommen hat, die bei Abaelard nicht verzeichnet sind. Dies zeigt, daß er der Auseinandersetzung mit den Fragen der eucharistischen Realpräsenz Christi eigenes Interesse und entsprechende Initiative gewidmet hat. Auch die charakteristischen Textabweichungen in gemeinsamen Sentenzen mit Abaelard lassen der Vermutung einer direkten Abhängigkeit Wilhelms von Abaelards Sammlung wenig Raum.

Der Eindruck, daß beide im Umgang mit den Zeugnissen der Tradition eine gänzlich verschiedene Perspektive haben, bestätigt sich, wenn man schließlich die Einlei-

[58] Folgende Anhang-Sentenzen Wilhelms finden sich auch in *Sic et Non*: 1. AUGUSTINUS, *In Iohannis euangelium tractatus* XXX 1 (*CCL* 36: 289) = ABAELARD, *Sic et Non* CXVII 100 (ed. BOYER / MCKEON 405); 2. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* III 24 (*CCL* 32: 92) = *Sic et Non* CXVII 117 (ed. BOYER / MCKEON 408); 3. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XXI 25 (*CCL* 47: 795) = *Sic et Non* CXVII 108 (ed. BOYER / MCKEON 407); 4. HIERONYMUS, *In Ephesios* I 1 (*PL* 26: 481A) = *Sic et Non* CXVII 81 (ed. BOYER / MCKEON 398); 5. HIERONYMUS, *In Esaiam* XVIII 66, 17 (*CCL* 73A: 786) = *Sic et Non* CXVII 82 (ed. BOYER / MCKEON 399) (z.T.); 6. HIERONYMUS, *In Sophoniam* 3 (*CCL* 76A: 697) = *Sic et Non* CXX 5 (ed. BOYER / MCKEON 414); 7. AMBROSIUS, *De mysteriis* IX 58 (*CSEL* 73: 115) = *Sic et Non* CXVII 30 (ed. BOYER / MCKEON 387); 8. AMBROSIUS, *De sacramentis* V 4 24 (*CSEL* 73: 68f.) = *Sic et Non* CXVII 20 (ed. BOYER / MCKEON 384f.); 9. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XXI 25 (*CCL* 47: 795f.) = *Sic et Non* CXVII 107 (ed. BOYER / MCKEON 406); 10. AUGUSTINUS, *Contra Faustum* XIX 16 (*PL* 42: 356f.) = *Sic et Non* CXVII 113 (ed. BOYER / MCKEON 407); 11. AUGUSTINUS, *De baptismo* III 15 (*CSEL* 51: 206) = *Sic et Non* CXVII 116 (ed. BOYER / MCKEON 408); 12. AUGUSTINUS, *Sermo* CCXXIX 1-2 (*PL* 38: 1103) = *Sic et Non* CXVII 95-97 (ed. BOYER / MCKEON 403f.) (mit Lücken); 13. AUGUSTINUS, *Ep.* XCVIII 9 (*CSEL* 34/2: 530f.) = *Sic et Non* CXVII 105 (ed. BOYER / MCKEON 406) (mit Lücken). Hinzu kommt aus dem Text des Werks (WILHELM VON ST. THIERRY, *De corpore et sanguine domini*): AUGUSTINUS, *In Iohannis euangelium tractatus* ? und *De doctrina christiana* II 1 (*CCL* 32: 32) = *Sic et Non* CXVII 112 (ed. BOYER / MCKEON 407) (siehe *PL* 180: 356B); AUGUSTINUS, *Ep.* XCIX 9 (*CSEL* 34/2: 530f.) = *Sic et Non* CXVII 105 (ed. BOYER / MCKEON 406) (siehe *PL* 180: 356D); *In Iohannis euangelium tractatus* XXVI 12 (*CCL* 36: 265f.) = *Sic et Non* CXVII 92 (ed. BOYER / MCKEON 402) (siehe *PL* 180: 357A); *Enarrationes in Psalmum* XCVIII 9 (*CCL* 39: 1385) = *Sic et Non* CXVII 41 (ed. BOYER / MCKEON 388) (siehe *PL* 180: 360B); *Enarrationes in Psalmum* XCVIII 9 (*CCL* 39: 1386) = *Sic et Non* CXVII 99; 114 (ed. BOYER / MCKEON 404; 407) (ibid.); *Concilium Ephesinum*, CYRILL, *Ep.* III (ALBERIGO, *COD* 50-61) = *Sic et Non* CXVII 5 (ed. BOYER / MCKEON 381) (Exzerpt) (siehe *PL* 180: 361AB).

tung näher betrachtet, die Wilhelm seiner Abhandlung vorangestellt hat.[59] Hier legt er anhand der Frage nach dem richtigen Verhältnis zwischen Wissen(schaft) und Glauben die theologische Grundposition dar, auf der seine Definition des Altarsakraments beruht und die seine Haltung gegenüber dem Phänomen des Widerspruchs in der Vätertradition bestimmt. Diese thematische Eröffnung ist naheliegend, da der Abendmahlstreit mit und um Berengar im Kern auch eine Auseinandersetzung um die Zuordnung von *ratio* und *auctoritas* war.[60] Sie läßt sich aber ebenfalls im Spiegel von Abaelards *Sic et Non* lesen. Nicht nur, daß dort unter der Überschrift: „Der Glaube ist nicht mit menschlichen Argumenten zu beweisen und umgekehrt"[61] dasselbe Grundthema zur Eröffnung des Werks präsentiert wird. Die ersten Worte von Wilhelms Vorwort klingen wie ein korrigierender Reflex auf Abaelards vielzitierte programmatische Aussage am Ende des Prologs von *Sic et Non*:

ABAEL., *SN* prol. (ed. B. / MCK. 103f.,336-340)	GUILL. S.TH., *De corp.* (*PL* 180: 345A)
„Vielleicht ist es jedoch schwierig, sich bei Aussagen hierüber ganz sicher zu sein, wenn sie nicht öfter durchdacht worden sind. Ein Zweifeln an einzelnen Aussagen wird jedenfalls nicht unnütz sein" (Aristot. *cat.* 8[b]). Denn durch Zweifeln kommen wir zur Untersuchung, durch Untersuchen erfassen wir die Wahrheit. In diesem Sinn hat die Wahrheit selbst gesagt: „Suchet, und ihr werdet finden, klopft an, und es wird euch geöffnet" (Mt 7,7; Lk 11,9).	Da die „Wahrheit des christlichen Glaubens" sich wie durch spezielles Recht dadurch auszeichnet, daß nicht sie durch Einsicht, sondern durch sie die Einsicht in den Glauben gesucht werden muß, hält sie jeden hochmütigen und neugierigen Forscher von sich fern – ob er mit vielerlei Fragen im Bereich des Glaubens nur „seinen eigenen Ruhm sucht" (Joh 7,18) oder ob er angeblich schlußfolgernd und überdenkend durch allerlei zweifelhafte Überlegungen herauszufinden sucht, ob man glauben muß, was die göttliche Autorität zu glauben anordnet.
„Fortasse autem difficile est de huiusmodi rebus confidenter declarare nisi saepe pertractata sint. Dubitare autem de singulis non erit inutile." Dubitando quippe ad inquisitionem uenimus; inquirendo ueritatem percipimus. Iuxta quod et Veritas ipsa: „Quaerite", inquit, „et inuenietis, pulsate et aperietur uobis."	Cum „Christianae fidei ueritas"[62] hoc quasi speciali praemineat iure, ut non ipsa per intellectum, sed per eam eius quaerendus sit intellectus, omnem a se compescit superbum uel curiosum inquisitorem – uel eum, qui multis et uariis quaestionibus in fide non quaerit nisi gloriam suam (Io 7,18) uel eum, qui quasi ratiocinando et retractando dubiis quibusdam deliberationibus explorat, utrum credendum sit, quod credendum indicit diuina auctoritas.

---

[59] Die Grundgedanken dieses Vorworts finden sich konzentriert im 12. Kapitel einer Predigt *De excellentia ss. sacramenti et dignitate sacerdotum* wieder, die Mabillon in Bd. 5 der Werke Bernhards von Clairvaux unter den *Opera aliena* veröffentlicht hat (*PL* 184: 988B-D). Wer der Autor ist und welchem Text die Priorität zukommt, ist mir nicht klar.

[60] Vgl. CANTIN 1974; CANTIN 1977.

[61] „Quod fides humanis rationibus non sit adstruenda et contra": ABAELARD, *Sic et Non* I (ed. BOYER / MCKEON 113,1-3).

[62] Zu dieser Wendung vgl. PROSPER VON AQUITANIEN, *Ep. ad Rufinum* IV 5 (*PL* 45: 1795); FULGENTIUS VON RUSPE, *Ep.* XIV 8 (CCL 91: 393,229) und *Liber ad Scarilam de incarnatione Filii Dei* 8 (*CCL* 91: 318,196) u. a. Augustinus und Iulianus sprechen von der *catholicae fidei ueritas* (AUGUSTINUS, *Contra Iulianum* I 42 [*PL* 44: 670]; *Contra Iulianum opus imperfectum* I 2 [*CSEL* 85/1: 6,24]).

Diese ist ein Selbstzitat aus seinen Glossen zu den *Kategorien*. Dort hatte Abaelard Aristoteles' Bemerkung am Ende des Kapitels über die Relation, die dem Satz auch in *Sic et Non* vorangeht,[63] kurz erläutert und abschließend festgestellt: *Sed utile est dubitare potius, quippe per dubitationem uenitur ad inquisitionem, per inquisitionem pertingitur ad ueritatem.*[64] Hinter dieser Aussage steht ein Wort des Ambrosius, der – mit Bezug auf dasselbe Bibelwort Matthäus 7,7 / Lukas 11,9, das in *Sic et Non* folgt – in seinem Kommentar zu Psalm 118 gesagt hatte: *Quando dubitas, diligenter inquiras; qui enim quaerit inuenit, et qui pulsat aperitur ei.*[65] Der Wahrheitsbegriff, den Abaelard dabei im Blick hat, ist – wie das Zitat aus der Heiligen Schrift und der anschließende Text zeigen – auf die religiöse Dimension ausgerichtet.[66] Aber es geht ihm – dies macht der philosophische Vorsatz deutlich, den er auch andernorts zitiert[67] – um eine mit den Mitteln der Vernunft reflektierte Wahrheit, das heißt um die theologische Erkenntnis des religiösen Inhalts, dessen Herkunft aus der Offenbarung nicht in Frage steht.[68]

Anders Wilhelm von St. Thierry. Er spricht von der *Christianae fidei ueritas* und nimmt damit vor allem die inhaltliche Seite des Glaubens in den Blick. Deren besonderes Merkmal sieht er gerade darin, daß sie von zweifelnden Überlegungen (*dubiis deliberationibus*) und vielerlei Fragen (*multis et uariis quaestionibus*) des forschenden Geistes (*inquisitor*) unerreicht bleibt und allein auf der Weisung der göttlichen Autorität (*quod credendum indicit diuina auctoritas*)[69] beruht. Unter Beiziehung verschiedener Argumentationstopoi aus dem alten Streit zwischen Vernunft und Glaube,[70] die zum Teil auch im ersten Kapitel von *Sic et Non* verzeichnet sind, grenzt Wilhelm diesen Wahrheits- bzw. Glaubensbegriff gegen alle Vernunft und Einsicht der weltlichen Philosophie (*contra omnem saecularis philosophiae rationem et intellectum*)[71] ab:

---

63 Vgl. ARISTOTELES LATINUS, *Categoriae* 8^b, 21-24 (*Aristoteles Latinus* I 1,23 = I 2,63).

64 ABAELARD, *Logica Ingredientibus* (ed. GEYER 223,16f.).

65 AMBROSIUS, *In Psalmum* CXVIII 8,59 (*CSEL* 62/5: 188,17-19).

66 Dies zeigt auch die Wendung *ad ueritatem pertingere*, die nicht aus der Sprache der Logik, sondern aus der theologischen Tradition stammt (GREGOR DER GROSSE, *Hom. in Ezechielem* II 25,2 [*PL* 76: 1190C] zu Joh 20,11-18, wo es ebenfalls um die Suche und das Finden „der Wahrheit" geht).

67 ABAELARD, *Expositio in Hexaemeron*, praef. (*PL* 178: 732B).

68 In ABAELARD, *Dialectica* IV 1 prol. (ed. DE RIJK 469,15f.) definiert Abaelard einen Wissenschaftsbegriff, der die Theologie als Spezies der allgemeinen Wahrheitserfassung ausweist: „Est enim scientia ueritatis rerum comprehensio, cuius species est sapientia, in qua fides consistit." Vgl. dagegen MARIUS VICTORINUS, *In epistolam ad Ephesios* I 7 (*CSEL* 83/2: 16,73f.): „... ut genus sapientia, ut species prudentia."

69 Diese Formulierung liebt Wilhelm besonders; sie kehrt nicht nur hier, drei Sätze weiter, wieder, sondern auch WILHELM VON ST. THIERRY, *Expositio in Epistolam ad Romanos* VI (*CCM* 86: 144f.,297f.) und *Speculum fidei* 22; 39; 81 (*SC* 301: 86; 102; 148).

70 Hierzu gehört die Berufung auf Augustinus (AUGUSTINUS, *In Iohannis euangelium tractatus* XXIX 6 [*CCL* 36: 287,16f.]): „Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas."), die ebenfalls auf Augustinus zurückgehende *curiositas*-Kritik, der vom Evangelium (Io 7,18 VL: „gloriam suam quaerit") gestützte Vorwurf der Ruhmsucht, der Vorbehalt gegen Schlußverfahren und begriffliche Prüfung in Glaubensdingen („ratiocinando et retractando") etc.

71 WILHELM VON ST. THIERRY, *De corpore et sanguine domini* (*PL* 180: 349D).

Etwas anderes ist nämlich der Glaube, etwas anderes das Wissen. Das Wissen wird durch Vernunft und Einsicht erlangt, der Glaube aber wird allein durch die Autorität bestimmt. Wer deshalb nichts glauben will ohne vorgängige Vernunft und Einsicht, bringt die Dinge durcheinander.

Aliud enim est fides, aliud scientia. Scientia ratione et intellectu colligitur, fides uero sola auctoritate indicitur. Qui ergo nil credere uult, nisi ratione uel intellectu praecedente, hic rem confundit.[72]

Die hier angesprochene Prioritätsfrage (*nisi ratione uel intellectu praecedente*), die ebenfalls zum klassischen Repertoire der Auseinandersetzung über das richtige Verhältnis zwischen *fides* und *ratio* bzw. *ratio* und *auctoritas* gehört, ist ein weiterer Angelpunkt, an dem sich der Unterschied zwischen beiden Konzeptionen festmacht. Während Wilhelm, gestützt auf die Tradition,[73] mit Entschiedenheit den Vorrang des Glaubens betont, legt Abaelard wenig später (ca. 1132) im Bericht über seine Lehrtätigkeit am ‚Paraklet' seinen Studenten die Überzeugung in den Mund, „daß man nichts glauben könne, was man nicht zuerst eingesehen hat – *nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum.*"[74]

Diesmal klingt Abaelards Formulierung mit dem prononcierten Unterschied des *nec credi posse* anstelle des *nil credere uult* wie ein Echo auf Wilhelms Aussage. Doch ist auch dieser Satz nichts anderes als ein Element aus der zeitgenössischen Debatte[75] – noch nach dem Tod beider wird Gerhoch von Reichersberg beim Kardinalskollegium in Rom über die „unverschämten Disputierer" Klage führen, „die nichts zu glauben

---

[72] WILHELM VON ST. THIERRY, *De corpore et sanguine domini* (*PL* 180: 345AB).

[73] Augustinus schärft das „Prius credite, postea intellegite" (AUGUSTINUS, *De symbolo ad catechumenos* 2,4 [*CCL* 46: 187,85] immer wieder ein. Vgl. die auch von Abaelard angeführten Zitate *De trinitate* VIII 8 (*CCL* 50: 277,39) zit. *Sic et Non* I 16 (ed. BOYER / MCKEON 94,115): „... prius autem quam intellegamus credere debemus." AUGUSTINUS, *In Iohannis euangelium tractatus* XXXIX 3 (CCL 36: 346,10f.) zit. *Sic et Non* I 15 (ed. BOYER / MCKEON 115,73-75): „... fide praeeunte, quae sanat oculum cordis nostri, quod intellegimus, sine obscuritate capiamus."

[74] ABAELARD, *Historia Calamitatum* (ed. MONFRIN 83,697f.).

[75] An ihr nimmt Abaelard engagiert teil. Sein gesamtes Werk durchzieht die Überzeugung, daß alle Rede auf Verständnis (*intelligentia*) beim Hörer angelegt ist: „Omnis quippe locutio ad intelligentiam est accommodata, et propter eam in auditore faciendam etiam reperta, et ad hoc unum instituta" (ABAELARD, *Sermo* IX [*PL* 178: 445D-446A], vgl. *Sermo* XIV [ed. DE SANTIS 45f.]). In der Theologie geht es ihm vom ersten Entwurf an um eine verstandene und verstehbare Lehre: „plus que intelligi quam que dici possent" (ABAELARD, *Historia Calamitatum* [ed. MONFRIN 83,695]). Mit scharfer Kritik belegt er diejenigen, die ihre Unfähigkeit hierzu hinter einem Glaubenseifer verbergen, „der das Gesagte glaubt, bevor er es versteht, und ihm zustimmt und es annimmt, bevor er sieht, was es genau ist, und erkennt, ob es anzunehmen ist, oder es nach seiner Fassungskraft untersucht" – „qui ea, quae dicuntur, antequam intelligat, credit et prius his assentit atque recipit, quam, quae ipsa sint, uideat et, an recipienda sint, agnoscat seu pro captu suo discutiat" (ABAELARD, *Theologia Scholarium* II 49 [*CCM* 13: 432,779-781]). Für das religiöse Sprechen in Liturgie und persönlichem Gebet stellt er unter Berufung auf 1 Kor 14 den Grundsatz auf, „ut nihil in ecclesia dici permittat<ur>, quod non comitetur intelligentia" (ABAELARD, *Sermo* XIV [ed. DE SANTIS 30f.]). Hierzu paßt seine Identifikation des ‚Brotes' in der Vater-Unser-Bitte mit der *intelligentia diuini uerbi* bzw. *sacre scripture* (*Sermo* XIV [ed. DE SANTIS 217-221]); vgl. *Expositio in Orationem Dominicam* 40 (ed. BURNETT 71,134-136); *Ep.* VII (ed. MCLAUGHLIN 286,16ff.) und die nachdrückliche Betonung der Fruchtlosigkeit allen Betens, das nicht von einer Frömmigkeit des Verstandes (*deuotio intelligentie*) begleitet wird (*Sermo* XIV [ed. DE SANTIS 18]; *Ep.* VII passim). Zur Verstehbarkeit als Prinzip von Abaelards Predigt vgl. DE SANTIS 2002, 93-95.

verstehen oder nichts glauben wollen, was sie nicht mit Einsicht und Vernunft zu begreifen vermögen"[76] –, in der Abaelard und Wilhelm von St. Thierry auf verschiedenen Seiten kämpfen. Auch die Gemeinsamkeit ihres Bemühens, angesichts des Problems scheinbar gegensätzlicher Aussagen der Kirchenväter die Widerspruchsfreiheit der christlichen Tradition methodisch abzusichern, kann sie nicht dazu bringen, ihre im Ansatz grundverschiedenen theologischen Positionen zu verlassen.

Bleibt schließlich noch einmal die Frage zu stellen, ob Wilhelms Auseinandersetzung mit den *diuersae sanctorum patrum sententiae* in Kenntnis und als Reaktion auf Abaelards *Sic et Non* entstanden ist und ob er sich folglich in seiner Kritik an diesem Titel unkundiger gestellt hat, als er in Wirklichkeit war. Die zeitlichen und räumlichen Bedingungen stünden einer solchen Bezugnahme nicht entgegen.[77] Auch die inhaltlichen und sprachlichen Korrespondenzen können einer derartigen Vermutung Nahrung geben. Diese fügt sich freilich nur allzu gut in das Schema einer alten Freundschaft, die aus Gründen einer inhaltlichen Kontroverse in persönliche Gegnerschaft umschlägt.[78] Gerade deshalb ist auch kritische Zurückhaltung geboten. Die Argumente, deren sich beide bedienen, stammen aus dem Repertoire einer grundsätzlichen Kontroverse, die von ihnen weder begründet noch zum Abschluß gebracht worden ist, und weisen eine Abhängigkeit jedenfalls nicht zwingend nach. Andererseits sind die beiden letzten Kapitel von Wilhelms Abhandlung so unorganisch mit dem Hauptteil verbunden, das eine Hinzufügung aus einem äußeren Anlaß – etwa der Kenntnisnahme von Abaelards Werk mit seinem provokativen Titel – nicht ausgeschlossen werden kann.

---

[76] GERHOH VON REICHERSBERG, *Ep.* XXI (*PL* 193: 584B): „At illi disputatores importuni, qui nihil credere nouerunt uel uolunt, nisi quod intellectu et ratione ualent comprehendere, non cessant a quaestionibus indisciplinatis, nisi auctoritas apostolica illis modum ponat."

[77] Die Entstehung der verschiedenen Fassungen von *Sic et Non* war zum Zeitpunkt der Entstehung von Wilhelms Traktat und Abaelards Übersiedlung nach St. Gildas (1126 / 1128, vgl. MARENBON 1997, 21 Anm. 49) im wesentlichen abgeschlossen. Wenn Wilhelm Abaelards Karriere verfolgte, konnte er von Reims aus die Entwicklung des ‚Paraklet'-Projekts ohne weiteres zur Kenntnis nehmen.

[78] Dieses Motiv hat Déchanet unter Bezug auf Wilhelms Bemerkung in seinem Denunziationsschreiben (vgl. DÉCHANET 1939, 378 Anm. 1): „Dilexi et ego eum et diligere uellem, deus testis est, sed in causa hac nemo umquam proximus mihi erit uel amicus" zum Ausgangspunkt für einen Aufsatz gemacht, in dem er auf die Paralle zwischen *Sic et Non* und *De sacramentis* hinwies, allerdings die Gemeinsamkeit beider Autoren gegenüber der – hier dargestellten – fundamentalen Differenz bei weitem überbewertete.

Bibliographie

Quellen

ABAELARD, *Dialectica*
PETRUS ABAELARDUS, *Dialectica*. First complete edition of the Parisian Manuscript with an introduction by L.M. DE RIJK, 2nd, revised edition [= *Wijsgerige Teksten en Studies* 3], Assen 1970.

ABAELARD, *Epistolae*
T.P. MCLAUGHLIN, *Abelard's Rule for Religious Women*, in: *MS* 18 (1956), 241-292.

ABAELARD, *Expositio in Orationem Dominicam*
C.S.F. BURNETT, The Expositio Orationis Dominicae ,Multorum legimus orationes': Abelard's Exposition of the Lord's Prayer?, in: *RBen* 95 (1985), 60-72.

ABAELARD, *Expositio in Hexaemeron*
Petri Abaelardi Expositio in Hexaemeron, in: *Petri Abaelardi Abbatis Rugensis Opera omnia*, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 178], Paris 1855, 729-784.

ABAELARD, *Historia Calamitatum*
ABÉLARD, *Historia Calamitatum*. Texte critique avec une introduction par J. MONFRIN, troisième édition, Paris 1967.

ABAELARD, *Logica Ingredientibus*
PETER ABAELARD, *Logica ,Ingredientibus'*. Zum ersten Male herausgegeben von B. GEYER, *Peter Abaelards Philosophische Schriften* I [= *BGPhMA* 21/1-3], Münster 1919.

ABAELARD, *Scito te ipsum*
Petri Abaelardi Scito te ipsum, edidit R.M. ILGNER [= *CCM* 190], Turnhout 2001.

ABAELARD, *Sermones*
Petri Abaelardi Sermones, in: *Petri Abaelardi Abbatis Rugensis Opera omnia*, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 178], Paris 1855, 379-610.
I Sermoni di Abelardo per le Monache del Paracleto, ed. P. DE SANTIS [= *Mediaevalia Lovaniensia* I/31], Leuven 2002.

ABAELARD, *Sic et Non*
PETER ABAILARD, *Sic et Non*. A critical edition, B.B. BOYER / R. MCKEON, Chicago/London 1976 / 1997.

ABAELARD, *Theologia Christiana*
Petri Abaelardi Theologia Christiana, cura et studio E.M. BUYTAERT, in: *Petri Abaelardi Opera Theologica* II [= *CCM* 12], Turnhout 1959, 69-372.

ABAELARD, *Theologia Scholarium*
Petri Abaelardi Theologia ,Scholarium', cura et studio E.M. BUYTAERT et C.J. MEWS, in: *Petri Abaelardi Opera Theologica* III [= *CCM* 13], Turnhout 1987, 309-549.

AMBROSIUS, *De mysteriis*
Sancti Ambrosii De mysteriis, recensuit O. FALLER, in: *Sancti Ambrosii Opera* VII [= *CSEL* 73], Wien 1955, 87-116.

AMBROSIUS, *De sacramentis*
Sancti Ambrosii De sacramentis, recensuit O. FALLER, in: *Sancti Ambrosii Opera* VII [= *CSEL* 73], Wien 1955, 13-85

AMBROSIUS, *Exaemeron*
Ambrosii Exaemeron, recensuit C. SCHENKL, in: *Sancti Ambrosii Opera* I [= *CSEL* 32/1], Prag/Wien/Leipzig 1897 (Reprint New York/London 1962), 3-261.

AMBROSIUS, *In Psalmum CXVIII*
Sancti Ambrosii expositio psalmi CXVIII, recensuit M. PETSCHENIG, editio altera supplementis aucta curante M. ZELZER [= *CSEL* 62], Wien 1999.

ANSELM VON LAON, *Ep. ad H.*
Lettre d'Anselme à Héribrand, abbé de Saint-Laurent à Liège, in: O. LOTTIN, *Psychologie et Morale au XIIe et XIIIe siècles* V: *Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Gembloux 1959, 175-177.

ARISTOTELES LATINUS, *Categoriae*
ARISTOTELES LATINUS, *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii – Editio Composita, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplici commentario decerpta, Pseudo-Augustini paraphrasis Themistiana*, edidit L. MINIO-PALUELLO [= *Aristoteles Latinus* I/1-5], Bruges/Paris 1961.

ARISTOTELES LATINUS, *Topica*
ARISTOTELES LATINUS, *Topica. Translatio Boethii, Fragmentum Recensionis alterius et Translatio anonyma*, edidit L. MINIO-PALUELLO [= *Aristoteles Latinus* V/1-3], Bruxelles/Paris 1969.

AUGUSTINUS, *Confessiones*
Sancti Augustini confessionum libri XIII, quos post M. SKUTELLA iterum edidit L. VERHEIJEN [= *CCL* 27], Turnhout 1981.

AUGUSTINUS, *Contra Cresconium*
Sancti Aureli Augustini contra Cresconium grammaticum et donatistam libri IIII, recensuit M. PETSCHENIG, in: *Sancti Aurelii Augustini opera* VII/2 [= *CSEL* 52], Wien/Leipzig 1909 (Reprint New York/London 1963), 325-582.

AUGUSTINUS, *Contra Faustum*
S. Aurelii Augustini contra Faustum libri XXXIII, recensuit I. ZYCHA, in: *Sancti Aurelii Augustini Opera* VI/1 [= *CSEL* 25/1], Prag/Wien/Leipzig 1891, 249-797.

AUGUSTINUS, *Contra Iulianum*
Sancti Aurelii Augustini Contra Iulianum libri VI, in: *Sancti Aurelii Augustini Episcopi Opera Omnia* X/1, accurante J.-P. MIGNE, Paris 1845 [= *PL* 44], 641-874.

AUGUSTINUS, *Contra Iulianum opus imperfectum*
Sancti Aurelii Augustini Contra Iulianum (Opus imperfectum) I: *Libri I-III*, recensuit post E. KALINKA M. ZELZER [= *CSEL* 85/1], Wien 1974.

AUGUSTINUS, *De baptismo*
Sancti Aurelii Augustini De baptismo libri septem, recensuit M. PETSCHENIG, in: *Sancti Aurelii Augustini opera* VII/1 [= *CSEL* 51], Wien/Leipzig 1908 (Reprint New York/London 1963), 145-375.

AUGUSTINUS, *De civitate Dei*
Sancti Aurelii Augustini de civitate Dei libri XXII, ad fidem quartae editionis Teubnerianae quam MCMXXVIII-MCMXXIX curaverunt B. DOMBART et A. KALB paucis emendatis mutatis additis [= *CCL* 47; 48], Turnhout 1955.

AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*
Sancti Aurelii Augustini de doctrina christiana libri IV, cura et studio I. MARTIN, in: *Sancti Aurelii Augustini Opera* IV/1 [= *CCL* 32], Turnhout 1962, 1-167.

AUGUSTINUS, *De haeresibus*
Sancti Aurelii Augustini de haeresibus ad Quodvultdeum liber unus, cura et studio R. VANDER PLAETSE et C. BEUKERS, in: *Sancti Aurelii Augustini opera* XIII/2 [= *CCL* 46], Turnhout 1969, 263-345.

AUGUSTINUS, *De symbolo ad catechumenos*
Sancti Aurelii Augustini sermo de symbolo ad catechumenos, cura et studio R. VANDER PLAETSE, in: *Sancti Aurelii Augustini opera* XIII/2 [= *CCL* 46], Turnhout 1969, 185-199.

AUGUSTINUS, *De trinitate*
Sancti Aurelii Augustini de Trinitate libri XV, cura et studio W.J. MOUNTAIN auxiliante F. GLORIE [= *CCL* 50; 50A], Turnhout 1968.

AUGUSTINUS, *De vera religione*
Sancti Aurelii Augustini de vera religione liber unus, cura et studio K.-D. DAUR, in: *Sancti Aurelii Augustini Opera* IV/1 [= *CCL* 32], Turnhout 1962, 169-260.

AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*
Sancti Aurelii Augustini Ennarationes in Psalmos, post Maurinos textum edendum curaverunt E. DEKKERS et I. FRAIPONT [= *CCL* 38-40], Turnhout 1956.

AUGUSTINUS, *Epistulae*
S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi epistulae, recensuit et commentario critico instruxit A. GOLDBACHER [= *CSEL* 34/2], Prag/Wien/Leipzig 1898.

AUGUSTINUS, *In Iohannis euangelium tractatus*
Sancti Aurelii Augustini in Johannis Evangelium tractatus CXXIV, post Maurinos textum edendum curavit R. WILLEMS [= *CCL* 36], Turnhout 1954.

AUGUSTINUS, *Retractationes*
Sancti Aurelii Augustini Retractationum libri II, edidit A. MUTZENBECHER [= *CCL* 57], Turnhout 1984.

AUGUSTINUS, *Sermones*
S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Sermones, accurante J.-P. MIGNE, in: *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia* V/1-2 [= *PL* 38-39], Paris 1845.

AUGUSTINUS, *Soliloquia*
AUGUSTINUS, *Soliloquiorum libri duo*, recensuit W. HÖRMANN, in: *Sancti Augustini opera* I/4 [= *CSEL* 89], Wien 1986, 3-98.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Opera*
S. Bernardi Opera. Ad fidem codicum recensuerunt J. LECLERCQ / C.H. TALBOT / H.M. ROCHAIS, 8 vol., Roma 1957 / 1958 / 1963 / 1966 / 1968 / 1970-1972 / 1974 / 1977.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Epistolae*
BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Epistolae*, in: DERS., *Opera* VII-VIII, Roma 1974-1977.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones super Cantica Canticorum*
BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones super Cantica Canticorum*, in: DERS., *Opera* I-II, Roma 1957-1958.

BERNOLD VON ST. BLASIEN, *De Beringerii haeresiarchae damnatione multiplici*
De Beringeriii haeresiarchae damnatione multiplici Bernaldi tractatus, in: *S. Gregorii VII Romani Pontificis Epistolae et Diplomata Pontificia*, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 148], Paris 1853, 1453-1460.

JOHANNES CASSIAN, *De incarnatione*
Iohannis Cassiani De incarnatione domini contra nestorium libri VII, in: *Iohannis Cassiani De institutis coenobiorum et De octo principalium vitiorum remediis libri XII. De incarnatione domini contra Nestorium libri VII*, recensuit M. PETSCHENIG, in: *Iohannis Cassiani Opera* I [= *CSEL* 17], Prag/Wien/Leipzig 1888, 233-391.

COD
Conciliorum Oecumenicorum Decreta, curantibus J. ALBERIGO / J.A ROSSETTI / P.-P. JOANNOU / C. LEONARDI / P. PRODI, consultante H. JEDIN, Bologna [3]1973.

CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Ep. 3 ad Nestorium*
Cyrilli ep. 3 ad Nestorium, in: *Concilium universale Ephesenum* I: *Acta graeca*. Pars prima: *Collectio Vaticana* 1-32, edidit E. SCHWARTZ [= *ACO* I/I/1], Berlin/Leipzig 1927 (fotomechanischer Nachdr. 1965), 25.

FULGENTIUS VON RUSPE, *Ep.* XIV
Epistula XIV seu sancti Fulgentii episcopi liber ad Ferrandum diaconum de quinque quaestionibus, cura et studio J. FRAIPONT, in: *Sancti Fulgentii Episcopi Ruspensis opera* [= *CCL* 91], 387-444.

FULGENTIUS VON RUSPE, *Liber ad Scarilam de incarnatione Filii Dei*
Sancti Fulgentii episcopi liber ad Scarilam de incarnatione Filii Dei et vilium animalium auctore, cura et studio J. FRAIPONT, in: *Sancti Fulgentii episcopi Ruspensis opera* [= *CCL* 91], Turnhout 1968, 312-356.

GERHOH VON REICHERSBERG, *Epistolae*
Gerhohi Epistolae, in: *Ven. Gerhohi Praepositi Reicherspergensis, R. P. Garneri Canonici Sancti Victoris Parisiensis Opera omnia* I, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 193], Paris 1854, 489-618.

GREGOR DER GROSSE, *Homiliae in Ezechielem*
GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae XL in Ezechielem*, in: *Sancti Gregorii Papae I cognomento Magni Opera omnia* II, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 76], Paris 1849.

HIERONYMUS, *Adversus Helvidium*
S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri De perpetua virginitate B. Mariae, adversus Helvidium, in: *Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri Opera omnia* III, accurante et ad ultimum recognoscente J.-P. MIGNE [= *PL* 23], Paris 1845, 183-206.

HIERONYMUS, *In Ephesios*
S. Eusebii Hieronymi, Stridonensis Presbyteri, Commentariorum in Epistolam ad Ephesios libri tres, in: *Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri Opera omnia* VII, accurante et ad ultimum recognoscente J.-P. MIGNE [= *PL* 26], Paris 1845, 439-554.

HIERONYMUS, *In Esaiam*
S. Hieronymi presbyteri commentariorum in Esaiam libri XII-XVIII, cura et studio M. ADRIAEN, in: *S. Hieronymi presbyteri opera* I/2 [= *CCL* 73A], Turnhout 1963, 465-799.

HIERONYMUS, *In Osee*
S. Hieronymi Presbyteri Commentariorum in Osee Prophetam libri III ad Pammachium, post D. VALLARSI textum edendum curavit M. ADRIAEN, in: *S. Hieronymi Presbyteri Opera* I/6 [= *CCL* 76A], Turnhout 1969, 1-158.

HIERONYMUS, *In Sophoniam*
S. Hieronymi Presbyteri Commentariorum in Sophoniam prophetam liber unus, post D. VALLARSI textum edendum curavit M. ADRIAEN, in: *S. Hieronymi presbyteri opera* I/6 [= *CCL* 76A], 655-711.

In primis hominibus
In primis hominibus, ediert von B. MATECKI, in MATECKI 2001, Anhang.

JOHANNES VON SALISBURY, *Metalogicon*
Ioannis Sarisberiensis Metalogicon, edidit J.B. HALL auxiliata K.S.B. KEATS-ROHAN [= *CCM* 98], Turnhout 1991.

JOHANNES VON SALISBURY, *Policraticus*
Iohannis Sarisberiensis Policraticus I-IV, edidit K.S.B. KEATS-ROHAN [= *CCM* 118], Turnhout 1993.

MARIUS VICTORINUS, *In epistolam ad Ephesios*
Marii Victorini in epistolam Pauli ad Ephesios, recensuit F. GORI, in: *Marii Victorini opera* II [= *CSEL* 83/2], Wien 1986, 1-94.

PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*
PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. I.C. BRADY, 2 vol., 3. rev. ed., Grottaferrata 1971-1981.

PROSPER VON AQUITANIEN, *Epistola*
Prosperi Aquitani ad Rufinum epistola de gratia et libero arbitrio, in: *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia* X, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 45], Paris 1845, 1793-1802.

ORIGENES, *Homiliae in Numeros*
ORIGENES, *Die Homilien zu Numeri*, hg. v. W.A. BAEHRENS, in: ORIGENES, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung* II [= *GCS* 30 = *GCS* Origenes VII], 1-285.

RUPERT VON DEUTZ, *De divinis officiis*
Ruperti Tuitiensis liber de divinis officiis, edidit H. HAACKE [= *CCM* 7], Turnhout 1967.
RUPERT VON DEUTZ, *Liber de divinis officiis. Der Gottesdienst der Kirche*, auf der Grundlage der Edition von H. HAACKE neu herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von H. und I. DEUTZ [= *FC* 33/1-4], Freiburg u. a. 1999.

SALVIAN, *De gubernatione dei*
SALVIEN DE MARSEILLE, *Du gouvernement de Dieu.* Introduction, texte critique, traduction et notes par G. LAGARRIGUE [= *SC* 220], Paris 1975.

Sententiae Anselmi
Edition in: F. BLIEMETZRIEDER, *Anselms von Laon Systematische Sentenzen* [= *BGPhMA* 18/2-3], Münster 1919, 47-153.

Sententiae ,Deus de cuius principio et fine tacetur'
Edition in: H. WEISWEILER, Le receuil des sentences *,Deus de cuius principio et fine tacetur'*, in: *RThAM* 5 (1933), 245-274.

Sententiae ,Augustinus dicit'
Edition in: H. WEISWEILER, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken* (*BGPhThMA* 33/1-2), Münster 1936, 356-358.

WILHELM VON CHAMPEAUX, *Sententiae*
Les ,Sentences' de Guillaume de Champeaux, in: O. LOTTIN, *Psychologie et Morale au XIIe et XIIIe siècles* V: *Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Gembloux 1959, 189-227.

WILHELM VON ST. THIERRY, *De corpore et sanguine domini*
GUILLELMUS ABBAS S. THEODORICI, *De corpore et sanguine domini*, in: *Eugenii III Romani Pontificis epistolae et privilegia, accedunt ... Guillelmi Abbatis S. Theodorici prope Remos ... scripta quae supersunt*, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 180], Paris 1855, 345-366

WILHELM VON ST. THIERRY, *De natura corporis et animae*
GUILLELMUS ABBAS S. THEODORICI, *De natura corporis et animae*, in: *Eugenii III Romani Pontificis epistolae et privilegia, accedunt ... Guillelmi Abbatis S. Theodorici prope Remos ... scripta quae supersunt*, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 180], Paris 1855, 695-726.

WILHELM VON ST. THIERRY, *Disputatio*
GUILLELMUS ABBAS S. THEODORICI, *Disputatio aduersus Petrum Abaelardum ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum*, in: *Eugenii III Romani Pontificis epistolae et privilegia*, accedunt ... *Guillelmi Abbatis S. Theodorici prope Remos ... scripta quae supersunt*, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 180], Paris 1855, 249-282.

WILHELM VON ST. THIERRY, *Epistola ad abbatem Claraevallis S. Bernardum*
GUILLELMUS ABBAS S. THEODORICI, *Epistola ad abbatem Claraevallis S. Bernardum* in: *Eugenii III Romani Pontificis epistolae et privilegia, accedunt ... Guillelmi Abbatis S. Theodorici prope Remos ... scripta quae supersunt*, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 180], Paris 1855, 344-345.

WILHELM VON ST. THIERRY, *Epistola ad quemdam monachum qui de corpore et sanguine Domini scripserat*
GUILLELMUS ABBAS S. THEODORICI, *Epistola ad quemdam monachum qui de corpore et sanguine domini scripserat*, in: *Eugenii III Romani Pontificis epistolae et privilegia, accedunt ... Guillelmi Abbatis S. Theodorici prope Remos ... scripta quae supersunt*, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 180], Paris 1855, 341-344.

WILHELM VON ST. THIERRY, *Epistolae*
Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à Saint Bernard, éd. J. LECLERCQ, in: *RBen*79 (1969), 375-391

WILHELM VON ST. THIERRY, *Excerpta de libris beati Ambrosii super Cantica canticorum*
GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, *Excerpta de libris beati Ambrosii super Cantica canticorum*, cura et studio A. VAN BURINK, in: *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia* II [= *CCM* 87], Turnhout 1997, 205-384.

WILHELM VON ST. THIERRY, *Excerpta ex libris S. Gregorii Papae super Cantica canticorum*
GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, *Excerpta ex libris beati Gregorii super Cantica canticorum*, cura et studio P. VERDEYEN, in: *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia* II [= *CCM* 87], Turnhout 1997, 385-444.

WILHELM VON ST. THIERRY, *Expositio in Epistolam ad Romanos*
GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, *Expositio super Epistolam ad Romanos*, cura et studio P. VERDEYEN [= *CCM* 86], Turnhout 1989.

WILHELM VON ST. THIERRY, *Speculum fidei*
GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Le miroir de la foi*. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. DÉCHANET [= *SC* 301], Paris 1982.

Studien und Hilfsmittel

ARDUINI 1998
M.L. ARDUINI, Rupert von Deutz, in: *TRE* 29, 474-483.

BERTOLA 1961
E. BERTOLA, *I precedenti storici del metodo del ‚Sic et Non' di Abelardo*, in: *RFNS* 43 (1961), 255-280.

BLIEMETZRIEDER 1931
F. BLIEMETZRIEDER, Théologie et théologiens de l'école épiscopale de Paris avant Pierre Lombard, in: *RThAM* 3 (1931), 273-291.

CANTIN 1974
A. CANTIN, ‚Ratio' et ‚auctoritas' dans la première phase de la controverse eucharistique entre Bérengar et Lanfranc, in: *REAug* 20 (1974), 155-186.

CANTIN 1977
A. CANTIN, La raison dans le ‚De sacra coena' de Bérengar de Tours, in: *RechAug* 12 (1977), 174-211.

CHÂTILLON 1979
J. CHÂTILLON, Guillaume de Saint-Thierry, le monachisme et les écoles, in: M. BUR (éd.), *Saint-Thierry, une abbaye du VIe au XXe siècle. Actes du Colloque international d'Histoire monastique Reims-Saint-Thierry*, 11 au 14 octobre 1976, St. Thierry 1979, 375-394.

CLASSEN 1960
P. CLASSEN, Codex latinus monacensis 14355 und die Revision der Eucharistielehre Ruperts von Deutz, in: *StMed* 1/1 (1960), 99-106.

COURCELLE 1974
P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même* I-III [= *Collection des études augustiniènnes S.A.* 58-60], Paris 1974.

DÉCHANET 1939
J.-M. DÉCHANET, L'amitié d'Abélard et de Guillaume de Saint-Thierry, in: *RHE* 35 (1939), 761-774 (Reprint 1967).

DÉCHANET 1942
J.-M. DÉCHANET, *Guillaume de S. Thierry*, Bruges 1942.

VAN ENGEN 1983
J. VAN ENGEN, Rupert of Deutz and William of Saint-Thierry, in: *RBen* 93 (1983), 327-336.

GELDSETZER 2003
L. GELDSETZER, „Sic et non" sive „Sic aut non" – La méthode des questions chez Abélard et la stratégie de la recherche, in: J. JOLIVET / H. HABRIAS (éds), *Pierre Abélard.* Colloque international de Nantes, Rennes 2003, 407-415.

GEORGES 1913 / 1995
H. GEORGES, *Ausführliches lat.-dt. Handwörterbuch*, 2 Bde., Leipzig 1913 (Nachdr. Darmstadt 1962 / 1995).

DE GHELLINCK 1948
J. DE GHELLINCK, *Le Mouvement Théologique du XIIe siècle*, Bruges [2]1948.

GOBRY 1998
I. GOBRY, *Guillaume de Saint-Thierry. Maître en l'art d'aimer*, Paris 1998.

HAACKE 1965
H. HAACKE, Zur Eucharistielehre des Rupert von Deutz, in: *RThAM* 32 (1965), 20-42.

ILGNER 2001
R. ILGNER, Scito te ipsum – Ethica nostra. Zu Herkunft und Bedeutung des Titels von Abaelards Ethik, in: *TheoPhil* 76 (2001), 253-270.

LANDGRAF 1955
A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* Vierter Teil: *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen* I, Regensburg 1955.

DE LUBAC 1951 / 1952
H. DE LUBAC, À propos de la formule: Diuersi sed non aduersi, in: *RSR* 40/2 (Mélanges Jules Lebreton) (1951 / 1952), 27-40.

MARENBON 1997
J. MARENBON, *The philosophy of Peter Abelard*, London 1997.

MATECKI 2001
B. MATECKI, *Der Traktat* In primis hominibus: *Eine theologie- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu einem Ehetraktat der Schule von Laon aus dem 12. Jahrhundert* [= *Adnotationes in ius canonicum* 20], Frankfurt 2001.

RIZEK-PFISTER 2000
C. RIZEK-PFISTER, Die hermeneutischen Prinzipien in Abaelards ‚Sic et non', in: *FZPhTh* 47 (2000), 484-501.

SILVESTRE 1964
H. SILVESTRE, Diversi sed non adversi, in: *RThAM* 31 (1964), 124-132.

WEISWEILER 1936
H. WEISWEILER, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken. Ein Beitrag zur Geschichte der Verbreitung der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen* [= *BGPhMA* 33 1/2], Münster 1936.

WEISWEILER 1937
H. WEISWEILER, Die vollständige Kampfschrift Bernolds von St. Blasien gegen Berengar, in: *Schol* 12 (1937), 58-93.

Ekklesiologie und Kirchenväter bei Bernhard von Clairvaux

Gillian R. Evans

Der Beitrag des Bernhard von Clairvaux zur Theologiegeschichte bestand mehr darin, daß er in bedeutenden Gebieten der Theologie eine Akzentverschiebung herbeiführte, als daß er etwas radikal Neues sagte. Oft ist dabei keine ausdrückliche oder auch implizite Methodologie festzustellen. Bernhards Gebrauch von patristischen Autoritäten hat zwar eine Reihe von Erkennungsmerkmalen, vor allem in Hinblick auf seine Ekklesiologie, doch erscheinen sie gewissermaßen natürlicherweise aus seinem Gebrauch heraus, ohne dabei den Anschein eines Systems zu erwecken. Die Frage, die einige Jahrhunderte später zum Mittelpunkt der Auseinandersetzung werden sollte (Definiert die Kirche die Autorität christlicher Schriften oder begründet die Autorität der Schrift die der Kirche?) beschäftigt Bernhard nicht. Er übernimmt in seine Ekklesiologie für die Mitte des zwölften Jahrhunderts eine Reihe von Themen von den Kirchenvätern. Er stellt sie in den Zusammenhang der oft sehr praktischen Sorgen und Spannungen seiner Zeit, und in diesem Kontext prägen sie sein Denken.

Bernhard spricht von der Schrift, wie andere Autoren seiner Zeit, mit einem klaren Blick für die Unterscheidung von *sacra pagina* und den *scriptores ecclesiastici*, die keinen Platz im Kanon haben, jedoch nichtsdestoweniger autoritativ sind. Dennoch ist für ihn der Gegensatz von ‚Schrift' und ‚Kirche' weniger scharf als etwa für Luther oder Calvin. In den Augen Bernhards handelt es sich wohl mehr um den Gegensatz von ‚geschriebener Autorität' und ‚Gemeinschaft', wobei ‚Gemeinschaft' zu verstehen ist im Zusammenhang der Heilsgeschichte.

Wir müssen also zunächst eine Vorstellung von Bernhards ‚Idee' der ‚Väter' als autoritativen christlichen Autoren gewinnen. Der Ausdruck *patres* hatte zu seiner Zeit keine festgelegte Bedeutung, und Bernhard war in der Tat, in der bereits angesprochenen unverkrampften Art, einer der ‚Väter' der modernen Bedeutung dieses Ausdrucks. *Patres* wird in Bernhards Schriften in äquivoker Weise gebraucht. Die Betonung mag dabei vor allem auf der Autorität der Altehrwürdigkeit der *paternitas* liegen. Gelegentlich will er sich mit dem Begriff einfach nur in respektvoller Weise auf eine frühere Generation beziehen. Zuweilen denkt er auch an die Gründergeneration des Benediktinerordens oder seines eigenen Zisterzienserordens. So erklärt er etwa in seiner *Apologia ad Guillelmum Abbatem*, in der er die unterschiedliche Art und Weise, in der Zisterzienser und Cluniazenser die Benediktsregel interpretieren und anwenden, erörtert, daß die Lebensordnung, die die Benediktsregel beschreibt, „von den Väter eingesetzt" worden sei („a Patribus institutus").[1] Diejenigen, die die Regel ein-

[1] Bernhard von Clairvaux, *Apologia* II 4; VI 12 (*Opera* III 83,26; 91,23f.).

gesetzt haben, nennt er „sancti patres".[2] Die Gründer des Zisterzienserordens selbst („Cisterciensis ... ordinis inchoatores") sind ebenfalls „unsere Väter (patres nostri)".[3]

Der Ausdruck ‚Väter' wird auch noch für andere ‚alte' Autoritätspersonen gebraucht. Es steht zu erwarten, daß Bernhard ihn, wie seine Zeitgenossen, für die alttestamentlichen Patriarchen verwendet. So war nach Bernhard der „herausragendste und führende und größte" unter diesen *patres* Abraham,[4] und er spricht ganz selbstverständlich von den *patres veteris et novi testamenti.*[5] Bernhard benutzt den Ausdruck *patres* auch, um die Wüstenväter zu beschreiben.[6] Auch die Bischöfe von Aquitanien etwa sind *patres.*[7]

Zu den ‚Väter'-Gestalten, die aufgrund ihrer Altehrwürdigkeit respektiert werden, zählen auch die *scriptores ecclesiastici.* Hier scheint Bernhards Intention bei der Benutzung des Begriffs *patres* der Respekt für und der Verweis auf die Meinungen dieser Autoritäten gewesen zu sein. Auf den ersten Blick zeigt Bernhard großen Respekt für Väter dieser Art, doch gibt es auch einen frischen Pragmatismus, der diese Haltung mäßigt und prägt. So bietet Bernhard Hugo von Sankt Viktor in seinem Brief an ihn Argumente, die nicht, so betont er, die seinen sind, sondern den Vätern entnommen sind:

> Patrum tantum opponimus sententias ac verba proferimus, et non nostra.[8]

Das ist an sich schon ein Grund, um ihnen Gewicht beizumessen: „denn wir sind nicht weiser als unsere Väter."[9] „Ich bin nicht besser als meine Väter."[10] „Glaubst du dich frei, die Grenzen zu verrücken, die deine Väter gesetzt haben?", so fragt er.[11] Er kann also sehr respektvoll sein.

Aber wenn das in der Tat seine Position ist, so muß doch auch zugegeben werden, daß Bernhard erstaunlich locker, ja sogar ungeduldig, in seinen Bezugnahmen auf solch hohe Autoritäten sein kann. So kann er sagen – für den modernen Leser etwas unbestimmt –: „und die Kommentatoren scheinen diese Meinung zu vertreten."[12] Ge-

---

[2] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Apologia* VIII 16 (*Opera* III 95,2f.).

[3] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Prologus in antiphonarium* (*Opera* III 515,6f.).

[4] „Inter quos utique patres egregius et princeps et maximus fuit Abraham, ..." BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sententiae. Series tertia* 127 (*Opera* VI/2 255,2f.).

[5] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sententiae. Series tertia* 87 (*Opera* VI/2 129,7).

[6] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Apologia* IX 23 (*Opera* III 100,15).

[7] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 126 (*Opera* VII 319,4).

[8] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 77 (*Opera* VII 184,18f.).

[9] „... nec enim sapientiores sumus quam patres nostri." BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 77 (*Opera* VII 184,19f.).

[10] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione* IV, III 8 (*Opera* III 454,17); vgl. 1 Kön 19,4.

[11] „Tunc denique tibi licitum censeas, suis ecclesias mutilare membris, confundere ordinem, perturbare terminos, quos posuerunt patres tui?" BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione* III, IV 17 (*Opera* III 444,13f.).

[12] „... et expositores idipsum videntur astruere." BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* IV 15 (*Opera* III 28,12).

legentlich ruft er nur einen Verweis in Erinnerung: „Wie jemand sagt", so bemerkt Bernhard, „beende, was du anfängst, oder versuche es gar nicht erst."[13] „So ist eine andere Auffassung unter den weltlichen Autoritäten die, ..."[14] schreibt er, ohne genauere Quellenangabe. ‚Stolz' bestimmt er mit einem kleinen literarischen Wink, „wie ein Heiliger es definiert", als „die Liebe zu seiner eigenen Vorzüglichkeit."[15] Die Wendung „wie dieser Mann sagt"[16] bezieht sich auf Hieronymus.

Der Mangel an Präzision bei der Quellenidentifikation ist nicht unbedingt ein Zeichen mangelnden Respekts. Bernhard lebte zu früh, um die im universitären Milieu des ausgehenden zwölften Jahrhunderts entstehenden Studienhilfen benutzen zu können, die das Zitationswesen vereinfachten. Es gibt hier jedoch einen Unterschied in der Art und Weise, in der Bernhard die Bibel benutzt und sich auf sie stützt, und derjenigen, in der er mit patristischen Autoritäten and anderen *scriptores ecclesiastici* umgeht. Im Falle der Bibel ist Bernhard in seinem Element. Er kannte sie so gut, daß er kaum einen Satz ohne eine Anspielung auf oder direkte Zitation einer Schriftstelle schreiben konnte. Bernhard ist jedoch, wie Anselm von Canterbury, nicht geneigt, die Väter in vergleichbarer Weise oder mit vergleichbarer Häufigkeit zu zitieren. Es gibt keine Zitatenreihen, keinen Anschein eines *Florilegium*, nur eine gelegentliche Bezugnahme auf eine hilfreiche Formulierung, die Bernhard in seine eigene Argumentation einflicht.

Aber ebenso wie bei Anselm sollten wir vorsichtig sein anzunehmen, er habe sich frei von der Verpflichtung gewähnt, mit Bezug auf die Väter, vor allem auf Augustinus, zu schreiben. Bei Bernhard ist es offensichtlich, daß sein solider Respekt für die Väter ihn zögern ließ, etwas zu schreiben, was deren Auffassung widersprach, selbst wenn er sie nicht häufig direkt heranzog: „Der Heilige Augustinus scheint das gleiche in seinem Buch über die Jungfräulichkeit zu sagen."[17] „Es bin nicht nur ich, der dies nicht empfiehlt, auch der heilige Papst Gregor stimmt dem nicht zu."[18] „Ich antworte ihnen mit jenem Argument Gregors."[19]

---

[13] „Nunc autem, ut ait quidam, aut non tentasses, aut perficere." BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De praecepto et dispensatione* XIII 32 (*Opera* III 276,15f.); vgl. OVID, *Ars amatoria* I 389.

[14] „Hinc aliud apud gentilem ..." BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De praecepto et dispensatione* XV 43 (*Opera* III 283,2f.); das dann folgende Zitat ist HORAZ, *Ep.* 7, XVI, entnommen.

[15] „Quid enim aliud est superbia, quam, ut quidam sanctus diffinit, amor propriae excellentiae?" BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* IV 14 (*Opera* III 27,7f.); vgl. AUGUSTINUS, *Sermo CCCLIV* 6,6 (*PL* 39: 1565f.) und *De Genesi ad litteram* XI 14 (*CSEL* 28: 346,20f.).

[16] „... ut ille ait ..." BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Apologia* I 1 (*Opera* III 81,11). Bernhard bezieht sich auf HIERONYMUS, *Ep.* 17,2 (*CSEL* 54: 70f.).

[17] „... vel sanctus Augustinus ..., ita ut in libro *De virginitate* asserere videatur ..."; BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De praecepto et dispensatione* XVII 52 (*Opera* III 288,8-10); Bernhard bezieht sich hier auf AUGUSTINUS, *De bono viduitatis* 12-14 (*CSEL* 41: 317-320).

[18] „Ita fortassis expediar, si misero eos, qui me interrogant, ad doctiorem, et cuius reverentior sanctiorque auctoritas sit. Sanctus Papa Gregorius in libro Pastorali: ‚Quisquis bonum ...'"; BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 94 (*Opera* VII 243,15-17); vgl. GREGOR DER GROSSE, *In Ezechielem* I 3,18 (*CCL* 142: 43f.; *PL* 76: 814).

[19] „Ipsis itaque illud Gregorianum respondeo: ..."; BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Apologia* VII 15 (*Opera* III 94,26); es folgt ein Zitat aus GREGOR DER GROSSE, *In Ezechielem* I 7,5 (*CCL* 142: 85; *PL* 76: 842).

Bernhard hatte eine gewisse Vertrautheit mit Hieronymus und Ambrosius und einer Reihe weiterer Väter, unter anderem Origenes, vermittelt durch Zitate oder vom Hörensagen, aber wohl weniger durch intensive Lektüre ihrer Werke. Die großen Meister aus patristischer Zeit waren jedoch für Bernhard naturgemäß Augustinus von Hippo und Gregor der Große. Die anderen, die ein wenig an Bedeutung hinter diesen zurückstanden, waren jedoch wichtig für die Vollständigkeit seines Gerüstes patristischer ekklesiologischer Annahmen, dem mentalen Mobiliar also, das im Hintergrund seiner eigenen Ausführungen über die Kirche stand.

Bernhards *De consideratione* ist gewissermaßen zugleich sein *De civitate dei* und seine *Regula pastoralis*. In diesem Text spricht er ein Problem an, das dem, mit dem sich Augustinus bei der Abfassung von *De civitate dei* konfrontiert sah, nicht unähnlich war. Augustinus wurde von den gebildeten Heiden herausgefordert, die vor dem Ansturm der Barbaren, die den Fall Roms herbeiführen sollten, nach Nordafrika ins Exil geflüchtet waren. Er mußte ihnen erklären, daß der christliche Gott, entgegen dem äußeren Anschein, immer noch die Herrschaft innehatte und daß seine Allmacht und Güte durch den ‚Fall' eines christlichen Imperiums nicht in Frage gestellt wurden, sondern daß im großen Rahmen der göttlichen Vorsehung der Fall eines Imperiums nur eine momentane Erscheinung war, eine Erscheinung freilich, aus der das Volk Gottes lernen konnte. Bernhard, der sich dem Scheitern des zweiten Kreuzzuges gegenüber sah, den er mit großer Hoffnung und Zuversicht gepredigt hatte, hatte eine ähnliche Aufgabe zu bewältigen: Die Beruhigung einer entsetzten Menge. In den späteren Büchern von *De consideratione* wählte er denselben Ansatz, nämlich, daß es notwendig sei, das Geschehene im Rahmen eines größeren Zusammenhangs zu sehen, und daß die Christen daraus lernen und bessere Christen werden müßten, Christen nämlich, die dann würdig wären, in einer künftigen Herausforderung den Sieg davonzutragen. Dies war keine besonders ungewöhnliche, aber zweifelsohne eine patristische Anleihe. Sie hatte die Autorität der jahrhundertealten Akzeptanz des Augustinischen Auswegs aus dem Problem, daß die göttliche Vorsehung gelegentlich auf unverständliche Weise zu agieren scheint, für sich. Bernhard konnte eine solche ‚Ekklesiologie der Prüfung durch die Vorsehung' nicht direkt aus der Bibel entnehmen. Überdies handelte es sich um einen pragmatischen, historisch abgesicherten Weg, eine schwierige Frage autoritativ zu beantworten.

Aus *der Regula pastoralis* Gregors des Großen übernahm Bernhard den Begriff der *consideratio*. ‚Erwägung' war mehr als die klassische Balance zwischen Handeln (*actio*) und innerer Einkehr (*contemplatio*). So wie Berhard es beschreibt, beinhaltet es ein ‚Danebenstehen', um so zu überlegen, wie diese Balance zu finden sei. Gregors Fähigkeit, dies angesichts der Erschütterungen, die die Plünderung Roms mit sich brachte, zu tun, wird von Bernhard Eugen III. als beispielhaft vorgehalten: Hier gab es einen Papst, der in einem bewegten Leben die Muße zum Nachdenken und Schreiben fand: „qui sibi otio inter maxima negotia invenirent."[20] Der Anfang des zweiten Bu-

[20] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione* I, IX 12 (*Opera* III 407,19f.).

ches der *Homilien zu Ezechiel* Gregors des Großen spricht von den „vielen drückenden Sorgen", die ihn bedrängen und die die Tiefe der Behandlung des Textes des Buches Ezechiel in den Predigten begrenzt hätten, stand doch die Armee der lombardischen Eroberer vor der Tür, während er schrieb.[21] Gregors Thema der ‚rechten Ordnung' (*rectus ordo*) – das auch Anselm von Canterbury aufgriff – fand bei Bernhard seinen Widerhall. Am Anfang von *Ad clericos de conversione* mahnt er die Christen, ihre Worte und Stimmen mit der Stimme Gottes in Einklang zu bringen.[22] Ein guter Baum bringt keine Verwerfungen als Früchte hervor: *insolentiae*, *dissolutiones*, *dilapidationes*, *simultates* oder *scandala* und *odia*.[23] Vor allem in seinen Briefen sehen wir, wie Bernhard angesichts der politischen Spannungen und Krisen seiner Zeit eine ‚Ekklesiologie des bedachten Ausgleichs' entwickelt, die von dieser patristischen Quelle inspiriert ist. Dieses Thema findet sich so nicht in der Heiligen Schrift, er verdankt es Gregor, und er verdankt es einem praktischen historischen Beispiel.

Benedikt von Nursia (ca. 480 bis ca. 550 n. Chr.) hatte unweigerlich einen außerordentlich starken Einfluß auf Bernhard, da er als Zisterzienser nach der Benediktsregel lebte. Auch Papst Eugen III. hatte nach dieser Regel gelebt, als er selbst noch Zisterzienser gewesen war. Es ist nicht übertrieben, wenn man sagt, daß das Thema des Gehorsams mit der Benediktsregel Eingang in die westliche patristische Tradition gefunden hatte. Es war Benedikt, der Bernhard lehrte, dem Gehorsam eine solch bedeutende Stellung innerhalb der Hierarchie der Werte dessen, was die Struktur der Kirche ausmachte, einzuräumen. Bernhard legte dar, daß die reflektierte Zusammenschau (*consideratio*) eines Papstes dann wirksam sei, wenn es eine entsprechende Kette des Gehorsams gebe, wenn also die Laien dem Klerus gehorchten und der Klerus Gott, und wenn sie ‚in Demut untertänig' wären und die Ordensleute die *stabilitas loci* und die Disziplin einhielten.[24] Prälaten, die mit der Unterordnung Schwierigkeiten haben, bekommen einen Vorgeschmack von *emancipatio*.[25] Auch dies war ein Akzent, den man der Bibel nur mit patristischer Hilfestellung entnehmen konnte und den sich Bernhard aneignete, da er ihn aus praktischer Erfahrung kannte.

Wie entwickelt Bernhard nun diese Ideen bei seinem Bemühen um eine zeitgenössische Ekklesiologie für eine Welt, von der seine Briefe zeigen, daß sie darauf erpicht war, seine Ansichten zu diesem Thema zu hören? Bernhard hatte eine Vorstellung von der *universalis ecclesia*,[26] die sich in großen Teilen derjenigen Augustins verdankte. Er folgt Augustinus darin, daß er die Kirche in den Horizont der Ewigkeit stellt. In seinem Bericht über den Prozeß gegen Gilbert von Poitiers auf dem Konzil von Reims 1148 erlaubt sich Johannes von Salisbury in seiner *Historia Pontificalis* eine Randbemerkung zu diesem ewigen Rahmen, innerhalb dessen Bernhard und seine Feinde

---

21 Vgl. GREGOR DER GROSSE, *In Ezechielem* II, *Praefatio* (*CCL* 142: 205; *PL* 76: 934f.).
22 Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ad clericos de conversione* I 1 (*Opera* IV 69,4-8).
23 BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione* III, IV 116 (*Opera* III 444,7f.); vgl. Mt 7,17.
24 Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione* III, V 19 (*Opera* III 446).
25 Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 87 (*Opera* VII 228,22-26).
26 Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione* III, V 19 (*Opera* III 446,7).

ihren Angelegenheiten nachgingen.[27] Gilbert von Poitiers, so kommentiert Johannes, wird nicht länger mit dem heiligmäßigen Abt Bernhard uneins sein. Sie werden im Himmel eines Sinnes sein.

Der wichtigste Aspekt von Bernhards Vorstellung von der Universalität der Kirche für die Kirche in dieser Welt ist jedoch seine Betonung der Einheit des Leibes Christi als einer lebendigen Seelen-Gemeinschaft. Die Stadt Gottes, die Augustinus beschreibt, umfaßt als ihre Bürger das ganze Volk Gottes, die Toten, die Lebenden und die, die noch geboren werden, ebenso wie die nicht gefallenen Engel als ihre natürlichen (und gottgewollten) Begleiter. Bernhard geht von den gleichen Annahmen aus, doch hat er einen viel ausgeprägteren Sinn für die Unterscheidung der Stufen- oder Rangordnung innerhalb des ,Volkes Gottes'. Er macht sehr klar, daß Gott in der Kirche einige zu Aposteln, andere zu Propheten et cetera bestimmte.[28] Das Wichtige bleibt jedoch ihre Einheit in Vielfalt.

Bernhards Hauptsorge bezüglich der Häresie ist, daß sie eine Bedrohung für diese Gemeinschaft darstellt. So äußert er sich etwa in dem Brief, in dem er auf die Bedrohlichkeit der Lehren des Peter Abaelard aufmerksam macht:

> O unglückliches Volk! Auf die Stimme eines einzigen Häretikers hin sind alle prophetischen und apostolischen Stimmen in ihm verstummt.[29]

In einem anderen Brief werden die Häretiker als Schlangen beschrieben, die den Frieden der Kirche stören.[30] Wie Augustinus sieht Bernhard Häresie und Schisma in dem Sinne als eng miteinander verbunden an, daß das Schisma auch eine Form der Häresie darstellt.

Der Häretiker Arnold von Brescia wird „angeklagt vor dem Herren Papst des übelsten Schismas (schismate pessimo)" und ins Exil gesandt, aus dem er nicht ohne apostolische Erlaubnis zurückkehren darf.[31] Der Häretiker Heinrich, der dem Peter von Bruis nachgefolgt war, fügt nach Bernhard der Kirche täglichen Schaden zu.[32]

Zu Bernhards Zeit bezieht sich der Ausdruck *ecclesiae* eher auf religiöse Gemeinschaften als auf Diözesen, und es ist wohl dieser Gebrauch, den er im Sinn hat, wenn er von den „schwerwiegenden und andauernden Streitigkeiten zwischen verfeindeten Kirchen" spricht.[33] Umgekehrt gelten für ihn seine monastischen Prinzipien auch auf der höheren Ebene der Kirche als ganzer. Es ist die Aufgabe des Papstes, die Häretiker zu korrigieren, die Ungläubigen zu bekehren, die Ehrgeizigen zurechtzuweisen und

---

[27] Vgl. JOHANNES VON SALISBURY, *Historia pontificalis* 8 (ed. CHIBNALL 16f.).

[28] Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione* III, IV 17 (*Opera* III 444,26-445,3); vgl. auch 1 Kor 12,28 und Eph 4,11.

[29] „O infelicissimum populum! Ad vocem unius haeretici siluerunt in eo omnes propheticae et apostolicae voces, ..."; BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 241,2 (*Opera* VIII 126,5-7).

[30] Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 334 (*Opera* VIII 273,15-17).

[31] Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 195,1 (*Opera* VIII 50,4f.).

[32] Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 241,1 (*Opera* VIII 125,6f.).

[33] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione* III, IV 16 (*Opera* III 444,9).

es nicht als gegeben anzunehmen, daß alles Notwendige bereits von früheren Generationen getan worden ist.[34] Hier liegt die Betonung auf der Einheit der Gemeinschaft des Gottesvolkes.

Bernhard war ein Ekklesiologe von höchst pragmatischem Zuschnitt. Seine Ideen wurden von den Notwendigkeiten des Augenblicks bestimmt, nicht in dem Sinne, daß er sich dem Zeitgeist unterwarf, sondern als Antwort auf ein praktisches Problem, das es zu lösen galt. Die Kirche ist ein ägyptischer Sklave, wenn sie voll von jenen ist, die auf ihre Bevorzugung und ihren finanziellen Vorteil bedacht sind und die von der Eitelkeit geleitet werden, von jenen, die aufgeblasen sind; jene, die ihren eigenen Vorteil suchen und nicht denjenigen Jesu Christi, sind Verräter an der Kirche.[35]

Bernhards Denken befaßte sich aus solch praktischen Gründen heraus stark mit der Position der Päpste als Führer der Kirche. Zunächst verwendete er viel Energie auf die Sache Innozenz II. in dem Bemühen, dessen Position als Papst (gegen seinen Gegenspieler Anaklet II.) zu sichern. Später mühte er sich darum, das Verhalten Eugens III. zu korrigieren. Die Angelegenheit um Innozenz II. sah er als Konfrontation mit dem Schisma an: nur mit Innozenz als Papst könne die Kirche wahrhaft *eine* sein. In einem Brief an die Bischöfe von Aquitanien kontrastiert er damit die Haltung des Gerhard von Angoulême, für den Innozenz je nach politischem Interesse zunächst „Vater Innozenz", dann aber einfach „Gregor, der Diakon von St. Angelo" war, den er erst als „catholicus, sanctus, et summus Pontifex", dann aber als „schismaticus et turbator" apostrophiert.[36] Die Bevölkerung von Mailand „kehrt zurück" aus dem Anakletischen Schisma, zurück zur Einheit der Kirche:

> ... den Fehler der Schismatiker von sich weisend, ist sie (*sc.* die Stadt) unter dem Jubel des ganzen Erdkreises in den Schoß der Kirche zurückgekehrt.[37]

In einem früheren Brief an die Mailänder hatte Bernhard für die Päpste ein beachtliches ekklesiologisches Gebäude errichtet. Er hatte von ihrer „umfassenden Vollmacht über alle Kirchen des Erdkreises" geschrieben.[38]

Zu Bernhards Zeit, fast tausend Jahre nach der patristischen Epoche, hatten die Ereignisse den Aussagen Gregors des Großen einen neuen Akzent mitgeteilt, und die Idee des päpstlichen Primats hatte sich von der Ausgangsposition, die sie zur Zeit des Augustinus hatte, weiterentwickelt. Bernhard war mit der Kirchenpolitik seiner eigenen Zeit befaßt, und diese umfaßte zwei Hauptangelegenheiten. Er schrieb zu einer Zeit, als der Investiturstreit für eine gewisse Dauer zu einer nicht ganz stabilen Lö-

---

[34] Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione* III, I 3 (*Opera* III 433).

[35] Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De ecclesia quae captiva erat in Aegypto* 5 (*Opera* VI/2 280).

[36] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 126,4 (*Opera* VII 312,1-3).

[37] „... abiecto errore schismaticorum, ad sinum matris Ecclesiae cum gaudio totius orbis reversa est." BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 133 (*Opera* VII 329,14-16).

[38] „Plenitudo siquidem potestatis super universas orbis ecclesias, singulari praerogativa Apostolicae Sedi donata est." BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 131,2 (*Opera* VII 327,12-14).

sung geführt worden war. Der Streit war entflammt aufgrund der schleichenden Neigung der weltlichen Autoritäten, auf die sakramentalen Elemente der Einsetzung der Bischöfe überzugreifen. Könige und Kaiser waren regelmäßig in die Wahl der Person einbezogen, und es oblag ihnen, zumindest in den feudal geordneten Teilen Europas, den neuen Bischof mit den Ländereien und zeitlichen Gütern seines Bischofsstuhls zu investieren. Die Investitur mit dem Ring und dem Hirtenstab geschah jedoch als Zeichen des geistlichen Amtes und konnte somit nicht von weltlichen Würdenträgern vorgenommen werden. Das Wormser Konkordat von 1122 hatte einen Kompromiß erreicht, demzufolge die weltlichen und geistlichen Elemente getrennt wurden und sichergestellt wurde, daß die weltlichen und geistlichen Autoritäten ihre jeweiligen Aufgaben übernahmen, aber auch nicht mehr.

Dies ließ sich jedoch nicht immer ohne weiteres und im Detail in die Praxis umsetzen. In einem Brief spricht Bernhard kritisch von den Kirchengütern, an denen Laien festhalten, anstatt sie dem Gebrauch durch die Kirche zu übereignen.[39] Umgekehrt hat auch der höhere Klerus Verpflichtungen gegenüber den weltlichen Machthabern, welche für Bernhard vor allem darin bestanden, mit dem rechten Rat zur Seite zu stehen und in geistlichen Fragen die Führung zu übernehmen. Er wägt die Ansprüche des „Nachfolgers Cäsars, der der König ist", gegen die des „Stellvertreters Christi" ab.[40]

Diese Auseinandersetzung brachte den Wechsel, der mit Gregor VII. begonnen hatte, zu seiner vollen Entfaltung. Papst Gregor VII. hatte sich bemüht, das Machtgleichgewicht zwischen Kirche und Staat zugunsten der geistlichen Autorität zu verschieben. Dies ist ein Hauptthema von *De consideratione*, einem Werk, das Bernhard geschrieben hatte, um den Zisterzienserpapst Eugen III. zu ermutigen, seinem Amt und seinen Pflichten höchste Bedeutung zuzumessen. Die patristische Grundlage dieser Ekklesiologie eines Machtgleichgewichtes ist eher gregorianisch als augustinisch, aber, und das ist noch wichtiger, Bernhard setzt hier die Prioritäten seiner eigenen Zeit, die des zwölften Jahrhunderts. Vermutlich hat Bernhard direkt oder indirekt von Papst Gelasius I. jene berühmte Interpretation einer Passage aus Lukas 22 übernommen, in der die Jünger Jesus zum Zeitpunkt seiner Verhaftung zwei Schwerter bringen und er ihnen das „es ist genug" („satis est" in der Vulgatafassung) antwortet.[41] Doch die Stelle war von Belang für seine eigene Zeit, jene des Investiturstreits.

Ein zweiter Bereich, in dem Bernhards zeitgenössische praktische Sorgen deutlich andere waren als jene zur Zeit des Augustinus und des Gregor, war jener der internen Ökonomie der Kirche, welche nach seiner Auffassung vorzugsweise hierarchisch strukturiert sein sollte. Bernhards Lehre ist an diesem Punkt etwas uneindeutig. Er ermahnt Papst Eugen III., die Kirche als „Mutter" zu sehen, nicht als Herrscherin über die Kirchen, denen sie vorsteht:

---

[39] Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 316 (*Opera* VIII 249).
[40] Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 42: VIII 31 (*Opera* VII 126,10-13).
[41] Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione* IV, III 7 (*Opera* III 454,4-16); vgl. Lk 22,38.

... consideres ante omnia sanctam Romanam ecclesiam, cui Deo auctore praees, ecclesiarum matrem esse, non dominam.[42]

In ähnlicher Weise sollte Eugen sich nach augustinischer Art als „mit und unter" den anderen Bischöfen sehen, ebenso, wie er „mit und unter" seinem Volk ist. Er ist nicht „der Herr Bischof", sondern einer von ihnen, ein Mitglied einer Gemeinschaft von Brüdern, die Gott fürchten.[43] Zugleich aber will Bernhard auch, daß Eugen sich darauf besinnt, daß er ein Herr ist. *Dignitas* ist für Bernhard mit Herrschaft verbunden. Der Mensch ist ein Geschöpf höchster *dignitas* in der Schöpfung, da ihn alle anderen Kreaturen fürchten.[44] Auf der anderen Seite sollte die Furcht mit der Liebe einhergehen.[45] Bernhard hielt es für außerordentlich wichtig, daß sich der Papst als Monarch in der Kirche verhielt, anstatt als Bruder-Bischof innerhalb eines bischöflichen ‚Kollegiums'. Gregor der Große war hier sein Gewährsmann, denn auch er war ein Freund der päpstlichen ‚Herrschaft'; aber Bernhard entwickelte seine Ideen weiter und interessierte sich letztlich viel weniger als Gregor für den Episkopat, den alle Bischöfe teilten.

Die römische Kirche ist gnadenreich, aber nichtsdestoweniger mächtig:

Romana Ecclesia valde clemens est, sed nihilominus potens.[46]

Gott handelt zum Besten der Menschheit und ebenso tut es die römische Kirche, der eine als Vater, die andere als Mutter:

Bene vobiscum facit Deus, bene vobiscum facit Romana Ecclesia. Facit ille quod pater, facit illa quod mater.[47]

Die Ehrfurcht, die der römischen Kirche gebührt, ist sehr groß. Sie hat die *plenitudo potestatis*.[48] Wer sich dieser *potestas* widersetzt, widersetzt sich der göttlichen Ordnung.

Allerdings scheint Bernhard weniger als manche seiner Zeitgenossen an der einen Kirche interessiert gewesen zu sein, deren einziger Leib auch den griechischen Osten umfaßte. Er schrieb mindestens zwei Generationen nach dem Schisma von 1054, doch die Überwindung dieses Schismas beschäftigte noch viele Gemüter. Anselm von Canterbury schrieb in *De processione Spiritu Sancti* auf Verlangen Papst Urbans II. auf dem Konzil von Bari darüber. Anselm von Havelberg diskutierte es bei einem Besuch in Konstantinopel mit den Griechen selber. Gilbert, Bischof von Limerick, schrieb an

---

[42] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione* IV, VII 23 (*Opera* III 465,22-466,1).
[43] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione* IV, II 3 (*Opera* III 450f.).
[44] Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De diligendo Deo* II 3 (*Opera* III 121,20-23).
[45] Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De diligendo Deo* VI 15 (*Opera* III 131f.).
[46] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 137,1 (*Opera* VII 327,8f.).
[47] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ep.* 137,1 (*Opera* VII 326,15f.).
[48] Vgl. oben Anm. 38.

die Bischöfe von Irland über die Lage der Kirche. Er weiß, daß diejenigen, die im Westen die Position eines Primas haben, das Gegenstück zu den Patriarchen des Ostens darstellen:

Locum itaque quem apud orientales patriarchae possident, hunc apud nos primates quodammodo obtinere videntur.[49]

Doch dies war keine ekklesiologische Perspektive, die für Bernhard von Belang war.

***

Wir sehen also bei Bernhard eine patristische Ekklesiologie, die für die Bedürfnisse des zwölften Jahrhunderts modernisiert worden ist. Wenn auch Hauptzüge seiner Lehre gut mit jenen der patristischen Quellen zusammenstimmten, auf die er sich bewußt oder unbewußt bezog, so war es doch eine Ekklesiologie für seine eigene Zeit. Die Triebfedern seines Denkens waren wohl öfter die unmittelbaren pastoralen und politischen Bedürfnisse als die Verpflichtung gegenüber den patristischen Quellen. Vor allem ist es jedoch die *scriptura*, die Bernhards Ekklesiologie unterfüttert und formt – und durch ihn die Ekklesiologie seiner Zeit.

Übersetzung aus dem Englischen von Ralf M.W. Stammberger

Bibliographie

Quellen

AUGUSTINUS, *De bono viduitatis*

AUGUSTINUS, *De bono uiduitatis*, in: *Sancti Aureli Augustini De Fide et Symbolo* etc., ex recensione J. ZYCHA [= *CSEL* 41], Prag/Wien/Leipzig 1900, 303-343.

AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*

AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, in: *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia* III/1, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 34], Paris 1845, 245-486.

AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ex recensione J. ZYCHA [= *CSEL* 28/1], Prag/Wien/Leipzig 1894-1895.

---

[49] GILBERT VON LIMERICK, *Liber de statu ecclesiae* (*PL* 159: 1003A-1004A.).

AUGUSTINUS, *Sermones*
S. Aurelii Augustini sermones ad populum, classis IV: de diversis, in: *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia* V/2, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 39], Paris 1846, 1493-1638.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Opera*
S. Bernardi Opera. Ad fidem codicum recensuerunt J. LECLERCQ / C.H. TALBOT / H.M. ROCHAIS, 8 vol., Roma 1957 / 1958 / 1963 / 1966 / 1968 / 1970-1972 / 1974 / 1977.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ad clericos de conversione*
S. Bernardi ad clericos de conversione, in: *Opera* IV 69-116.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Apologia*
S. Bernardi apologia ad Guillelmum abbatem, in: *Opera* III 81-108.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione*
S. Bernardi de consideratione ad Eugenium papam, in: *Opera* III 393-493.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De diligendo Deo*
S. Bernardi liber de diligendo Deo, in: *Opera* III 119-154.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De ecclesia quae captiva erat in Aegypto*
S. Bernardi de ecclesia quae captiva erat in Aegypto (*Parabolae* IV), in: *Opera* VI/2, 277-281.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De praecepto et dispensatione*
S. Bernardi liber de praecepto et dispensatione, in: *Opera* III 253-294.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Epistolae*
S. Bernardi epistolae I: *Corpus epistolarum* 1-180: *Opera* VII.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Liber de gradibus*
S. Bernardi liber de gradibus humilitatis et superbiae, in: *Opera* III 13-59.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Prologus in antiphonarium*
S. Bernardi prologus in antiphonarium quod Cistercienses canunt ecclesie, in: *Opera* III 515f.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sententiae. Series tertia*
S. Bernardi sententiarum series tertia, in: *Opera* VI/2, 59-255.

GILBERT VON LIMERICK, *Liber de statu ecclesiae*
Gilberti Lunicensis liber de statu ecclesiae, in: *S. Anselmi ex Beccensi abbate Cantuariensis archiepiscopi opera omnia* etc. II, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 159], Paris 1854, 997-1004.

GREGOR DER GROSSE, *In Ezechielem*
S. Gregorii Magni Romani pontificis homiliarum in Ezechielem prophetam libri duo, in: *S. Gregorii Magni Opera* II, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 76], Paris 1849, 781-1312.
Sancti Gregorii Magni homiliae in Hiezechihelem prophetam, cura et studio M. ADRIAEN [= *CCL* 142], Turnhout 1971.

HIERONYMUS, *Epistulae*
Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae I: *Epistulae* I-LXX, recensuit I. HILBERG [= *CSEL* 54], Wien/Leipzig 1910.

JOHANNES VON SALISBURY, *Historia pontificalis*
The Historia Pontificalis of John of Salisbury, edited and translated by M. CHIBNALL, Oxford 1956 (reprint with corrections 1986; reprint 1998).

AUGUSTINUS, *Sermones*
S. Aurelii Augustini sermones ad populum, classis I: de scripturis, in: S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia V/2, accurante J.-P. MIGNE [= PL 39], Paris 1846, 1493-1638.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Opera*
S. Bernardi Opera. Ad fidem codicum recensuerunt J. LECLERCQ / C.H. TALBOT / H.M. ROCHAIS, 8 vol., Roma 1957 / 1958 / 1963 / 1966 / 1968 / 1970-1972 / 1974 / 1977.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ad clericos de conversione*
S. Bernardi ad clericos de conversione, in: Opera IV 69-116.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Apologia*
S. Bernardi apologia ad Guillelmum abbatem, in: Opera III 81-108.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione*
S. Bernardi de consideratione ad Eugenium papam, in: Opera III 393-493.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De diligendo Deo*
S. Bernardi liber de diligendo Deo, in: Opera III 119-154.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De ecclesia quae captiva erat in Aegypto*
S. Bernardi de ecclesia quae captiva erat in Aegypto (Parabola IV), in: Opera VI/2, 277-281.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De praecepto et dispensatione*
S. Bernardi liber de praecepto et dispensatione, in: Opera III 253-294.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Epistolae*
S. Bernardi epistolae I: Corpus epistolarum 1-180: Opera VII.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Liber de gradibus*
S. Bernardi liber de gradibus humilitatis et superbiae, in: Opera III 13-59.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Prologus in antiphonarium*
S. Bernardi prologus in antiphonarium quod Cistercienses canunt ecclesiae, in: Opera III 515f.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sententiae, Series tertia*
S. Bernardi sententiarum series tertia, in: Opera VI/2, 59-255.

GILBERT VON LIMERICK, *Liber de statu ecclesiae*
Gilberti Lunicensis liber de statu ecclesiae, in: S. Anselmi ex Beccensi abbate Cantuariensis archiepiscopi opera omnia etc. II, accurante J.-P. MIGNE [= PL 159], Paris 1854, 997-1004.

GREGOR DER GROSSE, *In Ezechielem*
S. Gregorii Magni Romani pontificis homiliarum in Ezechielem prophetam libri duo, in: S. Gregorii Magni Opera II, accurante J.-P. MIGNE [= PL 76], Paris 1849, 781-1312.
Sancti Gregorii Magni homiliae in Hiezechihelem prophetam, cura et studio M. ADRIAEN [= CCL 142], Turnhout 1971.

HIERONYMUS, *Epistulae*
Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae I: Epistulae I-LXX, recensuit I. HILBERG [= CSEL 54], Wien/Leipzig 1910.

JOHANNES VON SALISBURY, *Historia pontificalis*
The Historia Pontificalis of John of Salisbury, edited and translated by M. CHIBNALL, Oxford 1956 (reprint with corrections 1986; reprint 1998).

‚ALTER AUGUSTINUS – DER ZWEITE AUGUSTINUS‘ HUGO VON SANKT VIKTOR UND DIE VÄTER DER KIRCHE

DOMINIQUE POIREL

Unter den verschiedenen Schulen, die im zwölften Jahrhundert entstanden sind, hat jene von Sankt Viktor, die 1108 von Wilhelm von Champeaux gegründet worden ist, einen besonderen Charakter durch die patristische Ausprägung des dortigen Unterrichts. Während die Chartrenser Magister mit Vorliebe die antiken Autoren studierten und ihre Pariser Kollegen sich für die Aristotelische Logik begeisterten, wurden die Viktoriner Kanoniker die Bannerträger einer traditionellen Theologie, die stark von Hieronymus, von Gregor dem Großen, von Pseudo-Dionysius und vor allem von Augustinus, dessen Regel sie befolgten, inspiriert wurde, mit der Folge, daß im dreizehnten Jahrhundert Hugo und Richard in der franziskanischen Bewegung als Bewahrer einer als ‚augustinisch‘ bezeichneten Lehre beschworen wurden, im Gegensatz zum Aristotelismus eines Albert des Großen oder eines Thomas von Aquin.

Natürlich sind die Väter der Kirche nicht nur in Sankt Viktor verehrt worden: für die gesamte christliche Theologie des Mittelalters sind die großen Lehrer der christlichen Antike ein allgemein akzeptierter Bezugspunkt. Sie waren die zweiten ‚Autoritäten‘ direkt nach jener höchsten Autorität, der Heiligen Schrift, sie waren auch die berufenen Kommentatoren derselben und zugleich hervorragende Quellen, um dem christlichen Glauben eine klare Auslegung zu geben. So verbreitete die Schule von Laon zu Beginn des zwölften Jahrhunderts die Praxis, Sammlungen patristischer Zitate zusammenzustellen, die organisiert waren nach der Abfolge des biblischen Textes oder nach der systematischen Ordnung von *quaestiones*, um die Heilige Schrift auszulegen und die lehrhaften Schwierigkeiten zu entschlüsseln, die sie mit sich brachte: daraus sind die *Glossa ordinaria* und zahlreiche Sentenzensammlungen entstanden. Aber auch hier unterscheiden sich die in Sankt Viktor entstandenen Gewohnheiten von denen der anderen Schulen. Insbesondere die Haltung des Magisters Hugo zu den Vätern zieht die Aufmerksamkeit auf sich durch zwei originelle Eigenschaften, die in unterschiedliche Richtung weisen: indem er den Kanon der Heiligen Schrift auf die Kirchenväter hin öffnet, integriert der Viktoriner ihre Schriften im Anschluß an die biblischen Texte in das Korpus der *Scripturae diuinae*; im umgekehrten Sinne, abgesehen von einigen Passagen in *De sacramentis*, beweist er aber einen Unwillen, sich auf die Schriften der Väter als Autoritäten zu berufen. Um diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen, ist es wichtig, die Art und Weise zu analysieren, wie Hugo die Väter definiert, und sodann die, wie er ihnen ihren Ort in seiner theologischen Arbeit

zuweist. Auf diese Weise werden wir besser verstehen können, warum auch er selbst es verdiente, unter die Väter gezählt zu werden.

1. Der Begriff ,Vater' bei Hugo

Wenn auch die Väter der Kirche hier und da in Hugos Œuvre auftauchen, so ist von ihnen doch vor allem in jenen Einleitungen zum Studium der Schrift die Rede, die *De scripturis et scriptoribus sacris*, das *Didascalicon*, die *Sententiae de diuinitate* und *De sacramentis* darstellen. Die beiden ersten dieser Werke zählen Autoren auf, die klar der patristischen Periode zuzurechnen sind: Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Gregor den Großen, Isidor von Sevilla, Origenes und Beda, die im übrigen auch die bevorzugten Quellen des Viktoriners darstellen.[1]

1.1 Ein Begriff mit unklaren Konturen

Es ist dennoch der Mühe wert, mit Sorgfalt jene Passage zu untersuchen, in die diese Liste eingefügt ist. So kündigt das *Didascalicon* ausführlicher „die Schriften der Heiligen Väter und der Lehrer der Kirche" an und verlängert die Liste auf unbestimmte Weise durch die Bemerkung „und noch viele andere rechtgläubige (*sc.* Autoren)". Kurz darauf werden die Schriften dieser Väter und Lehrer bezeichnet als „an Zahl so unendlich, daß man sie nicht zählen könnte."[2] Man beachte, daß Hugo die „Väter" und die „Lehrer" einander innerhalb einer einzigen, allerdings etwas unklaren, Kategorie gegenüberstellt: diese umfaßt also nicht nur die ,Väter' in dem Sinne, wie wir diesen Begriff heute auffassen, selbst wenn diesen eine herausragende Stellung eingeräumt wird, sondern noch eine ganze Reihe anderer Autoren. Ohne Abgrenzung durch einen *terminus ante quem*, könnte sie die Gesamtheit der christlichen Literatur umfassen, zumindest jene Schriften, die die Kirche als rechtgläubig ansieht und geeignet, die heiligen Studien zu unterstützen. Dieses sind die „authentischen Schriften", von denen er eine etwas genauere, dem *Dekret* des Gelasius entnommene, Liste angibt, die er um einige Autoren, die er selbst hinzufügt, erweitert wie eben Gelasius, Dionysius den Areopagiten und Cassiodor. Die Aufzählung geht zwar nicht über die

---

[1] Vgl. dazu insbesondere OTT 1949.

[2] „Deinde sanctorum Patrum et doctorum Ecclesiae scripta: Hieronymi, Augustini, Gregorii, Ambrosii, Isidori, Origenis, Bedae, et aliorum multorum orthodoxorum, quae tam infinita sunt ut numerari non possint": HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon* IV 2 (ed. BUTTIMER 72,11-14 = *PL* 176: 779C); vgl. die etwas kürzere, aber ansonsten übereinstimmende Bemerkung „Deinde sanctorum Patrum, id est Hieronymi, Augustini, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Origenis, Bedae et aliorum doctorum, quae infinita sunt": HUGO VON SANKT VIKTOR, *De Scripturis et scriptoribus sacris* VI (*PL* 175: 15D). Die *Sententiae de diuinitate* des Laurentius von Durham erwähnen nur vier Väter (ed. PIAZZONI 917): „beatus Augustinus, Gregorius, Hieronymus, Beda et alii sancti Patres."

Spätantike hinaus, aber auch sie schließt mit Worten, die gleichermaßen offen und flüchtig sind: „Es gibt noch weitere, von deren Namen ich hier schweige."[3]

Was ist daraus zu schließen? Offensichtlich widerstrebt es Hugo, dem Begriff ‚Väter' eine abschließende Definition oder Aufzählung zu geben, die aus ihnen ein geschlossenes Korpus machen würde. Diese Beobachtung sollte uns aufmerken lassen: nichts beweist, daß der Viktoriner von dem, was wir ‚Kirchenväter' nennen, einen ähnlich klaren Begriff hätte wie wir. Es könnte durchaus sein, daß seine Vorstellung dessen, was ein patristischer Autor sei, biegsamer, komplexer und reichhaltiger ist. Der Viktoriner bevorzugt fast immer die unmerklichen Abstufungen gegenüber den klaren Abgrenzungen: es handelt sich hier um einen Aspekt seiner theologischen Methode, die wir andernorts untersucht haben.[4] Es ist also der Mühe wert, sich an die Begriffe ‚heilige Väter' oder einfachhin ‚Väter' in seinen Schriften zu halten – mehr jedenfalls als an den bei ihm kaum gebräuchlichen Begriff ‚Väter der Kirche' –, um dort die Bedeutung oder Bedeutungen zu erforschen, die er diesen Begriffen gibt.[5]

1.1.1 Genealogie und Heilsgeschichte

Als eifriger Leser des heiligen Paulus ist sich Hugo dessen bewußt, daß „vom Vater unseres Herrn Jesus Christus alle Vaterschaft ihren Namen hat, im Himmel und auf der Erde" (Eph 3,15). Dieser Vers wird herangezogen, um das vierte Gebot des Dekalogs zu kommentieren: „Ehre Vater und Mutter". Man liest also, daß sich die göttliche Vaterschaft in der menschlichen Vaterschaft offenbart, die von jener „Sakrament und Abbild" ist, und dies nicht allein vermittels der biologischen oder fleischlichen Väter, sondern auch bei den verantwortlichen Ordensleuten (*praelati*), die den ihnen Anvertrauten gegenüber eine geistliche Vaterschaft übernehmen; den einen wie den anderen gegenüber ist Gehorsam, Hilfe und Dienst gefordert.[6]

Fleischliche und geistliche Abstammung: man erkennt hier einen der Leitfäden der Heilsgeschichte, so wie sie der Viktoriner im *Chronicon* und in den Abhandlungen

---

[3] „Sunt adhuc alii quorum nomina hic taceo": HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon* IV 14 (ed. BUTTIMER 89,25f. = *PL* 176: 787B).

[4] Vgl. unsere Dissertation: POIREL 1999, II 905-1048.

[5] Hugo benutzt fast 30 mal den Begriff ‚Heilige Väter' und etwa 20 mal den Begriff ‚Väter'; vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *De Scripturis et scriptoribus sacris* (*PL* 175: 15B; 15D; 16A; 18B; 18C, etc.). Im Gegensatz dazu wird der Ausdruck ‚Väter der Kirche' so selten verwendet, daß man sich fragen kann, ob er wirklich Hugonisch ist. In der weiter oben zitierten Phrase scheint uns der Genitiv „Ecclesiae" allein von „doctorum" und nicht von „Patrum et doctorum" abzuhängen. Ansonsten ist der einzige Text, wo man den Ausdruck „patres ecclesiae" liest, nicht Hugonisch in einem engeren Sinne: es handelt sich um die *Sententiae de diuinitate*, eine Reportatio von Hugos Unterricht, die von Laurentius von Westminster [bzw. von Durham; Anm. d. Hg.] erstellt und von Magister Hugo korrigiert wurde. Da es keine Hugonischen Parallelen dazu gibt, ist der Ausdruck sicherlich eine Hinzufügung von Laurentius: „Alii autem sunt apocryphi quia non approbati sunt a Patribus Ecclesiae" (HUGO VON SANKT VIKTOR / LAURENTIUS VON DURHAM, *Sententiae de diuinitate*, prol.; ed. PIAZZONI 917). Siehe CROYDON 1951, 169-171; BISCHOFF 1967, 182-187.

[6] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *Institutiones in Decalogum* II (*PL* 176: 12B-13C).

über die Arche rekapituliert. Das erste Werk ist in der Tat zusammengestellt aus synoptischen Tafeln der Patriarchen, Richter, Priester und Könige des Alten Bundes, gefolgt von den Päpsten, Kaisern, Königen und Herrschern der Christenheit. Noch deutlicher wird dies, wenn der *Libellus de formatione archae* und *De archa Noe* eine Art ideale Arche beschreiben und kommentieren, die als ihre Längsausdehnung die Zeit von der Schöpfung bis zum Ende der Welt hat. Im Mittelpunkt erscheint die Inkarnation Christi, der Gipfelpunkt der Heilsgeschichte. Auf der einen Hälfte dieser Länge sind die Namen der Vorfahren Christi von Adam bis Josef verzeichnet, auf der anderen liest man jene seiner apostolischen Stellvertreter vom Heiligen Petrus bis zu Honorius II. (1124-1130).

Die ganze Menschheitsgeschichte hat also als Rückgrat diese Abfolge vom Vater zum Sohn, fleischlich im Alten, geistlich im Neuen Bund. Man versteht also, daß der Begriff ‚Väter' oder ‚heilige Väter' viel weiter als jener moderne der ‚Kirchenväter' ist: neben jenen umfaßt er die Heiligen des Alten Testaments, die Präfigurationen Christi, und im Neuen die Päpste, die seine Stellvertreter sind. In einem ersten und weiteren Sinne versteht Hugo also unter ‚Vätern' oder ‚heiligen Vätern' alle Glieder einer langen Kette der Tradition, von Adam bis Christus und von Christus bis zu seiner eigenen Zeit, das heißt alle Heiligen der Heilsgeschichte, dergestalt, daß er selbst und die übrigen Christen auf die eine oder andere Weise deren Erben in der Weitergabe des Glaubens, den Sakramenten und in der Heiligkeit sind.[7] Diese Konzeption läßt sich in Beziehung bringen zum Hugonischen Thema der gewaltigen Armee der Heiligen aller Zeiten, die ihren König, welcher Christus ist, in ihrer Mitte umringen mit einer Vorhut, die der Zeit der Natur und des geschriebenen Gesetzes entstammt, und einer Nachhut, die der Zeit der Gnade entspricht.[8] Es gelingt Hugo, die Väter vor und nach der Inkarnation zu unterscheiden, indem er die einen „erste Väter" oder „alte Väter" nennt und die anderen „geistliche Väter" oder „neue Väter";[9] aber diese zweitrangige Unterscheidung ist verortet innerhalb der wesentlichen Anerkenntnis eines langen Kontinuums in der Heilsgeschichte von Adam bis in die Gegenwart, welche ihrerseits wiederum nur eine Etappe auf dem Weg zum Ende der Zeiten ist.

---

[7] „patres": HUGO VON SANKT VIKTOR / LAURENTIUS VON DURHAM, *Sententiae de diuinitate* (ed. PIAZZONI 915); „sancti patres ...": HUGO VON SANKT VIKTOR, *Expositio in Threnos* (*PL* 175: 278D-279A); vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *Expositio in Hierarchiam caelestem* V (*PL* 175: 1012A); *De sacramentis* II IV,6 (*PL* 176: 436B); „Abraham, Isaac et Iacob patres nostri": HUGO VON SANKT VIKTOR, *De archa Noe* III VII (*CCM* 176: 65,51 = *PL* 176: 652D).

[8] HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis dialogus* (*PL* 176: 31D-32A); *De sacramentis* I VIII,11 (*PL* 176: 312A-313C) etc.

[9] „priores Patres": HUGO VON SANKT VIKTOR, *Expositio in Threnos* (*PL* 175: 278CD; 279A); „Patribus antiquis": HUGO VON SANKT VIKTOR, *De uanitate mundi* IV (*PL* 176: 735D); „spiritualium Patrum": HUGO VON SANKT VIKTOR, *De uanitate mundi* IV (*PL* 176: 735D); „spiritualium Patrum": HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II III,5 (*PL* 176: 423C); „Patribus nouis": HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II IV,1 (*PL* 176: 433B); cf. „... Patres etiam Veteris Testamenti, scilicet Moyses et ceteri, praefigurabant Patres nouae legis, id est apostolos et alios": HUGO VON SANKT VIKTOR / LAURENTIUS VON DURHAM, *Sententiae de diuinitate*, prol. (ed. PIAZZONI 915).

1.1.2 Die ‚Väter' im Neuen Bund

Auch wenn man sich allein auf den Neuen Bund beschränkt, ist das Hugonische Verständnis von ‚Vater' weiter als das unsrige. Insbesondere beschränkt es sich nicht auf die Funktion des Unterrichts, welche heute oftmals in den Vordergrund gestellt wird, wenn es um die Väter der Kirche geht. Seit der Inkarnation, so haben wir gesehen, ist das Organisationsprinzip der Zeit in *De archa Noe* die Abfolge der römischen Pontifices. Als Regularkanoniker widmet Hugo in der Tat der apostolischen Sukzession eine besondere Aufmerksamkeit: durch sie partizipiert jeder Kleriker am einzigen Priestertum Christi und verbindet sich mit einer ununterbrochenen sakramentalen Ahnenreihe, in der die älteren Kleriker die ‚Väter' der neuen sind und in der die Autorität zu jeder Zeit in ihrer Fülle in einem einzigen bewahrt wird. Jener spielt also die Rolle eines ‚Vaters' im Hinblick auf die ganze Kirche; in diesem Sinne wird der Papst als ‚Vater' par excellence und als ‚Vater der Väter' bezeichnet.[10]

Diese geistliche Vaterschaft der Vorgänger im Priestertum, die sich zunächst in der Fortpflanzung des Weihesakraments ausdrückt, wird auch ausgeübt in ihrer Funktion des Unterrichts, der Verteidigung und Definition des Glaubens. Namentlich in Nicäa, Konstantinopel und Chalcedon wurde sie in feierlicher Weise ausgeübt von jenen anderen Nachfolgern der Apostel, welche die ‚Väter' oder ‚heiligen Väter' der Konzilien sind.[11] Wie Hugo erklärt, wurden diese außerordentlichen Versammlungen notwendig aufgrund der Vervielfältigung der Häresien am Ende einer Zeit, in der die Verfolgungen die Freiheit der Lehre behindert hatten;[12] doch vor und nach jenen großen Konzilien wurde diese lehramtliche Funktion der ‚Väter' als Nachfolgern der Apostel zu allen Zeiten in progressiver Weise im Leben der Kirche ausgeübt, vor allem im Bereich der christlichen Lehre, aber auch in dem der kirchlichen Disziplin und in der Liturgie.[13] Hier zeigt Hugo ein klares Bewußtsein vom fortschreitenden Charakter der christlichen Tradition. Mit Remigius von Auxerre behauptet er, daß die erste Messe in Antiochia durch den Heiligen Petrus gefeiert wurde, im Angedenken an das Abendmahl: sie enthielt damals drei Gebete;[14] aber, so fügt er selbst hinzu, „die heiligen Väter fügten zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes hinzu."[15] Andernorts präzisiert er, daß „zahlreiche andere Väter andere und wieder andere Hinzufügungen in der Feier des heiligen Offiziums gemacht haben, wegen der Schönheit der Kirche, der Bildung

[10] „... papam, id est Patrem patrum": HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II III,5 (*PL* 176: 423CD).

[11] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon* IV 11 und 12 (ed. BUTTIMER 85,22 und 86,9 = *PL* 176: 785C-786A); *De sacramentis* II IX,9 (*PL* 176: 475D und 476D).

[12] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon* IV 11 (ed. BUTTIMER 85,14-21 = *PL* 176: 785B).

[13] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II III,10; 14; 20; 23; II VI,9; 13 (*PL* 176: 426A; 430C; 432A; 432C; 458B; 458C-459A).

[14] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II VIII,14 (*PL* 176: 472A); cf. FRANZ 1902, 436.

[15] HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II VIII,14 (*PL* 176: 472A): „Caetera aut postea a sanctis Patribus diversis temporibus, diversa adjecta sunt."

und Andacht der Gläubigen."[16] An dieser Stelle sind nicht nur die ,Väter der Kirche' in unserem Sinne zu verstehen, sondern generell die Päpste und Bischöfe der Spätantike und des Hochmittelalters, ob sie nun Geschriebenes hinterlassen haben oder nicht.

Als *lector sacer* jedoch widmet Hugo den ,heiligen Vätern' als Lehrern des christlichen Glaubens besondere Aufmerksamkeit. Ihr Lehramt erstreckt sich in erster Linie auf die biblischen Schriften, um deren Korpus abzugrenzen und sie anschließend auszulegen. Zunächst haben die ,Väter' den Kanon der Schriften unter Einwirkung des Heiligen Geistes erstellt, etwa indem sie vier Evangelien unter einer Vielzahl anderer behielten und, allgemeiner, indem sie die authentischen Schriften, die einem bekannten und anerkannten Schreiber zugeschrieben wurden, von den ,apokryphen' Schriften, also jenen, deren Autor den Vätern unbekannt war, unterschieden.[17] An zweiter Stelle sind die Väter bei Hugo gegenwärtig als autorisierte Ausleger der Schriften: sie „dienen der Speise des Wortes Gottes", nicht indem sie etwas Neues hinzufügen, sondern indem sie erklären, was es an Verborgenem enthält.[18] Es ist also angemessen, sich auf die Schriften der Väter zu stützen, um sich einzuführen und zu bilden für die Lektüre der Heiligen Schriften, oder, wie Hugo sagt, um „in sich die Grundpfeiler einer unerschütterlichen Wahrheit zu setzen, auf welchen sich das ganze Gebäude" der christlichen Lehre „aufstützen kann."[19]

Die patristischen Autoren werden gelegentlich einfachhin als „Heilige" bezeichnet.[20] Das bedeutet, daß der vorbildliche Charakter ihrer Tugenden nicht unbedeutend ist, wenn es darum geht, ihrer Lehre Autorität zu geben. Der Schlußteil von *De uanitate mundi*, manchmal separat überliefert unter dem Titel *De laude Patrum*, ist eine Art ungezwungener Überblick über die Heilsgeschichte, der den Akzent auf die Heiligkeit des Lebens der alten und neuen Väter legt.[21] Neben Ephrem dem Syrer, Basilius, Gregor von Nyssa, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Gregor dem Großen und, erneut, „vielen anderen" werden viele Heroen des Glaubens aufgezählt,

---

[16] HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II IX,9 (*PL* 176: 476D): „Et multi alii sancti Patres alia atque alia in celebratione diuini officii, ad Ecclesiae decorem et eruditionem fidelium ac deuotionem addiderunt."

[17] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *De Scripturis et scriptoribus sacris* XI (*PL* 175: 18C); *Didascalicon* IV 7 (ed. BUTTIMER 77,15-20 = *PL* 176: 781D) nach ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiae* VI II,50-53 (ed. LINDSAY I 224).

[18] HUGO VON SANKT VIKTOR, *Ep.* II (*PL* 176: 1011C): „Patres nostri ... ante nos uerbum Dei ministrauerunt ..."; HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* I I,2 (*PL* 176: 187C): „... quosdam sanctorum Patrum, qui ante nos uerbi Dei arcana excellenter scrutati sunt ..."; HUGO VON SANKT VIKTOR / LAURENTIUS VON DURHAM, *Sententiae de diuinitate* I (ed. PIAZZONI 917): „Sunt autem Patres qui non prioribus scripturis noua addunt, sed qui obscura exponunt, ut est beatus Augustinus, Gregorius, Hieronymus, Beda et alii sancti Patres."

[19] HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon* VI 4 (ed. BUTTIMER 122,5-8 = *PL* 176: 804D-805A): „Vt ergo secure possis iudicare litteram, non de tuo sensu praesumere, sed erudiri prius et informari oportet et quasi quandam inconcussae ueritatis basem, cui tota fabrica innitatur, fundare." Vgl. ibid. III 13 (ed. BUTTIMER 63,26-64,16 = *PL* 176: 774D).

[20] „sanctorum": HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* I I,2 (*PL* 176: 187D).

[21] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *De uanitate mundi* III-IV (*PL* 176: 721A-740C, insbesondere 735D).

die wenig oder gar nichts geschrieben haben, wie Martin von Tours, Nikolaus und Benedikt oder jene anderen „heiligen Väter", wie die ‚Wüstenväter', oder in noch umfassenderem Sinne die Gesamtheit der Märtyrer und Bekenner in der Geschichte der Kirche. Schließlich haben sie doch das Zeugnis eines evangeliumsgemäßen Lebens hinterlassen, auch wenn sie keine schriftliche Lehre über die Wahrheit der Schrift und den christlichen Glauben verfaßt haben. Von daher sind sie mit der Ahnenreihe der ‚alten Väter' verknüpft, die seit Abel und Abraham die Liebe nicht nur in ihren Worten gepriesen haben, sondern auch durch ihre Taten.[22] Daß das Genre der Hagiographie von Hugo und seiner Abtei besonders nachlässig behandelt wurde, sollte uns nicht irreführen: die Lektüre der *exempla sanctorum* ist für den Viktoriner eine höchst empfehlenswerte Übung.[23] Vor allem die Lektüre der Viten der „heiligen Väter", ihrer Tugenden und ihres Martyriums mag sich als heilsames Gegengewicht erweisen zu einem allzu ausschließlichen Interesse am Wissen, und sei es das der Wissenschaft von der Heiligen Schrift.[24]

Apostolische Nachfolge, autorisierte Lehre und Heiligkeit des Lebens: dies sind die Grundzüge, die, einzeln oder gemeinsam, in den Schriften des Viktoriners die ‚heiligen Väter' charakterisieren. Wenn sie zusammengebracht werden, ist man nicht weit entfernt vom modernen Begriff der ‚Kirchenväter'. Nur ein vierter Zug fehlt noch: die Einschreibung in jene Epoche, die wir heutzutage die christliche Antike nennen, also die Zeit ungefähr vom zweiten bis zum siebten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung, jener Zeit also, als sich die Lehre und Institutionen entfalteten, die anfanghaft in den Evangelien enthalten waren. Die Abwesenheit präziser zeitlicher Abgrenzungen ist, wir werden dies sehen, noch offensichtlicher in Hugos Reflexion über den Kanon der Heiligen Schriften.

1.2 Einordnung der Väter unter die *Scripturae diuinae*

Der originellste Aspekt der Lehre Hugos über die Väter ist, daß er ihnen ausdrücklich einen Ort im Korpus der *Scripturae diuinae* einräumt, innerhalb des Neuen Testaments:[25]

Omnis diuina scriptura in duobus Testamentis continetur, in Veteri scilicet et Nouo. Vtrumque Testamentum tribus ordinibus distinguitur. Vetus Testamentum continet legem, prophetas, hagiographos, Nouum autem euangelium, apostolos, Patres ...	Die ganze Heilige Schrift ist in den zwei Testamenten enthalten, dem Alten und dem Neuen. Jedes der beiden Testamente gliedert sich in drei Teile. Das Alte Testament enthält das Gesetz, die Propheten und die Hagiographen; das Neue seinerseits enthält das Evangelium, die Apostel und die Väter ...

[22] Vgl. Hugo von Sankt Viktor, *De laude caritatis* 2 (*L'Œuvre de Hugues de Saint-Victor* I 182-184,17-29 = *PL* 176: 971AB).

[23] Vgl. Hugo von Sankt Viktor, *De institutione nouitiorum* VII (*L'Œuvre de Hugues de Saint-Victor* I 40-44,340-387 = *PL* 176: 932D-934D).

[24] Vgl. Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon* V 7 (ed. Buttimer 106,22-23 = *PL* 176: 795C); *Miscellanea* I 185 (*PL* 177: 582A).

[25] Vgl. zu diesem Thema maßgeblich: Berndt 1988.

In tertio ordine (*sc.* Noui Testamenti) primum locum habent Decretalia, quos canones, id est regulares appellamus, deinde sanctorum Patrum et doctorum Ecclesiae scripta: Hieronymi, Augustini, Gregorii Ambrosii, Isidori, Origenis, Bedae, et aliorum multorum orthodoxorum.

(HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon* IV 2 [ed. BUTTIMER 71,9-13; 72,20-25 = *PL* 176, 778D; 779C])

In der dritten Gruppe (*sc.* des Neuen Testaments) stehen an erster Stelle die Dekretalien, welche wir *canones*, das heißt Regeln, nennen; dann folgen die Schriften der heiligen Kirchenväter und Kirchenlehrer: des Hieronymus, Augustinus, Gregor, Ambrosius, Isidor, Origenes, Beda und vieler anderer rechtgläubiger Männer.

(HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon* IV 2 [*FC* 27: 273; 273-275])[26]

Vor Hugo hat kein Autor je so etwas behauptet. Man kann aber dennoch die Tragweite dieser Lehre nicht dadurch minimieren, daß man sie als eine vor- oder beiläufige Meinung behandelt: die vier Werke, die weiter oben zitiert wurden, stimmen trotz unterschiedlicher Zeiten ihrer Endredaktion alle in dieser Auffassung überein. Es handelt sich also um ein beständiges und wichtiges Element der Hugonischen Lehre.

1.2.1 Die Symmetrie der beiden Testamente

Zu diesem ungewohnten Kanon wurden verschiedene Erklärungen gegeben. Einige haben hier das Ergebnis einer Sorge um die Symmetrie der beiden Testamente gesehen. Indem er die Konzilien und die Väter hinzufügt, erreicht Hugo in der Tat eine Entsprechung zwischen dem Pentateuch und den Evangelien, dann zwischen den Prophetenbüchern und denen der Apostel (Apostelgeschichte, Briefe und Apokalypse) und schließlich zwischen der Weisheitsliteratur und den konziliaren und apostolischen Schriften. Die Kohärenz der göttlichen Offenbarung wird auf diese Weise bestätigt, während zugleich innerhalb eines jeden der beiden Testamente eine subtile Abstufung zwischen dem Zentrum und der Peripherie skizziert wird: so wie für die Juden das Gesetz eine höhere Autorität hatte als die Propheten und *a fortiori* die Hagiographen, so bilden die Evangelien, die die eigenen Worte Christi enthalten, das Herz des Neuen Testaments, und die Schriften der Apostel und dann der Väter sind wie ein Echo und eine Verlängerung derselben. Man muß jedoch die Tragweite dieser ersten Erklärung nicht überbewerten. Auch wenn es unbestreitbar ist, daß Hugo für derartige, etwas äußerliche, Zusammenhänge aufgeschlossen war, so wären doch auch verschiedene andere Einteilungen des Neuen Testaments möglich gewesen, und man kann sich nur schwer vorstellen, daß allein die einfache Suche nach einer Symmetrie Hugo hätte bewegen können, eine derart etablierte und maßgebliche Lehre wie die vom Kanon der Schrift abzuändern. Man muß also nach anderen Erklärungen suchen.

---

[26] Vgl. auch HUGO VON SANKT VIKTOR, *De Scripturis et scriptoribus sacris* VI (*PL* 175: 15AB-D); *De sacramentis* I prol. 7 (*PL* 176: 185D-186D); HUGO VON SANKT VIKTOR / LAURENTIUS VON DURHAM, *Sententiae de diuinitate*, prol. (ed. PIAZZONI 915,87-89; 917,143-148).

1.2.2 Die verschiedenen Stufen der Inspiration

Man wird also in einem zweiten Schritt bemerken, daß der Ausdruck „göttliche Schriften“ selbst womöglich einen umfassenderen Sinn gehabt haben mag als allein die biblischen Bücher, so wie wir es heute verstehen. Erneut ist es klar, daß der Viktoriner nicht in erster Linie die Sorge hatte, durch eine hermetische und endgültige Definition sauber das Korpus der biblischen Bücher von anderen Texten zu unterscheiden: er scheint eher bemüht, dem Begriff der Inspiration all seine Leichtigkeit und Komplexität zu erhalten. Die ‚göttlichen Schriften‘ sind in erster Linie dadurch den Schriften der Heiden, Dichter oder Philosophen gegenübergestellt, daß sie von Gott inspiriert und ihre Zielsetzung das Heil der Menschen ist.[27] Auch haben wir andernorts vorgeschlagen, die *Scripturae diuinae* in einem weiteren Sinne zu verstehen, das heißt als „Texte, auf die sich das Studium der *diuinitas* oder der Theologie stützt“. Es wäre also angemessen, in ihnen „ein Korpus von Grundlagentexten“ zu sehen, „die eine heilige Literatur bilden, welche der profanen oder heidnischen Literatur entgegengesetzt ist, und denen die Kirche eine bestimmte Inspiration zuschreibt und auf die sich das Studium der Theologie stützt.“[28] So konstituiert Hugos Liste also weniger einen Kanon in dem Sinne, wie wir ihn heute verstehen, als ein Studienprogramm oder eine Art heiliger Bibliographie, welche umfassender ist als die Bibel, wenngleich auf sie zentriert, in ihr verwurzelt und auf sie ausgerichtet.

Zum Beleg für diese Argumentation kann man anführen, daß eine große Zahl der vorgetragenen Ausführungen über die Bibel, ihre drei Sinne, die Namen der verschiedenen Autoren und Übersetzer, sich offensichtlich nicht auf die konziliaren und patristischen Texte bezieht. Die Tatsache, daß die ‚Väter‘ selbst die Garanten des Korpus der biblischen Bücher sind, macht es unwahrscheinlich, daß sie zugleich in gleicher Weise Teil dieses Korpus sind. Es gibt also einen Unterschied im Status unter den Werken, die unter die ‚göttlichen Schriften‘ gezählt werden: manche werden so in einem engen und ‚grundsätzlichen‘ Sinne genannt, Hugo nennt sie gelegentlich „heilige Bücher“ oder „bibliotheca“;[29] andere wiederum sind es nur als Hinzufügungen und wie in einer Erweiterung des Begriffs. So vermerkt mehrfach Hugo in dem Moment, als er die verschiedenen Bücher oder Gruppen von Büchern, die im Kanon enthalten sind, aufzählt, daß

> ... die Schriften der Väter, das heißt des Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Gregors des Großen, Isidors, des Origenes, Bedas und anderer Lehrer ... nicht zum Textbestand

[27] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *De Scripturis et scriptoribus sacris* I-II (ed. *PL* 175: 9A-11D).

[28] POIREL 1998, 68.

[29] So heißt es „Hi sunt scriptores sacrorum librorum ...“ nach der Aufzählung allein der biblischen Bücher (HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon* IV 7 [ed. BUTTIMER 77,10 = *PL* 176: 781C]); vgl. den Abschnitt „Quid sit Bibliotheca“: HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon* IV 4 (ed. BUTTIMER 74-75 = *PL* 176: 780CD).

der göttlichen Schriften gezählt werden, ebenso wie es, wir haben es gesagt, im Alten Testament bestimmte Bücher gibt, die nicht zum Kanon gezählt werden und dennoch gelesen werden, so etwa die Weisheit Salomos et cetera. Der Text der göttlichen Schriften als Gesamtkorpus genommen umfaßt also im grundsätzlichen Sinne dreißig Bücher.[30]

Anders gesagt, die Werke der Väter sind zugleich Teil und nicht Teil des Kanons; sie gehören zu den göttlichen Schriften, aber sie werden nicht unter sie gezählt; sie werden als authentisch angesehen, werden aber zugleich mit dem Buch der Weisheit und anderen Texten verglichen, welche damals im Gefolge des Hieronymus als apokryph betrachtet wurden, deren *lectio* Hugo jedoch empfiehlt.[31] In diesem Sinne sind die patristischen Texte nicht weit entfernt vom Status der deuterokanonischen Bücher, was Hugo anderenorts geahnt zu haben scheint, ohne es jedoch auf den Begriff zu bringen.[32]

1.2.3 Biblischer Kanon und Heilsgeschichte

Der Hauptgrund für die Einordnung der Väter in das Korpus der göttlichen Schriften hängt jedoch ohne Zweifel am Hugonischen Verständnis der Heilsgeschichte.[33] Man weiß, daß, im Gegensatz zu anderen Magistern wie Abaelard, Hugo sich entschied, seine theologische Summe anhand eines geschichtlichen Modells zu organisieren. Der Hauptgegenstand von *De sacramentis* ist in der Tat das Werk der Wiederherstellung (*opus restaurationis*), welches sich in der Fleischwerdung Christi, des „Sakraments aller Sakramente", verwirklicht hat. Als Gipfelpunkt der Heilsgeschichte magnetisiert dieses Zentralereignis sozusagen alle vorangehenden und nachfolgenden Ereignisse und gibt ihnen ihren Sinn: das, was ihm vorausgeht, antizipiert und verkündigt es in zunehmend klarer Weise, das, was ihm nachfolgt, verlängert und vergegenwärtigt das in Christus gewirkte Heil. Vermutlich liegt hier der Grund für die lange Ahnenfolge der göttlichen Schriften, angefangen mit den Evangelien, der Fülle der Offenbarung, bis hin zu den patristischen Texten. Ebenso wie sich die Erlösung, welche am Morgen der Auferstehung vollständig erworben wurde, sich Tag für Tag zu allen Zeiten vermittels der Sakramente der Gnade ausbreitet, so hat die Offenbarung, welche in ihrer Fülle in den Worten Christi dargeboten wurde, einen Widerhall in den Schriften der Apostel und wird dann vertieft durch die Werke der Väter und der heiligen Lehrer.

---

30 Hugo von Sankt Viktor, *De Scripturis et scriptoribus sacris* VI (*PL* 175: 15D-16A): „Deinde sanctorum Patrum scripta, id est, Hieronymi, Augustini, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Origenis, Bedae et aliorum doctorum, quae infinita sunt. Haec tamen scripta Patrum in textu diuinarum Scripturarum non computantur, quemadmodum in Veteri Testamento, ut diximus, quidam libri sunt qui non scribuntur in canone, et tamen leguntur, ut Sapientia Salomonis et caeteri. Textus igitur diuinarum scripturarum, quasi totum corpus principaliter triginta libris continetur." Vgl. *De sacramentis* I prol. 7 (*PL* 176: 186D); *Chronicon*, Ms. Darmstadt, Landesbibliothek 2553, f. 14v.

31 Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon* IV 2 (ed. Buttimer 72,4-6 = *PL* 176: 779B).

32 Vgl. Poirel 1998, 66f.

33 Das hat R. Berndt (Berndt 1988) aufgezeigt.

Im Grunde korrespondiert die Flexibilität, welche in bezug auf den Begriff ‚göttliche Schriften' festgestellt wurde, mit der des Begriffes ‚Väter'. Das Wesentliche für Hugo ist es nicht, abgeschlossene Textkategorien zu umreißen, welche jeweils mit einem bestimmten Koeffizienten von Inspiration und damit von Autorität versehen sind, von der Bibel bis hin zu den Schriften eines einfachen Magisters wie ihm selbst, wobei Zwischenstufen dazwischen lägen, welche die ‚Väter der Kirche' und die anderen ‚Lehrer' umfaßten: eine derartige, quasi-juridische Auffassung ist seinem Denken fremd; aber in seiner Konzeption der Schriften, wie in jener der Sakramente, gibt es einen harten Kern, ein Herz, welches Christus ist, Gottes eigenes Wort und Sakrament der Sakramente: von ihm hängt alles Übrige ab, mehr oder weniger nahe, in einer langen Ahnenfolge, die die gesamte Heilsgeschichte umfaßt, von der Schöpfung bis zum Ende der Welt. Von daher ist es nicht notwendig, die Begriffe ‚Väter' oder ‚göttliche Schriften' strikt abzugrenzen, ist doch die Funktion der einen wie der anderen, eine direkte Verbindung zwischen jedem einzelnen Menschen, in welcher Zeit er auch lebt, und Christus herzustellen. Man sollte auch den wechselhaften und unsystematischen Charakter der Hugonischen Lehre nicht als Zeichen einer Inkohärenz oder Unentschiedenheit interpretieren, sondern als das Kennzeichen eines dynamischen Denkens, welches stets ausgespannt ist auf das hin, was seine Einheit ausmacht.

2. Die Abneigung, die Väter zu zitieren

Hugo von Sankt Viktor gleicht also in einem gewissen Umfang die patristischen Schriften den göttlichen Schriften an und weist ihnen somit einen quasi-biblischen Rang zu. Von daher würde man erwarten, daß er häufig ihr Zeugnis bemühen und sich in der Regel auf ihre Schriften und ihre Autorität stützen würde. Man muß jedoch feststellen, daß dies nicht so ist. Im Gegenteil, hier ist ein Punkt, an dem sich der Viktoriner am deutlichsten vom Großteil der Magistri des zwölften Jahrhunderts unterscheidet. Während sich in Laon und Paris eine Praxis in der Theologie ausbreitet, die darin besteht, die Sentenzen der Väter zu sammeln, zu vergleichen und miteinander in Einklang zu bringen, fallen die Schriften Hugos im Gegenteil durch die Seltenheit derselben auf.

Im seinem gesamten edierten Werk haben wir nur 135 patristische Zitate ausmachen können.[34] Hierbei entfällt der größte Teil auf Augustinus (78), wie man es bei einem Regularkanoniker erwarten durfte; dann, in absteigender Folge, kommen Ambrosius (22), Hieronymus (15), Gregor der Große (14), Beda (4), Isidor, Hilarius von

[34] Wir zählen hier nur die Zitate im eigentlichen Sinne, das heißt die Anleihen bei einem Autor, in diesem Fall einem patristischen, die diesem explizit zugeschrieben werden, sei es durch den Namen, durch ein „Idem dicit" oder jede andere andere vergleichbare Formel. Es sind also die impliziten Quellen ausgeschlossen, die Erwähnungen von Kirchenvätern, an die sich kein Zitat anschließt, so wie sie die diversen Hugonischen Autorenlisten bieten, und natürlich die Lemmata des Ps.-Dionysius in Hugos Kommentar zur *Hierarchia coelestis.*

Poitiers und Origenes (je 1). Natürlich unterrichten uns diese Zahlen nur unzureichend über den tatsächlichen Einfluß eines jeden dieser Kirchenväter auf Hugo. So hat der Viktoriner allein Isidor, nach der damaligen Gewohnheit, ohne ihn zu erwähnen, mindestens hundert Mal allein im *Didascalicon* benutzt.

Wie dem auch sei, diese 135 patristischen Zitate im Werk Hugos sind vergleichsweise wenig, wenn man sie mit den etwa 400 vergleicht, die allein die *Summa sententiarum,* das Werk eines seiner Schüler, beinhaltet. Ihre Seltenheit wird noch offenkundiger, wenn man ihre ungleiche Verteilung im Werk des Viktoriners betrachtet: 104 Zitate allein in *De sacramentis,* 11 in den *Sententiae de diuinitate,* je 6 im *Didascalicon* und den *Adnotationes in Pentateuchum,* 3 in *De scripturis et scriptoribus sacris,* 2 in *De sapientia Christi,* je 1 in *De archa Noe, De institutione nouitiorum* und *De potentia.* Anders gesagt, *De sacramentis,* das mengenmäßig ungefähr ein Sechstel von Hugos Gesamtwerk ausmacht, enthält dreimal mehr ausdrückliche Zitate als alle übrigen Werke des Viktoriners zusammengenommen; oder, wenn man so will, die Konzentration der expliziten Zitate ist in *De sacramentis* durchschnittlich zwanzigmal größer als im übrigen Werk.

Diese Zahlen, die schon für sich genommen bemerkenswert sind, sind es um so mehr, wenn man feststellt, daß sich die Väterzitate innerhalb von *De sacramentis* ungleichmäßig über die beiden Bücher dieser Hugonischen Summe verteilen. So haben wir im ersten Buch nur 5 ausdrückliche Väterzitate gefunden, allesamt im Abschnitt über den Glauben (X). Die 99 anderen finden sich also alle im zweiten Buch: 29 im Abschnitt über die Ehe, 35 in jenem, der von der Inkarnation handelt, und fast alle übrigen in den Kapiteln sechzehn bis achtzehn, die von den letzten Dingen handeln.[35] Mehr als die Hälfte der patristischen Zitate des Viktoriners sind also in zwei eher kurzen Teilen von *De sacramentis* untergebracht, so daß hier eine etwa hundertmal höhere Dichte an Väterzitaten vorliegt als im übrigen Werk.

Aus diesem sehr scharf konturierten Befund meinen wir folgende drei Schlüsse ziehen zu können: 1) Die außerordentliche Häufigkeit der patristischen Zitate in bestimmten Teilen von *De sacramentis* spiegelt den unvollendeten Zustand dieses Werkes wider; 2) von daher unterrichtet sie uns über die Arbeitsmethode des Viktoriners; 3) schließlich ist die Abneigung Hugos, die Väter der Kirche zu zitieren, bei ihm eine Haltung, die zugleich regelmäßig und bewußt ist und die uns ins Herz seines theologischen Projektes führt.

---

[35] Wenn man jeden Textauszug einzeln zählt, was in *De sacramentis* nicht gemacht wurde, beinhalten die Kapitel XVI-XVIII 125 patristische Zitate, allesamt von Augustinus (99) oder Gregor dem Großen (25), neben einem Passus aus Cäsarius von Arles, welcher üblicherweise Augustinus zugeschrieben wurde.

2.1 *De sacramentis* ist unvollendet

Um die Gegenwart der patristischen Florilegien in den Abschnitten I, XI und XVI-XVIII des zweiten Buches von *De sacramentis* zu erklären, sind zwei Erklärungen in den Blick zu nehmen. Entweder hat Hugo radikal seine Methode geändert, oder *De sacramentis* ist ein unvollendetes Werk. Der erste Grund ist auszuschließen: man rühmt allgemein die Beständigkeit der Hugonischen Lehre und Methode. Es wäre erstaunlich, wenn am Abend seines Lebens der Magister auf dem Höhepunkt seines Ruhmes so brutal mit seinen liebgewonnen Gewohnheiten gebrochen hätte, und dies eben nur in fünf von dreißig Abschnitten von *De sacramentis.* Überdies zitiert *De arrha animae*, ein Werk, das etwa zwei Jahre vor Hugos Tod vollendet wurde, überhaupt keinen Kirchenvater, während außerhalb von *De sacramentis* die häufigsten Zitate in den *Sententiae de diuinitate,* im *Didascalicon* und den *Adnotationes in Pentateuchum* zu finden sind, welche allesamt üblicherweise in die Frühphase von Hugos Karriere datiert werden. So wenden wir uns lieber der zweiten Erklärung zu: Hugo ist gestorben, bevor er *De sacramentis* vollendet hatte, und die Gegenwart der patristischen Florilegien im Buch II erklärt sich durch seinen Zustand größerer Unvollendetheit. Die Indizien, die diese These belegen, sind zahlreich.

Zunächst zeigt der Vergleich zwischen *De sacramentis* und den *Sententiae de diuinitate,* die sicher früher zu datieren sind, daß der Viktoriner zunehmend bemüht ist, die ausdrücklichen Väterzitate zu tilgen.[36] So sind der Prolog und die Teile I und III der *Sententiae* in den entsprechenden Teilen von *De sacramentis,* Buch I, wiederaufgenommen und überarbeitet worden; es ist also möglich, die Entwicklung von Hugos Methode von dem einen zum anderen Text hin zu beobachten. Die *Sententiae* enthalten 11 patristische Zitate, das heißt mehr als jedes andere Werk außer *De sacramentis,* in einem Textabschnitt, der einem Zwölftel dieses Werkes entspricht. In den parallelen Passagen von *De sacramentis* ist kein einziges dieser patristischen Zitate bewahrt worden. Es ist also unzweifelhaft, daß sich Hugo, im Gegensatz zu zeitgenössischen Theologen wie Peter Abaelard, die dazu neigen, ihre Anliegen mit einer erheblich Zahl von Autoritäten zu belegen, im Gegenteil darum bemüht, zu einem zunehmend persönlichen Text zu gelangen, der im Gebrauch der patristischen Zitate immer zurückhaltender wird. Wenn also das Buch II viele Zitate enthält und innerhalb dieses zweiten Buches bestimmte Abschnitte noch ungleich mehr derselben enthalten, so ist daran zu denken, daß diese Abschnitte nicht die gleiche gründliche Bearbeitung wie Buch I erfahren haben.

Diese Hypothese wird erhärtet durch die Tatsache, daß fast alle Teile von Buch II in ihrem Inhalt neu sind: das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht, die kirchlichen Ordines, liturgische Gewänder, Kirchweihe, Sakramentalien, Simonie, Krankensalbung, letzte Dinge, keines dieser Themen findet sich in einem anderen Werk Hugos. Überdies behandelt das Buch II die Sakramente des Neuen Bundes,

[36] Zur Datierung der *Sententiae de diuinitate* siehe VAN DEN EYNDE 1960, 74f.

während Hugo als Exeget sich vor allem für die Bücher des Alten Testaments interessiert hat. In bezug auf jene beiden theologischen Werke, deren Thema dasselbe wie das von *De sacramentis* ist, nämlich den *Dialogus de sacramentis naturalis legis et scriptae* und die *Sententiae de diuinitate*, ist festzustellen, daß ihr Inhalt fast ausschließlich dem von Buch I von *De sacramentis* entspricht.[37] Hugo hatte also mehrmals die Gelegenheit, die Thematik von Buch I zu behandeln, nicht jedoch die von Buch II. Er hatte also auch mehr Zeit, um die Gedanken des ersten Buches reifen zu lassen, als für das zweite Buch.

Die unterschiedliche Art und Weise, wie die beiden Bücher frühere Texte Hugos aufgreifen, bietet einen weiteren Anhaltspunkt für eine größere Ausgereiftheit von Buch I, da die Arbeit des Neuschreibens und der Anpassung sich zwischen den beiden Büchern stark unterscheidet. In Buch I wurden die Passagen, die aus dem *Didascalicon*, *De Scripturis et scriptoribus sacris*, den *Adnotationes in Pentateuchum*, *De tribus diebus*, dem *Dialogus de sacramentis* und den *Sententiae de diuinitate* übernommen wurden, völlig neu überarbeitet. Umgekehrt hat Hugo in Buch II die Ausführungen über die Eucharistie, die er bei der Kommentierung der *Hierarchia coelestis* erarbeitet hatte, fast überhaupt nicht verändert und auch nicht den Abschnitt über die vier Ängste, der sich bereits im Kommentar über das Magnifikat findet. Der Abschnitt XII über die Gelübde hat seine ursprüngliche Form als eigenständiger Brief bewahrt, und es scheint, daß Abschnitt XIV über die Beichte ebenfalls ein zuvor eigenständiger Text gewesen ist, der dann nachträglich in *De sacramentis* eingefügt worden ist. Vor allem das Ende von Abschnitt XI über die Ehe und die Abschnitte XVI-XVIII sind im wesentlichen Florilegien aus Konzilstexten und kanonistischen und patristischen Quellen, ohne die geringste Ausarbeitung der Auszüge, die sie nebeneinanderstellen.[38] Es gibt hier Anzeichen einer Hast, die mit der ansonsten so häufig zu beobachtenden Neigung Hugos, seine früheren Schriften unermüdlich zu überarbeiten, kontrastiert.[39]

Ein letztes Argument für den unvollendeten Zustand von *De sacramentis* ergibt sich aus der Kapiteleinteilung, von der wir andernorts bemerkt haben, daß sie sicherlich später hinzugekommen ist: an vielen Stellen durchschneidet sie auf ungeschickte Weise den Gedankengang des Viktoriners, ja widerspricht ihm sogar.[40] Da sie sich aber be-

---

[37] Zwar ist ein Teil der *Sententiae de diuinitate* verloren gegangen, doch deutet nichts an, daß sie inhaltlich ursprünglich über Buch I von *De sacramentis* hinausgingen. Von den beiden erhaltenen Handschriften hört die erste (Oxford, Bodleian Library, Laud. Misc. 344 [XIIIe s.], f. 41v-58v) in der Mitte von Kapitel 4 auf; die zweite (Cambridge, Trinity College, B.I.39 [XIIIe s.], f. 94r-96v) enthält nur den Prolog. Ein dritter Zeuge (Breslau, Stadtbibliothek, Rehdiger. 61 [XIVe s.], f. 133r-156r), der leider verloren gegangen ist, enthielt noch ein weiteres Textstück, doch scheint dieses kaum mehr als einige Folios ausgemacht zu haben, nach dem, was man aus den Zitaten bei Weisweiler (WEISWEILER 1944 / 1949) und Hofmeier (HOFMEIER 1963) schließen darf. Zwar kündigt die Kapitelliste ein zweites Buch an, allerdings ohne dessen Inhalt zu spezifizieren, so wie sie es für Buch I tut.

[38] Für die Identifikation und die Analyse der Quellen dieser Abschnitte siehe OTT 1949, vor allem 233-332. Siehe auch WEISWEILER 1944 / 1949.

[39] Vgl. SICARD 1993, 71-99; POIREL 2002a, 213-233.

[40] Vgl. POIREL 2002b, 84f.

reits in den ältesten Handschriften findet, die Viktoriner Handschriften eingeschlossen, geht sie vermutlich auf die Edition der Werke Hugos durch Abt Gilduin († 1155) zurück, welche genau nach dessen Tod 1141 erfolgte. Wir wissen aus dem *Indiculum* in der Handschrift Oxford, Merton College 49, daß gleich nach Hugos Tod sein Abt die Sammlung und Vervielfältigung seiner Werke organisierte.[41] Man hat auch vermutet, daß dessen Intervention auch in einem verlängerten Werktitel, zumindest für *De tribus diebus*,[42] festzustellen ist. Alles deutet darauf hin, daß sich die Kanoniker von Sankt Viktor nicht darauf beschränkt haben, sondern darüber hinaus den unvollendeten Text von *De sacramentis* mit Hilfe von Textblöcken aus früheren Werken und Arbeitsunterlagen des Magisters vervollständigt haben und schließlich eine Kapiteleinteilung eingefügt haben, die den Zugang zu dieser Summe vereinfachen sollte.

2.2 Patristische Florilegien und die Arbeit des Theologen

Wir hatten festgestellt, daß die Abschnitte XVI-XVIII des Buches II von *De sacramentis* in Wirklichkeit ein patristisches Florilegium darstellen. Wenn man zugleich bemerkt, daß sie am Ende der Summe stehen, ist man gedrängt zuzugestehen, daß sie eine vorläufige bzw. vorbereitende Phase der Abfassung dieses Werkes dokumentieren, und daß der Viktoriner, wenn er die Zeit gehabt hätte, sie überarbeitet, überdacht und in einer persönlicheren Weise neu geschrieben hätte, so wie er es für die vorangegangenen Abschnitte getan hatte. Eine äußerliche Bestätigung dieser Interpretation kommt von der *Summa sententiarum*, die heute Odo, Bischof von Lucca von 1135-1145, zugeschrieben wird. Diese Summe ist sicher vor dem Tode Hugos zu datieren, da sie ihrerseits den *Collectanea* des Petrus Lombardus und *De libero arbitrio* des Vivianus von Prémontré als Quelle gedient hat, die beide auf 1141 datiert werden. Während die *Summa sententiarum* ansonsten deutlich von *De sacramentis* abhängig ist, gibt es keinerlei Übereinstimmung mit den Abschnitten XVI-XVIII des zweiten Buches. Wie Van den Eynde bemerkt: „sie hat alle Teile von *De sacramentis* verwendet bis zum fünfzehnten des zweiten Buches einschließlich."[43] Wenn Odo von Lucca *De sacramentis* intensiv benutzt mit Ausnahme allein der letzten Abschnitte des zweiten Buches, so ist anzunehmen, daß diese zu der Zeit, als er die *Summa sententiarum* verfaßte, also einige Jahre vor Hugos Tod, noch nicht zugänglich waren. Diese drei Abschnitte wurden also nach allen anderen ausgearbeitet, und wenn sie sich heute in einem vorläufigen Zustand präsentieren, der ansonsten bei Hugo ungewohnt ist, dann liegt dies vermutlich daran, daß der Viktoriner nicht die Zeit hatte, ihnen eine vollendetere Gestalt zu geben.

Von daher bieten die Kapitel, die sich in der Form von Florilegien erhalten haben, aller Wahrscheinlichkeit nach die Spuren eines vorläufigen Stadiums in der Abfassung

---

[41] Vgl. POIREL 2002a, 27-96.
[42] Vgl. POIREL in der Einleitung zu HUGO VON SANKT VIKTOR, *De tribus diebus* (*CCM* 177: 252*-255*).
[43] VAN DEN EYNDE 1960, 191f.

von *De sacramentis.* Dank ihrer kann man daher die Arbeitsmethode des Viktoriners rekonstruieren: Zunächst sammelt er die Quellen und organisiert sie als thematische Florilegien;[44] dann eignet er sich den Gegenstand an, entweder indem er ihn in seinem Unterricht verwendet (*Sententiae de diuinitate*) oder indem er ihn für die Abfassung thematischer Monographien benutzt (*De tribus diebus* etc.); schließlich, während sich das Denken der Väter seinem eigenen einverleibt, verschwindet der Buchstabe der patristischen Texte, und am Schluß bleibt nur deren Substanz übrig, umgearbeitet und neu organisiert. Das Ziel Hugos ist es nicht, die Väter zu wiederholen, sondern sie sich anzueignen, sie zusammenzuführen und gelegentlich fortzuführen.

Die Abfassung des Hugonischen Hauptwerkes hat sich wohl bis zum Ende seines Daseins oder zumindest bis zu der Krankheit, die dieses herbeiführte, erstreckt. Alles zusammengenommen, ist eine längere Abfassungszeit von *De sacramentis* nichts Erstaunliches, wenn man sich daran erinnert, daß Hugo in seiner Summe die Lehre seines ganzen Lebens niederlegte. Den Plan der *Sententiae de diuinitate*, das heißt seines Unterrichts, aufgreifend, wird er nicht müde hinzuzufügen, wegzunehmen und zu ändern („... quaedam in ipsis mutare, quaedam uero adiecere uel detrahere ..."), wobei er vor allem aus seinen anderen Schriften schöpft („... in quo nonnulla quae antea sparsim dictaueram ... inserui ...").[45] *De sacramentis* ist also der letzte schriftliche, wenn auch unvollendete, Niederschlag von Hugos theologischer Lehre, welcher sich auf seinen mündlichen Unterricht stützte und unablässig mit Hilfe seiner übrigen Schriften vervollständigt und überarbeitet wurde.

2.3 Hugo und die *auctoritates*

Es ist jetzt klar, daß Hugo sich nicht damit begnügt, die Väter der Kirche zu verehren, sondern daß er sich von ihrer Lehre nährt und die Entstehungsgeschichte von *De sacramentis*, soweit sie sich aus ihrer Unvollendetheit erschließen läßt, bezeugt, daß der Viktoriner dort, wo er neue Fragen behandelt, seine Redaktionsarbeit auf Zusammenstellungen von Vätersentenzen stützt. Es stellt sich also die Frage, warum er diese Sentenzen in der Endfassung seiner Werke nicht bewahrt. Warum unterläßt er es, im Gegensatz zu seinen theologischen Kollegen, seine Thesen mit der Autorität der Väter abzusichern? Drei Hauptgründe können für diese Zurückhaltung angeführt werden: 1) der Viktoriner hat stets eine Ablehnung gegen die akademische Streitkultur gezeigt,

---

[44] Von den Florilegien, die er sich zusammengestellt hat, haben wir kein anderes ausfindig machen können; dieser Befund geht vermutlich auf Hugo selbst zurück. Hat Hugo andere Florilegien zusammengestellt als Vorarbeiten für andere Werke? Nichts von dem, was sich erhalten hat, kann dies bestätigen. Dennoch ist es sicher, daß Hugo sich in mehreren Werken bemüht hat so etwas wie eine Synthese der vorausgehenden Literatur zu bieten: „... non quasi nouum cudens opus, sed uetera colligens dissipata": HUGO VON SANKT VIKTOR, *Practica geometriae* (ed. BARON 15). Die Erstellung eines Florilegiums als Arbeitsinstrument vor der Behandlung neuer Fragestellungen scheint also mit dieser Sorge Hugos konform zu gehen.

[45] HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* I praef. (*PL* 176: 173f.).

die in den Schulen mit der Stoßkraft der Autoritäten verbunden war; 2) sodann hatte er als Exeget ein sehr lebendiges Bewußtsein von der Mehrdeutigkeit von Aussagen; 3) anders als die Methode des Peter Abaelard empfiehlt er, den ‚katholischen Glauben' erst in sich selbst heranzubilden, bevor man Schritt für Schritt die Lektüre der Väter hinzufügt.

2.3.1 Mißtrauen gegenüber der Disputation *per auctoritates*

Zumeist, wenn der Viktoriner einen patristischen Text zitiert, geschieht dies als Zugeständnis an seine Gegner und um ihre eigenen Waffen gegen sie zu richten. Bei der Behandlung der hypostatischen Union in *De sacramentis* antwortet er seinen Widersachern, bevor er ihnen drei kurze Zitate des Augustinus entgegenhält: „Wollt ihr eine Autorität? Hört also auf die Laterne, wenn ihr dem Licht nicht glaubt."[46] Nur mit Widerwillen führt der Viktoriner Worte der Väter als Autoritätsargumente an; wenn ihn seine Gegner dazu zwingen. In Wirklichkeit scheint ihm diese Methode nicht die erhellendste zu sein. Die Worte der Väter sind ‚Laternen' und empfangen ihr Leuchten vom ‚Licht' selbst, welches Christus ist, doch würde man dieses Licht viel unmittelbarer durch die auskostende Meditation der Heiligen Schrift erlangen. Ein besonders lehrreiches Beispiel ist eine Passage aus *De sacramentis*, die sich der Beichte widmet (II XIV,1).[47] In diesem Text wendet sich der *magister* aus Sankt Viktor gegen Theologen, die dazu neigen, die sakramentale Rolle des Priesters in der Vergebung der Sünden herunterzuspielen und damit auch die der Notwendigkeit der sakramentalen Beichte. Über den eigentlichen Streitpunkt hinaus wirft er ihnen einen methodischen Mangel vor, nämlich den, ihre These auf die Abwesenheit von anderslautenden ‚Autoritäten' zu gründen:

---

[46] HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II I,9 (*PL* 176: 395D): „Auctoritatem vultis? Audite lucernam, si non creditis lucem."

[47] Das Buch II XIV von *De sacramentis* („De confessione") hat möglicherweise eine separate Überlieferung erfahren, so wie der Traktat „De uotis". Das erscheint deshalb gut möglich, da dieser Abschnitt mit dem Rest des Traktates bricht, zunächst durch die Stimmung, die der Viktoriner von Anfang des Textes an zeigt, dann, weil er sich plötzlich in diesem Abschnitt plötzlich an eine Gruppe von Gegnern wendet, die wohldefiniert erscheint. Diese meinen, daß das Wesentliche der Buße in der *contritio* des Herzens läge, die Ohrenbeichte bei einem Priester sei fakultativ und nachrangig. Es ist gut möglich, daß der Traktat „De confessione" ein polemisches Werk ist, jenen vergleichbar, die der Viktoriner über das Wissen Christi und die Jungfräulichkeit Mariens verfaßt und dann in seine Summe über die Sakramente eingefügt hat, wie auch eine beträchtliche Anzahl anderer Texte und kürzerer Werke: „... in quo nonnulla quae antea sparsim dictaueram ... inserui" (HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* I praef.; *PL* 176: 173f.); vgl. zu der Auseinandersetzung um die Beichte auch den Beitrag von M. Colish zu Petrus Lombardus in diesem Band.

Groß ist die Boshaftigkeit der Menschen. Niemand, der schlecht handeln will, sucht dafür eine Autorität, aber wenn wir den Menschen sagen, sie sollten das Gute tun und das Böse bekennen, das sie getan haben, sagen sie uns: „gebt uns eine Autorität (*sc.* dafür)".[48]

Nachdem er kurz die Schwäche einer Position, die allein auf einem Argument *e silentio* beruht, aufgezeigt hat, akzeptiert Hugo zwar, so wie weiter oben, die Argumentationsstrategie seiner Widersacher, aber er läßt dabei zugleich durchscheinen, daß er, wenn er es akzeptiert, die heiligen Bücher als Beweismittel im Rechtsstreit zu verwenden, dies nur widerwillig tut: „Wenn ihr also eine Autorität haben wollt, so sollt ihr eine bekommen."[49]

2.3.2 Mehrdeutigkeit der *auctoritates*

Der weitere Verlauf von „De confessione" erklärt, warum der Viktoriner sich dagegen wehrt, Autoritätsargumente vorzubringen: weil nämlich die zitierten Texte auf unterschiedliche, ja sogar falsche, Weisen interpretiert werden können, so wie jene, die die Verweigerung einer wiederholten Spendung des Bußsakramentes zu stützen scheinen. In Wirklichkeit, so erklärt der Viktoriner, „existieren Texte dieser Art wohl; aber sie behaupten dies nicht, sondern scheinen dies nur zu behaupten in der Sicht jener, die sie nicht richtig verstehen."[50] In den Texten, die als ‚Autoritäten' herangezogen werden, gibt es manchmal Mehrdeutigkeiten, die jene in die Irre führen können, die sie lesen, ohne ihren moralischen Fortschritt im Blick zu behalten. Das Verstehen der Schriften ist abhängig von der geistlichen Haltung desjenigen, der sie liest. Es ist also nicht erstaunlich, daß die irregeleiteten Geister ein irregeleitetes Verständnis der heiligen Bücher haben.[51] Bei dieser Flüchtigkeit des Sinns besteht die richtige Methode nicht darin, sich einfach und schlechthin auf normative Glaubensaussagen zu stützen, um aus ihnen die christliche Lehre zu gewinnen, sondern im Gegenteil darin, sich auf den christlichen Glauben zu stützen, um die Aussagen richtig zu verstehen, die ihn zum Ausdruck bringen; denn die inspirierten und von der Kirche anerkannten Autoren könnten nichts anderes anzeigen wollen als die „katholische Wahrheit."[52]

Hugo ist sich dessen bewußt, daß die Auslegung der heiligen Schriften auf einem hermeneutischen Zirkel beruht: der Inhalt des christlichen Glaubens drückt sich in Texten aus, aber die Interpretation dieser Texte ist ihrerseits wiederum vom christlichen Glauben geleitet. Das bedeutet, daß alle Autoritätsargumente, die man ihm ent-

[48] HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II XIV,1 (*PL* 176: 549AD): „Multa est malitia hominis. Nemo quando male agere uult auctoritatem quaerit, quando autem dicimus hominibus ut faciant bona, et ut confiteantur mala quae fecerunt, dicunt nobis: date auctoritatem."

[49] HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II XIV,1 (*PL* 176: 550D).

[50] HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II XIV,4 (*PL* 176: 556CD): „Et sunt quidem eiusmodi quaedam dicta in quibus non hoc quidem dictum est, sed a non bene intelligentibus hoc dictum esse uidetur."

[51] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II XIV,4 (*PL* 176: 553C).

[52] HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II XIV,4 (*PL* 176: 553C).

gegenhalten könnte, nicht geeignet wären, eine These zu begründen, die dem Glauben der Kirche entgegenstünde.[53] Bei dieser Gelegenheit erläutert er nicht weniger als vier unterschiedliche Interpretationen eines Satzes aus dem Hebräerbrief, der exegetisch umstritten war: jede von ihnen scheint ihm akzeptabel, solange sie sich nicht von der Wahrheit entfernt. Darüber hinaus zeigt er keine grundsätzliche Bevorzugung. Anstatt anzudeuten, welche ihm am ehesten dem Denken des heiligen Autors zu entsprechen scheint, beschränkt er sich darauf, auf jene hinzuweisen, die ihm am ehesten jede heterodoxe Auslegung auszuschließen scheint.[54]

2.3.3 Katholischer Glaube und *auctoritates*

Die theologische Lehre Hugos ist also nicht, wie die Summen des folgenden Jahrhunderts, eine Konstruktion *a posteriori* von mit biblischen und patristischen Zitaten abgesicherten Wahrheiten, die untereinander durch dialektische Überlegungen verbunden sind, sondern sie wurzelt in einer vorausliegenden Zusammenschau des christlichen Glaubens.[55] Aus diesem Grunde empfiehlt das *Didascalicon* den Studierenden der Theologie, damit zu beginnen, sich einige grundlegenden Prinzipien anzueignen, von denen die ganze übrige Lehre in organischer Weise abhängt. Erst dann werden bestimmte wohlausgewählte Lektüren leicht ihren Platz in jener synthetischen Lehre des christliche Glaubens finden.[56]

Eine beträchtliche Zahl der Werke Hugos sind solche Kompendien, die die grundlegenden Begriffe eines Bereiches oder eines Faches umfassen, so daß die folgenden Lektüren und Erkenntnisse sich in harmonischer Weise an diese wesentlichen Grundlagen anschließen können und so mit diesen ein Lehrgebäude bilden können, welches zunehmend größer und präziser wird. Das ist das Ziel der Monographien, die den *artes liberales* gewidmet sind wie *De grammatica* und die *Practica geometriae*, die Gedächtnishilfen wie das *Chronicon* und die *Mappa mundi*; und das ist natürlich auch das Ziel, das sich das *Didascalicon*, die *Epitome Dindimi* und jener *accessus* zur Heiligen Schrift, *De Scripturis et scriptoribus sacris*,[57] setzen; schließlich ist das auch die Zielsetzung von *De sacramentis*:

> Denn wenn ich diese Art Summe zusammengestellt habe, indem ich alles in eine einzige Abfolge zusammengefaßt habe, so geschah dies, damit der Geist etwas Wohldefiniertes

---

[53] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II XIV,4 (*PL* 176: 557A).
[54] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* II XIV,4 (*PL* 176: 558B-559D).
[55] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon* VI 4 (ed. BUTTIMER 120 = *PL* 176: 803CD).
[56] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon* VI 4 (ed. BUTTIMER 120 = *PL* 176: 803D).
[57] Vgl. ZINN 1997, 113f.

habe, an das er sich halten und sich angleichen könne, anstatt ohne Ordnung und Orientierung über die verschiedenen Bände der Schriften und die Divergenzen zwischen ihren Auslegungen hinweggerissen zu werden.[58]

Damit seine Methode recht verstanden werde, nimmt Hugo ein Beispiel aus der Trinitätstheologie. Dieser Gegenstand, der bereits in sich recht schwer ist, kommt zudem mit einer reichhaltigen, schwierigen Sekundärliteratur daher, die überdies häufig widersprüchlich erscheint. Es bringt also nichts, alles zu lesen, um zu wissen, was man glauben soll, sondern im Gegenteil ist es wichtig, zunächst zu lernen, was man glauben soll, um daraufhin seine Lektüre auszuwählen und sie in harmonischer Weise mit dem vorausgehenden ‚Fundament' zu verbinden, das heißt mit jener Zusammenschau der Lehre, die man sich zuvor geschaffen hat. Ansonsten läuft man Gefahr, im Meer der Bücher zu ertrinken und von den Mehrdeutigkeiten und Unklarheiten der Autoren irregeführt zu werden.[59]

Die Hugonische Theologie ist also weniger eine positive und buchhafte Theologie, die sich auf die vernunftmäßige Auswertung der autorisierten Quellen stützt, als vielmehr eine organische und kirchliche Theologie, die sich auf den ‚allgemeinen Glauben' gründet und die weitergegeben wird vom Lehrer zum Schüler. Dies ist es, was ihr ihre Sicherheit und Dauerhaftigkeit verleiht.[60] Diese Verwurzelung im Glauben der Kirche gewährt paradoxerweise eine große Freiheit in der Auslegung der Schrift. So empfiehlt Hugo seinen Schülern, nicht zu zögern, den Sinn der Schrift „zurechtzubiegen" hin zu einem „gesunden Glauben". Da diese beiden sich im letzten nicht unterscheiden können, bedeutet die Neuinterpretation der *auctoritates* im Sinn des katholischen Glaubens zugleich die Wiederentdeckung der grundlegenden Intention ihrer Autoren, nicht gegen, sondern über den Buchstaben des Textes hinaus.[61] Von daher kommt es, daß Hugo, obgleich er die Texte der Väter liest, ‚wiederkäut' und sich aneignet, kein Bedürfnis zeigt, sie zu zitieren und seinem Leser zu referieren.

3. Die Lehre eines Vaters

Das Verhältnis Hugos von Sankt Viktor zu den Vätern ist komplex, und wenn man sich auf eine äußerliche Beobachtung beschränkt, so wäre es verführerisch, seine Theorie, die die patristischen Texte fast den biblischen angleicht, und seine gewöhnliche Praxis, die darin besteht, sie so wenig als möglich zu zitieren, einander entgegen-

---

[58] HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* I prol. (*PL* 176: 183f.): „Hanc enim quasi breuem quamdam summam omnium in unam seriem compegi, ut animus aliquid certum haberet, cui intentionem affigere et conformare ualeret, ne per uaria Scripturarum uolumina et lectionum diuortia sine ordine et directione raperetur."

[59] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon* VI 4 (ed. BUTTIMER 120 = *PL* 176: 803D-804B).

[60] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon* VI 4 (ed. BUTTIMER 120f. = *PL* 176: 804B).

[61] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon* VI 4 (ed. BUTTIMER 122 = *PL* 176: 803D-805A).

zusetzen. In Wirklichkeit ist die Haltung des Viktoriners sehr viel kohärenter, als es zunächst scheint. Um sie zu verstehen, ist es sinnvoll, seine Geschichtsauffassung im Kopf zu behalten, wie sie sich im *Chronicon*, in *De sacramentis* oder *De archa Noe* ausdrückt: im Zentrum der Heilsgeschichte findet sich die Fleischwerdung Christi, die deren Gipfelpunkt ist. Alles, was ihr vorausgeht, kündigt sie an, alles was ihr nachfolgt, ist ihr Widerhall. Gegenüber einer Auffassung von Inspiration, in der schubladenhaft die Schrift, dann die Väter, dann die folgenden Lehrer jeweils ein wohldefiniertes Korpus darstellten, das jeweils das vorangehende erhellte und sich zugleich radikal von ihm unterschiede, bevorzugt Hugo eine organische Schau der Offenbarung, die zugleich geschmeidiger und unmittelbarer ist. Während die karolingischen Autoren, hierin von den Autoren der *Glossa ordinaria* imitiert, ihr exegetisches Ideal in einer patristischen Kompilation in Gestalt eines fortlaufenden Kommentars der Schrift sahen, beansprucht Hugo das Recht, sich unmittelbar die Schrift zu erschließen. Durch diesen Willen zu den ursprünglichen Texten zurückzukehren, schließt er sich zugleich der Renaissance des zwölften Jahrhunderts und dem Gregorianischen Ideal einer Rückkehr zum Evangelium an.

Bedeutet das, daß er die Vermittlung der Väter zurückweist? Keineswegs: die Suche nach den impliziten Quellen zeigt im Gegenteil, wenn man sich etwa auf die jüngsten kritischen Ausgaben bezieht, daß er eine gleichermaßen weite und tiefe Kenntnis der Väter hatte.[62] Ebenso bezeugt die Untersuchung seiner Arbeitsmethode durch die Analyse der unvollendeten Abschnitte von *De sacramentis* oder der Vergleich mit den *Sententiae de diuinitate*, daß der Viktoriner, bevor er zu einem neuen theologischen Thema schreibt, damit beginnt zu sammeln, gegenüberzustellen und zu meditieren, was die Väter geschrieben haben. Wenn er dagegen bereits behandelte Gegenstände überarbeitet, so müht er sich, sich das Denken der Väter anzueignen und es mit seinen eigenen Worten auszudrücken; so vermehren sich die Anleihen nicht im Laufe der Zeit, sondern Hugo bemüht sich, ihre Spuren zu verwischen, sicher nicht, um seine Schuldigkeit ihnen gegenüber zu verbergen, sondern einfach im Gefolge eines Reifungsprozesses seines eigenen Denkens und einer tieferen und lebendigeren Integration seiner Lektüren. In diesem Sinne findet sich das kompilatorische Bemühen, welches die *Glossa ordinaria* bezeugt, auch bei ihm, aber nur als vorbereitendes Stadium.

Genau hierin liegt der Unterschied zwischen Hugo und dem Großteil seiner Zeitgenossen: die Arbeit des Theologen besteht für ihn nicht in der Arbeit mit den Vätern, diese ist nur deren Vorarbeit. Während Peter Abaelard meint, am Ende seines Unterfangens angelangt zu sein, nachdem er mit Hilfe der Techniken zur Texterklärung die verschiedenen *auctoritates* zu einem Glaubensartikel miteinander in Einklang gebracht hat, geht Hugo weiter. Sein Bemühen zielt nicht so sehr auf die korrekte Interpretation der Väter, als darauf, sie sich anzueignen und sich ihnen anzuschließen, um mit ihnen gemeinsam die Schrift korrekt auszulegen und sie dort fortzuführen, wo sie

---

[62] Vgl. die Apparate in HUGO VON SANKT VIKTOR, *De archa Noe, Libellus de formatione arche* (*CCM* 176) und *De tribus diebus* (*CCM* 177).

geschwiegen haben.[63] In diesem Sinne sind die Väter für ihn weniger Mittler als Vorläufer, weniger Mittelsmänner als Ahnen.[64] Um einen Vergleich aus dem Evangelium aufzugreifen, könnte man sagen, daß dort, wo sich seine Zeitgenossen als ‚Diener' der Väter der Kirche verhalten, sich der Viktoriner nicht gefürchtet hat, ihr ‚Sohn' zu werden, oder sogar wie sie und mit ihnen gemeinsam unmittelbar zum Jünger des *unus magister* zu werden. Von daher kommt es vermutlich, daß er selbst sehr bald als Vater[65] angesehen und mehrfach mit dem Titel eines „zweiten Augustinus – alter Augustinus"[66] geschmückt wurde.

Übersetzung aus dem Französischen von Ralf M.W. Stammberger

[63] Vgl. HUGO VON SANKT VIKTOR, *Miscellaneum* I 96 (*PL* 177: 525C-526D), wo Hugo die allegorische Exegese von Joh 20,4-5 schnell übergeht, da die Väter darüber gehandelt haben, und sich stattdessen über die moralische Lehre dieser Stelle ausbreitet.

[64] Vgl. „... sanctorum Patrum, qui ante nos uerbi Dei arcana excellenter scrutati sunt ...": HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis* I I,2 (*PL* 176: 187C).

[65] „... diuinorum librorum ... testudineo ad scientiam gradu promoueor sedule legendo et transscribendo patrum scripta; inter que Hugonem de sacramentis diu multumque quesitum nuper ex nimium mendoso exemplari transscripsi": SINDOLD VON REICHERSBRUNN, *Epistula ad Guntherium Lutboldesberchensem praepositum* (*MGH.ES* 5: 10,17-23). Wir danken herzlich C. Mews und R. Stammberger, die uns auf diese Passage hingewiesen haben.

[66] Vgl. die Belege in den *Veterum aliquot scriptorum de Hugone Victorino Testimonia* in der Einleitung zu dessen *Opera omnia* in *PL* 175, CLXIII-CLXVIII: „... qui uelut alter Augustinus doctor celeberrimus" (IOANNES TRITHEMIUS, *De Scriptoribus ecclesiasticis*, zitiert ebenda *PL* 175: CLXVI D); „... qui ob eximiam eruditionem et Scripturarum doctrinam alter Augustinus aeuo suo tempore est habitus" (PAULUS LONGIUS CYGNAEUS MONACHUS BAZAWIENSIS, *Chronicon Citizense*, zitiert ebenso *PL* 175: CLXVIII A); „Augustini doctrinae ac phraseos usque adeo aemulator ut Augustini lingua eruditorum sui temporis adagio dictus sit." (SIXTUS SENENSIS, *De scripturis et scriptoribus divinis utriusque testamenti*, zitiert ebenda *PL* 175: CLXVIII B). Gewiß ist dieser Beiname einigermaßen banal, und auch andern Autoren ist er beigelegt worden wie etwa Fulgentius von Ruspe, Rhabanus Maurus, Petrus Venerabilis, Bonaventura und sogar Dante. Im Falle Hugos jedoch ist er dennoch mehr als ein Topos: das bezeugen die zahlreichen augustinischen Pseudoepigraphen, welche in Wirklichkeit von Hugo (so *De laude caritatis*) oder ausgehend von Exzerpten aus seinen Werken (so *Soliloquiorum animae ad Deum*, *Manuale*, *Speculum peccatoris*, *De septem uitiis et septem donis*, *Cantici Magnificat expositio* etc.) verfaßt wurden.

Quellen

HUGO VON SANKT VIKTOR, *Opera omnia*
Hugonis de S. Victore Canonici Regularis S. Victoris Parisiensi Opera omnia, studio et industria Canonicum Regularium Regalis Abbatiae S. Victoris Parisensis (Rothomagi 1648, fol.). Editio nova accurante J.-P. MIGNE, 3 vol. [= *PL* 175-177], Paris 1854.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *Chronicon*
HUGO DE SANCTO VICTORE, *Chronicon*, Ms. Darmstadt, Landesbibliothek 2553, ff. 1v-38r.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *De archa Noe*
HUGO DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe*, in: *Hugonis de sancto Victore De archa Noe, Libellus de formatione arche*, cura et studio P. SICARD [= *CCM* 176], Turnhout 2001, 3-117.
Hugonis de S. Victore De arca Noe morali, in: *Opera omnia* II [= *PL* 176], 617-680.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *De institutione nouitiorum*
HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De institutione novitiorum*, in: *L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor* I: *De institutione novitiorum, De virtute orandi, De laude caritatis, De arrha animae*, texte latin par H.B. FEISS et P. SICARD, traduction française par D. POIREL, H. ROCHAIS et P. SICARD, introductions, notes et appendices par D. POIREL [= *Sous la règle de Saint Augustin* 3], s. l. [Turnhout] 1997, 18-99.
Hugonis de S. Victore De institutione novitiorum, in: *Opera omnia* II [= *PL* 176], 925-952.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *De laude caritatis*
HUGUES DE SAINT VICTOR, *De laude caritatis*, in: *L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor* I: *De institutione novitiorum, De virtute orandi, De laude caritatis, De arrha animae*, texte latin par H.B. FEISS et P. SICARD, traduction française par D. POIREL, H. ROCHAIS et P. SICARD, introductions, notes et appendices par D. POIREL [= *Sous la règle de Saint Augustin* 3], s. l. [Turnhout] 1997, 182-201.
Hugonis de S. Victore De laude caritatis, in: *Opera omnia* II [= *PL* 176], 969-971.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis*
Hugonis de S. Victore De sacramentis christianae fidei, in: *Opera omnia* II [= *PL* 176], 173-618.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis Dialogus*
HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis legis naturalis et scriptae Dialogus*, in: *Opera omnia* II [= *PL* 176], 17-42.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *De Scripturis et scriptoribus sacris*
Hugonis de S. Victore De scripturis et scriptoribus sacris, in: *Opera omnia* I [= *PL* 175], 9-28.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *De tribus diebus*
Hugonis de Sancto Victore De tribus diebus, cura et studio D. POIREL [= *CCM* 177], Turnhout 2002.
Hugonis de S. Victore Eruditionis Didascalicae liber septimus, in: *Opera omnia* II [= *PL* 176], 811-838.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *De uanitate mundi*
Hugonis de S. Victore De uanitate mundi, in: *Opera omnia* II [= *PL* 176], 703-740.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon*
HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon. De studio legendi*, ed. C.H. BUTTIMER [= *Studies in medieval and Renaissance Latin* 10], Washington D.C. 1939.
Hugonis de S. Victore Eruditionis didascalicae libri septem, in: *Opera omnia* II [= *PL* 176], 739-811.
HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon de studio legendi. Studienbuch*, übersetzt und eingeleitet von TH. OFFERGELD [= *FC* 27], Freiburg u. a. 1997.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *Epistula* II
Hugonis S. Victore Epistula II *ad Ranulphum de Mauriaco*, in: *Opera omnia* II [= *PL* 176], 1011.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *Expositio in Hierarchiam caelestem*
Hugonis de S. Victore Commentariorum in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagite secundum interpretationem Joannis Scoti ad Ludovicum regem Francorum, filium Ludovici grossi libri X, in: *Opera omnia* I [= *PL* 175], 923-1154.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *Expositio in Threnos*
Hugonis de S. Victore Adnotationes elucidatoriae in Threnos Jeremiae, in: *Opera omnia* I [= *PL* 175], 255-322.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *Institutiones in Decalogum*
Hugonis de S. Victore Institutiones in Decalogum legis Dominicae, in: *Opera omnia* II [= *PL* 176], 9-13.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *Libellus de formatione arche*
HUGO DE S. VICTORE, *Libellus de formatione arche*, in: *Hugonis de sancto Victore De archa Noe, Libellus de formatione arche*, cura et studio P. SICARD [= *CCM* 176], Turnhout 2001, 121-162.
Hugonis de S. Victore De arca Noe mystica, in: *Opera omnia* II [= *PL* 176], 681-704.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *Miscellanea*
Hugonis de S. Victore Miscellanea, in: *Opera omnia* III [= *PL* 177], 469-634.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *Practica Geometriae*
Hugonis de S. Victore Practica Geometriae, in: *Hugonis de Sancto Victore Opera propaedeutica*, ed. R. BARON [= *Publications in Medieval Studies* 20], Notre Dame 1966, 15-64.

HUGO VON SANKT VIKTOR / LAURENTIUS VON DURHAM, *Sententiae de diuinitate*
HUGO DE SANCTO VICTORE / LAURENTIUS DUNELMENSIS, *Sententiae de diuinitate*, ed. in: A. PIAZZONI, Ugo di San Vittore ‚auctor' delle ‚Sententie de diuinitate', in: *StMed* 3ª ser. 23 (1982), 861-955, hier 912-955.

ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiae*
Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.M. LINDSAY, 2 vol., Oxford 1911 (Reprint 1989-1991).

SINDOLD VON REICHERSBRUNN, *Epistula ad Guntherium Lutboldesberchensem praepositum*
SINDOLDUS REINHERESBRUNNENSIS ARMARIUS, *Epistula ad Guntherium Lutboldesberchensem praepositum*, in: *Die Reinhardsbrunner Briefsammlung*, hg. von F. PEECK [= *MGH.ES* 5], Weimar 1952, 9-11.

Veterum aliquot scriptorum de Hugone Victorino Testimonia
Veterum aliquot scriptorum de Hugone Victorino Testimonia, in: HUGO VON SANKT VIKTOR, *Opera omnia* I [= *PL* 175], CLXIII-CLXVIII.

Studien

BERNDT 1988
R. BERNDT, Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 3 (1988), 191-199.

BISCHOFF 1967
B. BISCHOFF, Aus der Schule Hugos von St. Viktor, in: DERS., *Mittelalterlichen Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte* II, Stuttgart 1967, 182-187.

CROYDON 1951
F.E. CROYDON, Abbot Laurence of Westminster and Hugh of St. Victor, in: *MRS* 2 (1951), 169-171.

FRANZ 1902
A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg i. Br. 1902.

HOFMEIER 1963
J. HOFMEIER, *Die Trinitätslehre des Hugo von Sankt Viktor dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit*, München 1963.

OTT 1949
L. OTT, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, in: *DT* 27 (1949), 180-200; 233-332.

POIREL 1998
D. POIREL, *Hugues de Saint-Victor*, Paris 1998.

POIREL 1999
D. POIREL, *Le ‚De tribus diebus' de Hugues de Saint-Victor. Edition critique et commentaire historique et doctrinal* (Dissertation, dactyl.), 2 vols, Paris 1999.

POIREL 2002a
D. POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIe siècle: Le ‚De tribus diebus' de Hugues de Saint-Victor* [= *Bibliotheca Victorina* 14], Turnhout 2002.

POIREL 2002b

D. POIREL, Hugues de Saint-Victor, in: *Sur la Science divine*. Textes présentés et traduits par J.-C. BARDOUT / O. BOULNOIS, Paris 2002, 83-97.

SICARD 1993

P. SICARD, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le ,Libellus de formatione arche' de Hugues de Saint-Victor* [= *Bibliotheca Victorina* 4], Paris/Turnhout 1993.

VAN DEN EYNDE 1960

D. VAN DEN EYNDE, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor* [= *Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani* 13], Romae 1960.

WEISWEILER 1944 / 1949

H. WEISWEILER, Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor: Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes ,De sacramentis', in: *Schol* 20-24 (1944 / 1949) 59-87; 232-267.

ZINN 1997

G.A. ZINN, Hugh of St. Victor's ,De scripturis et scriptoribus sacris' as an ,accessus' treatise for the Study of the Bible, in: *Traditio* 52 (1997), 111-134.

Die Bedeutung der Väter für das Kirchenverständnis des Petrus Lombardus

Marcia L. Colish

Wie für die scholastischen Theologen seiner Tage üblich, widmet Petrus Lombardus in keinem seiner Werke einen Abschnitt der Ekklesiologie. Zugleich präsentiert er, oft auf dem Weg zu anderen Zielen, ein ganzes Spektrum von Verstehensweisen dessen, was ‚Kirche' bedeutet. Im weitesten Sinne sieht er die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen. Er beschreibt sie als Braut Christi und als mystischen Leib, dessen Haupt Christus ist. In diesen beiden Metaphern ist das Band, welches Christus und die Kirche verbindet, das unsichtbare Band des Glaubens und der Liebe. Petrus sieht die Kirche auch als die sichtbare Institution, durch welche Christus die Gnade an die Gläubigen vermittelt. Seine Konzeption dieser sichtbaren Institution ist eine weite: In diesem Leben sind Heilige, Sünder und nur nominelle Mitglieder in ihr zusammen vertreten. Auch ist die Kirche, als sichtbare Institution, ein geschichtliches Phänomen, welches, seit neutestamentlicher Zeit, in verschiedenen lokalen Gemeinschaften existiert hat und dem Wandel unterworfen war. In Konsequenz dessen sieht Petrus die Tatsache als normal an, daß kirchliche Praktiken und theologische Spielräume nie statisch oder monolithisch waren.

Zum Beleg für sein Kirchenverständnis bezieht sich der Lombarde in herausragender Weise auf die Väter der Kirche, einschließlich der päpstlichen Entscheide und Konzilsdekrete, die in die patristische Periode fallen (also etwa in das dritte bis siebte Jahrhundert). Autorität schreibt er auch den biblischen Schriftstellern, den nachpatristischen Pontifices, Konzilien und Theologen zu, die zeitlich ins angelsächsische England, in die Karolingerzeit und in das zurückliegende elfte und zwölfte Jahrhundert gehören. Indem er diese Autoritäten benutzt, gibt er zwei methodologischen Einstellungen Ausdruck: Erstens wählt er einen Zugang über Schrift und Tradition. Eingedenk der Tatsache, daß das Neue Testament selbst das Produkt der Überzeugungen und Erfahrungen der frühen Kirche war und seine Autoren die ersten Interpreten der christlichen Botschaft sind, sieht er Schrift und Tradition als zwei Teile eines einzigen organischen Systems von Autoritäten. Zweitens bedeutet dies, daß biblische und nachbiblische Theologen kritisch gelesen werden müssen, da ihre Schriften den Wechselfällen von Zeit, Ort, Kontext und der persönlichen Orientierung des Autors unterworfen sind. Demgemäß werden wir sehen, wie der Lombarde die Autoritäten gebraucht, wenn wir untersuchen, wie er die Kirche erörtert und wie er manchmal bestimmte Positionen zitiert, da er sie für richtig erachtet, und sie benutzt, um seine eigenen Schlüsse zu verankern. Manchmal hingegen stellt er die Positionen sich widersprechender Autoritäten einander ge-

genüber. Wenn er dies tut, dann teilweise, um zu zeigen, daß sie als miteinander harmonierend erwiesen werden können. In anderen Fällen erkennt er an, daß sie sich nicht miteinander in Einklang bringen lassen, und erläutert, indem er die Gründe erklärt, die sie zu einander widersprechenden Folgerungen führten, warum einige beiseite gelegt und warum andere, denen er zustimmt, vorgezogen werden sollten. Das Maß an Autorität, das er seinen Quellen zuschreibt, hängt nicht an deren Alter, sondern wird bedingt durch seine Einschätzung ihrer Genauigkeit und Nützlichkeit. Obgleich der Lombarde viele Aussagen, die er über die Kirche trifft, in einer dieser Weisen absichert, gibt es auch Fälle, in denen er über seine Autoritäten hinausgeht und eine neue, unverkennbar lombardische Position entwickelt.[1]

1. Die exegetischen Werke

Alle diese Verwendungsweisen patristischer und anderer Autoritäten finden sich in den frühesten Werken des Lombarden, seinem *Psalmenkommentar* (vor 1138) und seinem *Pauluskommentar* (1139-1141; zweite Fassung 1155-1158). Im Prolog zu seinem Psalmenkommentar kündigt er ein typologisches Programm der Psalmlektüre an, wie es im Mittelalter traditionell gewesen ist, nämlich als Voraussage des Kommens Christi, des Bräutigams (*sponsus*) und der Kirche, seiner Braut (*sponsa*). Hier zitiert Petrus Remigius von Auxerre ebenso wie die Standardautoritäten Augustinus und Cassiodor.[2] Die Psalmen sind ein Kompendium christlicher Ethik, betont Remigius.[3] Die Kirche ist eine weitgefaßte Institution, zu deren Mitgliedern der Psalmist in verschiedener Weise spricht, „zu einigen als Vollendeten, zu einigen als Unvollendeten, zu einigen als Bösen, die in der Kirche dem Körper, aber nicht dem Verstande nach sind, dem Namen nach, nicht im Geiste."[4] Diese Passage ist ein freies Zitat des antidonatistischen Augustinus, welches Petrus direkt, aber nicht wörtlich, der *Glossa ordinaria* entnimmt. Hier zitiert er Autoritäten, mit denen er übereinstimmt. Doch während er deren Unterstützung für eine weitgefaßte Sichtweise der Kirche beibehält, kritisiert er zugleich freimütig einige derselben Autoritäten. So bemerkt Petrus etwa zu Psalm 51,5, wo der Psalmist sagt, Gott werde die Frevler entwurzeln und sie aus ihren Hütten (*tabernacula*) vertreiben, daß sowohl Augustinus als

---

[1] In jeder Hinsicht ist der Gebrauch, den der Lombarde von den Kirchenvätern und anderen Quellen über die Kirche macht, konsistent mit seiner allgemeinen Methodologie. Vgl. COLISH 1992a; COLISH 1992b; COLISH 1994 I, 44-90. Es sollte angemerkt werden, daß BOUGEROL 1997 die Anwendung der Methode des Lombarden auf das Thema der Kirche nicht darstellt.

[2] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *In Psalmos, praefatio* (*PL* 191: 56AB).

[3] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *In Psalmos, praefatio* (*PL* 191: 56AB).

[4] „... aliquando secundum perfectos, aliquando secundum imperfectos, interdum secundum malos qui sunt in Ecclesia corpore, non mente, nomine, non numine": PETRUS LOMBARDUS, *In Psalmos* (*PL* 191: 59CD).

auch Cassiodor die *tabernacula* als weltliche Eitelkeit auffaßten, welcher Gott die Frevler berauben werde. Er stimmt dieser Lesart nicht zu. In seinen Augen stehen die *tabernacula* für die Kirche *in via*, in der Unkraut und Weizen vermischt bleiben, bis sie beim Jüngsten Gericht getrennt werden. Indem er auch für diese Stelle Belege anführt, gewinnt Petrus eine Anfangsidee dafür, wohin der Blick zu richten ist, von der *Glossa ordinaria* her, aber hier geht er nicht weiter, sondern verläßt sowohl diese vermittelnde Quelle als auch die patristischen Autoren, auf die sie ihn verweist.[5] Seine eigene Folgerung ist eine eigenständige. In seinem *Psalmenkommentar* zeigt Petrus auch, wie augenscheinlich gegensätzliche Autoritäten in Hinblick auf die Kirche miteinander versöhnt werden können. In seiner Exegese von Psalm 10,3 bemerkt er, daß zwei Theorien darüber, wie der Mond sein Licht erhalte, vorgeschlagen worden sind; er nennt die betreffenden Autoren nicht – es handelt sich um Cassiodor und Remigius. Die eine Theorie behauptet, daß der Mond sein eigenes Licht besitze, die andere besagt, der Mond erhalte sein Licht durch Reflexion von der Sonne. Der Mond aber, so fährt er fort, bezeichnet die Kirche. Im Hinblick auf sie sind beide Theorien richtig. Die erste bezieht sich auf den Gnadenschatz, über den die Kirche verfügt. Die zweite bezieht sich auf die äußere, institutionelle Form der Kirche, die sie von Christus erhielt und durch welche sie seine Gnade an ihre Mitglieder vermittelt.[6]

Während der Lombarde gelegentlich von den Abweichungen in den verschiedenen Handschriftentraditionen der Psalmen, von denen manche bis zum Beginn der modernen Bibelwissenschaft nicht gelöst wurden, irritiert ist, kritisiert er jedoch niemals David, ihren mutmaßlichen Autor, noch liest er sie als Widerspiegelungen von Ereignissen in der Geschichte des alten Israel. Auf der anderen Seite aber, wenn er die Paulusbriefe behandelt, welche er, wie jedermann zu seiner Zeit, alle als von einer Person geschrieben glaubt, ist er sich sehr wohl der Tatsache bewußt, daß sich der Apostel gelegentlich selbst widerspricht und seine Botschaft den Bedürfnissen der verschiedenen christlichen Gemeinschaften anpaßt, an die er sich wendet. In seiner Behandlung dieser Themen zeigt der Lombarde seine Sensibilität für die Unterschiede der *ecclesia primitiva*, wie er sie nennt, und der Kirche jüngerer Zeit. Gelegentlich bezieht er sich auf die Kirchengeschichte, allein um die Aussageabsicht des Paulus zu erhellen. Ein Beispiel eines im Grunde genommen neutralen *scholium*, in dem er mit Hilfe einer einschlägigen patristischen Autorität so verfährt, ist die Empfehlung des Paulus im Römerbrief, die Lehre nicht auf falsche Fundamente zu stellen. Die falschen Fundamente, auf die sich Paulus bezieht, sind, wie Petrus anmerkt, die pseudoapostolischen Überlieferungen, die vor ihrem Ausschluß aus dem Neuen Testament in Umlauf waren. Die Autorität seiner

---

[5] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *In Psalmos*, *in Ps* 51,5 (*PL* 191: 497B-D). [In der Vulgata findet sich die Stelle unter Ps 51,7, in modernen Ausgaben unter Ps 52,5; Anm. d. Hg.].

[6] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *In Psalmos*, *in Ps* 10,3 (*PL* 191: 148C-149A). [In der Vulgata und in modernen Ausgaben findet sich die Stelle unter Ps 10,4; Anm. d. Hg.].

Wahl, Ambrosius, ist in einer guten Position, um diese historische Information beizusteuern, da zu seiner Zeit der Kanon der Schrift erstellt wurde.[7]

Noch eindrücklichere Anwendungsfälle der Kirchengeschichte finden sich dort, wo Petrus der Auffassung ist, daß sich Paulus selbst widersprochen habe, wo er von der Kirche, ihren Überzeugungen und Praktiken sprach. Die Passage des Ersten Korintherbriefs kommentierend, wo Paulus den Frauen Schweigen auferlegt (1 Kor 14,34-40), eine Auflage, die Ambrosius und Augustinus deutlich befürworten, sieht Petrus Lombardus ein Problem darin, daß Paulus an anderer Stelle Führungsrollen von Frauen in der Kirche unterstützt. Er geht die Lösung unter Zuhilfenahme von Haimo von Auxerre an. Haimo bemerkt, daß das Verbot des Paulus im Ersten Korintherbrief kein generelles sei. Es beziehe sich nur auf Frauen der Kirche von Korinth im ersten Jahrhundert. Der Grund, warum Paulus sie tadelte, war, daß sie Irrlehren verbreiteten. Petrus stimmt dem zu und folgert, daß es ein Fehler sei zu meinen, daß eine Regel, die dafür gedacht war, einen Irrtum zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort zu korrigieren, die Politik weiblicher Mitwirkung in der Kirche, welche, wie Paulus' andere Briefe zeigen, weitverbreitet und normal war, außer Kraft setze.[8]

Das dramatischste Beispiel für eine Kritik des Petrus Lombardus an Paulus in bezug auf das Kirchenverständnis, welches sich auf die Kirchengeschichte stützt, ist seine Kommentierung der Letzten Dinge im Zweiten Thessalonicherbrief. Das Ausgangsproblem ist, daß Paulus hier von seiner Lehre über denselben Gegenstand im Ersten Thessalonicherbrief abweicht. Er politisiert den Antichristen und seine Herrschaft nun in radikaler Weise, indem er sie mit der Gewaltherrschaft des Nero und anderer römischer Kaiser identifiziert, die die Kirche verfolgten. Daß diese Interpretation nicht tragfähig ist, war auch schon für frühere Exegeten dieses Briefes aus patristischer Zeit bis hin zum elften Jahrhundert, die Petrus zitiert, offensichtlich gewesen. Er stimmt in diesem Punkt mit Ambrosius, Augustinus, Haimo und Berengar von Tours überein. Denn, wie uns die Kirchengeschichte lehrt, bekehrten sich spätere römische Kaiser zum Christentum, schützten die Kirche und machten ihren Glauben zu Roms offizieller Religion. Das Zeitalter des Nero kam und verging ohne Zwischenfälle, jedenfalls was die Apokalypse anbelangte. Deshalb können wir den Antichrist

---

[7] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *In Pauli Epistolas, in Rom.* 15,2 (*PL* 191: 1524C). Andernorts in seinem Kommentar überlegt Petrus, ausgehend von der Zusammensetzung der römischen christlichen Gemeinde, so wie er sie für historisch erachtet, die aus Konvertiten sowohl aus dem Judentum als auch aus dem Heidentum bestand, wie die Kernaussage von Paulus' Empfehlung an sie zu verstehen ist, ohne dabei eine Autorität für seine Ansichten anzuführen, so *In Pauli Epistolas, in Rom.* 15,15-22 (*PL* 191: 1524D-1525A).

[8] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *In Pauli Epistolas, in I Cor.* 14,34-40 (*PL* 191: 1672BC). Petrus benutzt eine ähnliche Strategie und behandelt das gleiche Thema beim Ersten Timotheusbrief, wo er sich auf Haimo bezieht, um Paulus und patristische Autoritäten, mit denen er in bezug auf die Rolle der Frauen nicht übereinstimmt, zurückzuweisen (vgl. *In Pauli Epistolas, in I Tim.* 2,12-15; *PL* 192: 340A-342C). Er zitiert dabei jedoch seine eigene Lesart des Paulus (*In Pauli Epistolas, in I Tim.* 3,5-6; *PL* 345D-346A).

nicht mit einem zurückliegenden Zeitpunkt der Geschichte identifizieren, oder seinen Fall mit dem Fall Roms als politischer Großmacht. Also müssen ‚Rom' und ‚Nero' metaphorisch verstanden werden. So weit gingen auch die meisten der Autoritäten, auf die sich Petrus stützte. Damit blieben aber zwei Fragen ungelöst, die er angehen möchte: Erstens, warum der Paulus des Zweiten Thessalonicherbriefes seine Lehre aus dem Ersten Thessalonicherbrief in einer derart problematischen Weise veränderte. Haimo kommt ihm in dieser Sache zu Hilfe, indem er darauf hinweist, daß in der *ecclesia primitiva* die Christen, einschließlich Paulus, glaubten, die Apokalypse stehe unmittelbar bevor; dieser nun überwundene Glaube habe das Denken des Paulus beeinflußt.[9] Nach dieser Feststellung wendet sich Petrus dem zweiten ungelösten Problem zu, für das keine seiner Autoritäten, Haimo eingeschlossen, eine Hilfestellung anbieten: Wie kann dieser Text so gelesen werden, daß man ihm eine Theologie der letzten Dinge entnehmen kann, die mit den übrigen biblischen Vorgaben übereinstimmt und doch von der Geschichte Roms im ersten Jahrhundert losgelöst bleibt? Hier nun entwickelt Petrus seine eigene Position, indem er seine eigene Auffassung von ‚Rom', ‚Nero' und dem ‚Antichrist' darlegt. Nach seiner Meinung sollten wir unter ‚Rom' die Kirche verstehen. Petrus meint hier nicht das Papstamt, die Kurie oder den Verwaltungsapparat an der Spitze der kirchlichen Hierarchie. Er meint vielmehr die Gemeinschaft der Glaubenden, die in örtlichen Gemeinschaften organisiert ist. Der ‚Fall Roms' bedeutet nicht den Zusammenbruch des römischen Kaiserreiches als politische Größe im ersten Jahrhundert, sondern den Abfall all der lokalen Verkörperungen der Kirche von der wahren Christenheit. Die Wiederkunft Christi und das Jüngste Gericht werden nicht stattfinden, bis nicht alle Christen vom Glauben abgefallen und alle Ortsgemeinden dem Schisma verfallen sind. Die Herrschaft des Antichrist bedeutet von daher eine negative geistliche Situation, die die Christen selbst herbeiführen, indem sie zulassen, daß der Glaube schwindet und die Nächstenliebe erkaltet. In diesem Zusammenhang ist ‚Nero' eine Metapher für ein Ereignis, welches zu einem unbestimmten Zeitpunkt in der Zukunft stattfinden wird.[10] Diese Interpretation ist originell und führt Petrus weit über seine Autoritäten hinaus.

2. Die *Sentenzen*

Wie die Exegese des Petrus Lombardus zeigt, sieht er die Kirche als eine Gemeinschaft, die durch Glauben und Liebe geeint wird, ebenso wie als eine sichtbare historische Institution. Vor der Betrachtung der Behandlung dieser Themen in den *Sententiae*, seinem Hauptwerk (Endredaktion 1155-1158), wo sie sich vor allem im Zusammenhang seiner Sakramententheologie finden, ist es angebracht anzumerken,

---

[9] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *In Pauli Epistolas, in II Thess.* 2,1-16 (*PL* 192: 317B-321C).

[10] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *In Pauli Epistolas, in II Thess.* 2,16 (*PL* 192: 321D).

daß Petrus nicht besonders an dem historischen Moment der Entstehung der Kirche an Pfingsten interessiert war. Er erwähnt dieses Ereignis nur zweimal und beiläufig, unter dem Gesichtspunkt der zeitlichen Sendungen des Heiligen Geistes. Unterstützt durch Ambrosius, Augustinus und Beda, stellt er fest, daß das Ziel dieser Sendungen *ad extra* ist, die Geschöpfe zu heiligen, so wie es Christus tat, als er seinen Jüngern den Heiligen Geist sandte und sie so befähigte, einander zu lieben und zu taufen. Der Akzent des Lombarden liegt hier nicht auf der besonderen Autorität, die die Jünger erhalten haben, sondern darauf, daß alle Christen, die den Heiligen Geist empfangen, *denselben* Heiligen Geist empfangen und er in ihren Seelen in gleicher Weise ausgegossen ist.[11] Die zeitlichen Sendungen des Heiligen Geistes sind sowohl sichtbar als auch unsichtbar. Die sichtbare Sendung fand zur Zeit des Erdenlebens Christi statt, als der Heilige Geist bei der Taufe Jesu die Gestalt einer Taube, und dann, als er zu Pfingsten die Form von Feuerzungen annahm. Nach Pfingsten ist die Sendung des Heiligen Geistes unsichtbar. Sie besteht darin, daß er den Gläubigen seine Gaben gewährt und sie dadurch befähigt, Gott und den Nächsten zu lieben, weshalb „die guten Engel und die Diener Gottes durch das Band der Heiligkeit verbunden" sind.[12] Johannes der Evangelist und Augustinus unterstützen diese Betonung eines in erster Linie charismatischen Kirchenverständnisses.[13] Alle übrigen Bemerkungen, die Petrus in den *Sententiae* über die Sendung des Heiligen Geistes macht, beschränken sich auf jene Teile des Werkes, die sich mit Ethik und den Sakramenten befassen. Er merkt ausdrücklich an, daß unter den Amtsträgern der Kirche niemand, der selbst den Heiligen Geist empfangen hat, dessen Gaben auf andere übertragen kann. Diese Macht kommt allein Gott zu. Alles, was der Klerus tun kann, ist, den Glauben zu predigen und dafür zu beten, daß die Brüder die Gaben des Heiligen Geistes empfangen mögen,[14] eine Schlußfolgerung, die auf ein Thema verweist, welches Petrus in der Sakramententheologie wiederholt aufgreift: Die Rolle der Amtsträger der Kirche in der Vermittlung der göttlichen Gnade an die Gläubigen ist rein instrumental.

Wenden wir uns also Petrus' Kirchenverständnis zu, so wie es sich in seiner Behandlung der Sakramente zeigt. Während er der Auffassung ist, diese Riten sollten so vollzogen werden, wie sie die Kirche gegenwärtig vorschreibt und auffaßt, so ist er sich doch dessen bewußt, daß diese Vorschriften sich über die Zeit hinweg wandeln und auch an verschiedenen Orten verschieden praktiziert werden – ein Phänomen, welches sowohl die Entwicklung der Lehre wie die Revision disziplinärer Vorschriften widerspiegelt. Der Lombarde folgt nicht dem Beispiel des Honorius Augustodu-

---

[11] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I d.14 c.1-2 (ed. BRADY I 126,3-129,7).

[12] „... quae omnes bonos angelos et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis": PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I d.17 c.1,3 (ed. BRADY I 142,28f.). Das Zitat stammt aus AUGUSTINUS, *De Trinitate* VIII 12 (*CCL* 50: 286,7-287,8).

[13] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I d.16 c.1,1-2 (ed. BRADY I 138,3-139,8); d.17 c.1,3-4 (ed. BRADY I 142,15-143,20).

[14] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I d.14 c.3 (ed. BRADY I 129,9-130,22).

nensis, des Hugo von Sankt Viktor, des Roland von Bologna oder dem des anonymen Autors der *Sententiae divinitatis,* die ihren Abhandlungen über die Sakramente eine Ekklesiologie voranstellen, in der sie den sakramentalen Dienst der Kirche als zeitliche Verlängerung des Heilswirkens Christi darstellen.[15] Er beschränkt seine Überlegungen zu diesem Thema auf seine Betrachtung der Weihe und der Ehe. Petrus akzeptiert die Neuformulierung der Auffassung des Augustinus bezüglich der Sakramente durch Hugo von Sankt Viktor, der sie als sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade beschreibt. Danach sind sie definiert als physische Zeichen, die enthalten, was sie bezeichnen, und die die Gnade wirksam an entsprechend disponierte Empfänger vermitteln. Zugleich nimmt er aber, genau wegen dieser Definition der Sakramente, auch eine von Hugo abweichende Haltung ein, indem er scharf unterscheidet zwischen diesen kirchlichen Riten und ihren Vorläufern und Parallelen im Alten Testament.[16]

Petrus anerkennt, daß die Kirche bestimmte Auffassungen und Absichten hinsichtlich dessen hat, was die Sakramente sind und was sie bewirken. Er bezieht sich auf diesen Punkt in zwei Zusammenhängen, nämlich bei der Taufe und der Eucharistiefeier durch häretische, exkommunizierte oder schismatische Priester. Augustinus, das Konzil von Karthago von 436 und Isidor von Sevilla zitierend, stimmt er der Auffassung zu, daß im Notfall jeder, der intendiert, was Intention der Kirche ist, gültig taufen kann.[17] Weniger unkontrovers ist seine Haltung bezüglich der abtrünnigen Priester, die er vom Altardienst ausschließt. Hier stützt er sich auf Gratian und stimmt ihm ebenso zu wie seinen Autoritäten Augustinus, Papst Gregor I. und Beda Venerabilis. Zugleich hält er dieses Verbot aus anderen Gründen als Gratian für sinnvoll. Das entpricht seiner Behandlung verschiedener anderer Themen in der Sakramententheologie, die er im Vergleich mit Gratian entwickelt. Für Gratian haben abtrünnige Priester das Gesetz der Kirche übertreten, und deshalb werden ihre Vollmachten aus gerechtem Grunde annulliert oder aufgehoben. Nach Petrus hingegen werden diese Priester aufgrund ihrer Glaubensüberzeugungen für die Ausübung ihrer Funktionen untauglich, da diese Überzeugungen es ihnen unmöglich machen, das zu intendieren, was die Kirche mit der Eucharistie intendiert. Darüber hinaus ist die Eucharistie das Sakrament der Einheit. Priester können sie nicht gültig spenden, wenn sie sich nicht im Glauben und in der Liebe in Einheit mit der Kirche befinden.[18]

Während dieses Thema das zeitgenössische Verlangen widerspiegelt, die Kirchenreform durch Verstärkung der Kriterien für die Ausübung klerikaler Funktionen voranzutreiben, zeigt sich Petrus' Anerkennung der Tatsache, daß die Normen

---

[15] Zu diesen Autoren siehe COLISH 1994 I, 38-40, 56f., 60f., 66f.; II, 518 Anm. 108f., 565f.

[16] Zu Hugos und Petrus' Auffassung in dieser Angelegenheit siehe COLISH 1994 II, 523-525, 527-531, 533, 578f.

[17] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.6 c.1, c.5,2 (ed. BRADY II 268,9-15; 273,10-14).

[18] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.13 c.1,1-7 (ed. BRADY II 311,7-314,6).

kirchlichen Glaubens und kirchlicher Praxis stets dem Wandel unterworfen waren und daß sie sich in verschiedenen Kirchenprovinzen unterscheiden, auch in anderen Bereichen seiner Sakramententheologie. Ein gutes Beispiel ist die Frage danach, ob die Taufe durch einfaches oder dreifaches Untertauchen gespendet werden sollte. Die Schlüsselautorität des Lombarden für die Behandlung dieser Debatte ist Papst Gregor I. Gregor hatte einen Brief von Leander, dem neugewählten Bischof von Sevilla, erhalten. Bei Amtsantritt hatte Leander seine Diözese inspiziert und festgestellt, daß in manchen Teilen derselben das einfache, in anderen das dreifache Untertauchen praktiziert wurde. Er appellierte an Gregor betreffs einer Regelung dieser Frage. In seiner Antwort bemerkt Gregor, daß es für beide Praktiken gute symbolische Gründe gebe: einfaches Untertauchen symbolisiere die Einheit der Gottheit, während dreifaches Untertauchen das *triduum* zwischen Christi Tod und Auferstehung symbolisiere. Demnach, und hier zitiert Petrus Gregors Schlußfolgerung, sind beide Praktiken akzeptabel: „Verschiedener Gebrauch in der Heiligen Kirche behindert nicht die Einheit des Glaubens."[19] Gregors Überlegungen sind nach Petrus' Auffassung gewichtiger als die Argumente des Augustinus und des Papstes Leo I., die für eine einheitliche Praxis des dreifachen Untertauchens eintraten. Bevor Petrus aber diese Schlußfolgerung darlegt, zitiert er zwei weitere Autoritäten, Haimo, der Gregor unterstützt, und Augustinus, der der Auffassung ist, das dreifache Untertauchen symbolisiere die Trinität. Petrus hält den Symbolismus des *triduum* für überzeugender, da er eine Parallele darstellt zum Sterben des Christen für die Sünde und dem Auferstehen zu neuem Leben in der Taufe. Wichtiger noch ist sein Fazit, daß die lokalen Gebräuche Vorrang haben sollten.[20]

In dem gerade erwähnten Fall hatten sich die unterschiedlichen Gebräuche aus der Zeit Gregors bis ins zwölfte Jahrhundert erhalten, weshalb das Thema auf der Tagesordnung der Theologie verblieben war. Es gab andere Fälle, in denen sich die sakramentale Praxis seit den Tagen der frühen Kirche gewandelt hatte. Einer von Petrus' Zeitgenossen, Roland von Bologna, der sich dieser Tatsache bewußt war, sprach sich dafür aus, daß die Regeln für die Spendung des Sakraments der Firmung überdacht werden sollten. Frühe Päpste hatten von der Regel, daß Bischöfe die berufenen Firmspender waren, dispensiert und auch Priestern erlaubt zu firmen. Dies war in der *ecclesia primitiva* sinnvoll, wie Roland bemerkte, da die Christen weit verstreut lebten und die Bischöfe weit versprengte Herden zu versorgen hatten. Doch zu seiner Zeit sei dies nicht der Fall, und so würde die Dispens nicht mehr gebraucht und sollte zurückgenommen werden. Während er Rolands Argument bezüglich des Unterschieds der frühen und der gegenwärtigen Kirche nicht anficht, argumentiert der Lombarde dennoch, Eusebius und Gregor I. zitierend, daß die Dispens beibehalten werden sollte. Seine Begründung stellt einen Leitgedanken seiner Sakramententheo-

---

[19] „... in una fide nihil officit Ecclesiae sanctae consuetudo diversa": PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.3 c.7,1 (ed. BRADY II 249,13f.).

[20] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.3 c.7,4 (ed. BRADY II 250,14-17).

logie dar: Es sollte dafür gesorgt werden, daß die sakramentale Gnade möglichst uneingeschränkt zugänglich ist; und die Möglichkeit für die Gläubigen, das Sakrament zu empfangen, sollte befördert, die Hindernisse aber, die den Sakramentenempfang behinderten oder verzögerten, beseitigt werden.[21]

Von allen Sakramenten war es die Ehe, die am meisten Aufmerksamkeit von den scholastischen Theologen und den Kanonisten des zwölften Jahrhunderts erhielt. Zum Teil lag dies darin begründet, daß sie dieses Institut einer Veränderung unterziehen wollten, indem sie eine tragfähige Begründung dafür lieferten, daß es sich bei der Ehe um ein Sakrament handelte und sie demgemäß der Jurisdiktion der Kirche unterworfen war. Zum Teil lag es auch daran, daß die Autoritäten, die Gratian zu diesem Gegenstand zusammengestellt hatte, es hatten offensichtlich werden lassen, daß die Lehren und Regelungen der Kirche zur Ehe sich über die Zeit hinweg signifikant geändert hatten. Indem man die patristische Exegese zu den Geschichtsbüchern des Alten Testaments noch hinzunahm, wurde es ebenso evident, daß sich die Ehegesetze des antiken Judentums noch dramatischer geändert hatten. Selbst nachdem die Monogamie die Polygamie abgelöst hatte, verblieben beachtliche Unterschiede zwischen den alttestamentlichen Ehepraktiken und den Normen, die zeitgenössische Theologen und Kanonisten ihren Mitchristen auferlegen wollten. Darüberhinaus ging es hier um mehr als den historischen Wandel. Denn, wie der Lombarde bemerkt, als er seine Erörterung von Ehehindernissen und Annullierungsgründen einleitet, „aufgrund der Unterschiedlichkeit der Zeiten wird auch die Verfügung des Schöpfers für unterschiedlich befunden."[22] Tatsächlich übernimmt Petrus diese Beobachtung, die historischen Wandel und göttliches Gebot miteinander verknüpft, von Gratian, zusammen mit dessen Sammlung von Autoritäten. Er erweitert das Thema des Wandels in den Regelungen zu den Ehehindernissen *ante legem* und *sub lege*, indem er sich auf Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Johannes Chrysostomos, Isidor von Sevilla und Pseudo-Beda bezieht.[23]

Ein bemerkenswerter Beitrag, den Petrus zur Behandlung der Ehehindernisse leistet, liegt darin, daß er diesen Gegenstand in einer klaren und logischen Weise organisiert. Er unterteilt die Hindernisse in vier Gruppen. Erstens diejenigen Hindernisse, die einen freien, bewußten Ehewillen auf seiten eines Ehepartners verhindern, wie Zwang, Irrtum oder Täuschung. Zweitens diejenigen Hindernisse, die ansonsten ehefähige Personen an der Eheschließung hindern. Diese sind wiederum von zweierlei Art: Diejenigen, die von diesen Personen freiwillig errichtet wurden, wie etwa das Zölibatsgelübde, und diejenigen, die von einer äußeren Autorität auferlegt wurden,

---

[21] Vgl. ROLAND VON BOLOGNA, *Sententiae* (ed. GEITL 214) und PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.7 c.2,1-2 (ed. BRADY II 277,2-15).

[22] „Pro varietate temporum varia invenitur dispensatio Conditoris": PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.33 c.1,1 (ed. BRADY II 456,16f.).

[23] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.33 c.1,2-c.4 (ed. BRADY II 457,1-462,15).

wie etwa veränderte Ehefähigkeitsbedingungen. Drittens natürliche und angeborene Hindernisse, wie geistige Verwirrung und sexuelle Funktionsstörungen. Viertens, diejenigen Hindernisse, die akzidentell und der Veränderung unterworfen sind, so wie etwa der Status der Unfreiheit.[24]

Die zweite Art des zweiten Typs und der vierte Typ betreffen unsere Fragestellung. Eines von Petrus' Ehehindernissen bei ansonsten ehefähigen Partnern ist Kultusverschiedenheit. Er bemerkt, daß ungeachtet der sonstigen Wandlungen, denen die Ehe in der Geschichte des Alten Testaments unterworfen war, ein von den mosaischen Gesetzen an ständig wiederholter Grundsatz das Verbot von Mischehen war. Er zitiert Exodus (34,16) und Deuteronomium (7,34) und deren Bekräftigung durch Augustinus, Ambrosius und das Konzil von Clermont 535. Der Heilige Paulus bleibt dieser Tradition treu, wenn er im Zweiten Korintherbrief (5,14) den Christen erlaubt, sich von ungläubigen Ehegatten zu trennen. Aber Paulus widerspricht sich selbst im Ersten Korintherbrief (7,12-13), wo er Mischehen erlaubt. Ambrosius, der in einem Text das Verbot befürwortet, befürwortet in einem anderen die Erlaubnis. In der Behandlung dieser Widersprüche borgt Petrus Gratians Argumentationsstrategie ebenso wie seine Autoritäten, indem er zustimmt, daß die Kirche der Ritusverschiedenheit gegenüber eine harte Linie verfolgen sollte. Seine Methode, die Autorität des Ambrosius, die für die Erlaubnis stand, auszuschalten, ist, das Verbot des Ambrosius gegen ihn selbst zu verwenden. Für dieses Verfahren ist es notwendig, zuerst die Erlaubnis des Ambrosius zu zitieren, so daß das Verbot als Zurückweisung oder *retractatio* der früheren Position präsentiert werden konnte. Verstärkt wird diese Taktik durch die Hinzufügung von zahlreichen Augustinischen Texten, die sich gegen Mischehen wenden, welche überdies durch Konzilsdekrete untermauert werden. Damit verbleibt aber immer noch der Selbstwiderspruch des Paulus. Petrus' Methode an dieser Stelle erinnert an seine Behandlung des Paulus in der Frage der Rolle der Frau in der Kirche, welche oben erörtert wurde. Obgleich er keine Autorität zitiert, wendet er auch auf diesen Gegenstand an, was er von Haimo gelernt hat. Bei der Durchsicht der Schriften des Paulus fällt das Schwergewicht der Zeugnisse zugunsten der Beibehaltung des alttestamentarischen Verbots der Mischehe aus. Paulus erlaubt sie nur einmal, im Ersten Korintherbrief. Alles in allem hat er an anderen Stellen weitaus mehr gegen die Mischehen vorzubringen.[25] In diesem Fall kann Petrus kein historisches Argument anführen, welches etwa behauptete, Paulus' Erlaubnis im Ersten Korintherbrief sei eine Ausnahme, die der Apostel aufgrund besonderer Umstände gewähre, die einzig für Korinth Geltung hätten, und dies aus zwei offensichtlichen Gründen: Die Kirche war zur Zeit des Paulus eindeutig in einer Missionssituation, und in dieser Hinsicht wies Korinth keinerlei Besonderheit auf. Zweitens war natür-

---

[24] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.34-42 (ed. BRADY II 462,18-509,18).

[25] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.39 c.1-7 (ed. BRADY II 483,23-491,11).

lich auch das Verbot des Paulus im Zweiten Korintherbrief an dieselbe Gemeinde gerichtet. Stattdessen ist die Begründung, die Petrus für seine eigene Schlußfolgerung entwickelt und die sich jenseits der Phalanx von Autoritäten bewegt, die er von Gratian übernimmt, die, daß Mischehen verboten werden sollten, da sie geistlichem Ehebruch Vorschub leisteten. Und er fügt, eingedenk der möglichen Kritik, daß diese Parallele zu körperlichem Ehebruch nicht ausreichte für die Begründung der von ihm angestrebten Annullierung, als ausschlaggebendes Argument hinzu, daß der Unterschied des Kults die Vereinigung von Herz und Sinn unmöglich mache, welche er als das Wesen des Ehebundes definiert.

Wenn wir nun die vierte Kategorie der Ehehindernisse nach Petrus Lombardus betrachten, also diejenigen, die akzidentell und veränderlich sind, so finden wir unter diesen Alter, Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft. Da diese natürliche Gegebenheiten und Beziehungen darstellen, wären sie eigentlich beim Typ der natürlichen Ehehindernisse zu vermuten gewesen. Doch Petrus bietet eine geistreiche Argumentation dafür an, daß er sie so klassifiziert. Akzidentelle Hindernisse, so bemerkt er, ergeben sich aus Konventionen und den Umständen. Die disziplinären Bestimmungen der Kirche sind Konventionen. Obgleich sie gegenwärtig in Geltung sind, waren sie dies nicht immer und sind der Veränderlichkeit unterworfen. Zum Beispiel setzt die Kirche gegenwärtig das Ehefähigkeitsalter, auf der Grundlage des römischen Rechts, bei zwölf Jahren für Mädchen und vierzehn für Jungen an. Die Autorität für diese Konvention sind die *Digesten* des Justinian, die Petrus zitiert. Doch ist Justinian kaum eine theologische Autorität und das römische Recht jedenfalls nicht überall im christlichen Europa gültiges Recht. Justinians Regelung könnte von der Kirche abgeschafft werden. Die Autorität, die diese Folgerung stützt, ist schlicht der gemeine Verstand.[26] Was die Blutsverwandtschaft anbelangt, bezieht Petrus sich auf Gratian und zitiert die Päpste Gregor II., Gregor III., Nikolaus II. und Zacharias sowie Isidor von Sevilla als die Autoritäten, die die gültigen Verbote der Ehe unter Blutsverwandten bis zum sechsten oder siebten Grad stützen. Diese Regel gilt jedoch nicht überall. Petrus bemerkt, daß Gregor I. in England Ehen zwischen Verwandten des fünften, sechsten und siebten Grades erlaubt hatte.[27] Bezüglich der Schwägerschaft vermerkt Petrus die gültigen Regeln und die Unterstützung, die sie in diesem Fall von den Päpsten Gregor I., Zacharias und Julius erhalten, wobei er sein Material wiederum von Gratian übernimmt. Dann listet er unmittelbar die verschiedenen Traditionen und die abweichenden Interpretationen dieser Traditionen auf, welche vielfach von denselben Autoritäten stammen, und überdies merkt er an, daß viele Päpste und Konzilien auch von diesen Regeln abgewichen sind. In der Tat sind die Regeln so vielfältig und deren Interpretation so widersprüchlich, der Mangel an nachdrücklicher Durchsetzung derselben so augenfällig und die Häufigkeit, mit der man Dispens von ihnen erhält, so

---

[26] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.36 c.4,1 (ed. BRADY II 475,8-14).
[27] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.40 c.4,1-2 (ed. BRADY II 494,8-495,8).

beachtlich, daß es, so meint er, erstaunlich sei, wieviel Aufmerksamkeit diesem Gegenstand in der theologischen und kanonistischen Literatur zukomme.[28] All dies zusammengenommen, machen Petrus' Neudefinition dieser scheinbar natürlichen Ehehindernisse als Konventionen und seine Darlegungen, daß Konventionen weder unveränderlich sind noch in konsistenter Weise verstanden und durchgesetzt werden müssen, seine Diskussion der Ehehindernisse zu einer der ergiebigsten Quellen innerhalb seines Werkes für seine Einschätzung der Kirche als eines geschichtlichen Phänomens.

In der Behandlung des Sakraments der Buße versucht der Lombarde, einen tatsächlichen historischen Wandel in der kirchlichen Praxis rational zu begründen und zugleich eine hochkontroverse Auffassung der Theologie der Buße zu verteidigen. Der Wandel in der Praxis ist die Bewegung von der einmaligen, feierlichen, öffentlichen und unwiederholbaren Buße, welche die *ecclesia primitiva* kannte, zu der wiederholbaren privaten Buße, die so oft als nötig verfügbar ist. Zu seiner Zeit verließ die gallikanische Kirche gerade die alte Praxis, und dies viel schneller als die römische Kirche. Bei diesem Gegenstand stützt sich Petrus, wie bei der Ehe, stark, wenn nicht ausschließlich, auf Gratians Quellensammlung. Wie wir erwarten dürfen, ist die patristische Autorität, auf welche er sich für seine Verteidigung der wiederholbaren Buße zumeist stützt, der antidonatistische Augustinus.[29] Petrus kommt dann zu den umstritteneren Teilen seines Programms: Zu seiner Zeit tobte die Debatte, wann in dem dreistufigen Prozeß von *contritio* – ‚Reue', *confessio* – ‚Schuldbekenntnis' und *satisfactio* – ‚Wiedergutmachung' der Status des Büßers sich in Gottes Augen änderte. Einige Autoren waren der Auffassung, daß seine Situation sich bis zur Vollendung der Wiedergutmachung nicht ändere. Die Hauptauseinandersetzung verlief jedoch zwischen den ‚Konfessionisten', deren Hauptexponent Gratian war, und den ‚Kontritionisten', deren maßgeblicher Verteidiger der Lombarde war. Die Zusammenstellung der Quellen bei Gratian umfaßt sowohl ‚konfessionistische' als auch ‚kontritionistische' Autoritäten. In seiner Argumentationsstrategie folgt Petrus derjenigen in Gratians Buch. Gratian liest die ‚kontritionistischen' Autoritäten so, als sagten sie nicht, daß die *contritio* genüge, sondern daß sie zwar ein notwendiger erster Schritt sei, die Buße aber nicht vollendet sei, bis der Büßer einem Priester gebeichtet und von ihm die Absolution erhalten habe. Petrus dreht dieses Argument einfach um. Zunächst zitiert er als ‚kontritionistische' Autoritäten den Propheten Nahum, den Psalmisten, Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Johannes Chrysostomos (tatsächlich Pseudo-Chrysostomos), Aurelian von Karthago, die Päpste Leo I., Gregor I., Pius und Julius, Origenes, Theodoret von Tharsus, Hesychius, Cassiodor, das Konzil von Karthago von 390, Julianus Pomerius (zitiert als Prosper) und den anonymen Autor von *De vera et falsa poenitentia* aus dem elften Jahrhundert, einem Werk, das Augustinus zu-

---

[28] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.41-42 (ed. BRADY II 495,11-509,18).

[29] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.14 c.3,2 (ed. BRADY II 318,11-319,5); IV d.15 c.7 (ed. BRADY II 332,23-336,10); IV d.22 c.1 (ed. BRADY II 386,6-388,22).

geschrieben wurde.[30] Dann liest er die ‚konfessionistischen' Autoritäten, als sagten sie nicht, daß die Reue ein notwendiger erster Schritt in dem Prozeß sei, der in der Beichte seine Vollendung findet, sondern daß die Reue allein notwendig sei. Er benutzt dieselbe Taktik, wenn er darlegt, daß Gott dem Büßer auf der Stufe der Reue die Sünden vergebe, daß Ohrenbeichte nicht notwendig sei und daß man bei einem Laien beichten könne, wenn man meint, hier hilfreichen geistlichen Rat zu bekommen.[31] Petrus geht aber noch weiter. Er argumentiert nicht nur, daß die Worte der Absolution rein deklaratorisch sind, also ein Geschehen anzeigen, das sich in der Reue des Büßers bereits ereignet hat, sondern er leugnet auch die Schlüsselgewalt der Priester für die Buße. Kein kirchlicher Amtsträger kann die Reue eines anderen Menschen beurteilen. Wirkliche Reue macht die Wiedergutmachung überflüssig, sie hebt sowohl die zeitlichen als auch die ewigen Sündenstrafen auf. Petrus liest hier die Autoritäten, die Ausnahmen behandeln, die sich auf Notsituationen beziehen, wie etwa die Bußfertigkeit auf dem Sterbebett, so, als ob sie Regeln diskutierten, die sich auf die normale alltägliche Praxis beziehen.[32] Der radikale ‚Kontritionismus' des Petrus führt dazu, daß der öffentliche, rituelle und kirchliche Aspekt der Buße und die Notwendigkeit der Beteiligung der kirchlichen Amtsträger fast völlig negiert werden. Statt dessen betont er die persönliche, innere und geistliche Bedeutung der Buße für den einzelnen Büßer. Petrus manipuliert nicht nur die entgegenstehenden Autoritäten und biegt sie dergestalt zurecht, daß sie seine Schlußfolgerungen stützen, sondern er geht in der konsequenten Entwicklung seiner Position sogar noch über die am stärksten ‚kontritionistisch' eingestellten Autoren hinaus.

Es gibt Aspekte in Petrus' Untersuchung der Ehe, die deutliche Parallelen zu seiner Behandlung der Buße aufweisen. Es gab eine ähnliche Debatte darüber, wodurch eine Ehe zustandekomme, zwischen denen, die – angeführt von Gratian – dies mit der *consummatio*, dem Vollzug, als gegeben ansahen, und denen, die – unter Führung des Lombarden – den Ehekonsens als entscheidend werteten. Hier ist es gleichfalls Petrus' Strategie, die Autoritäten für die Konsens-Theorie, Ambrosius, Papst Nikolaus II., Johannes Chrysostomos und Isidor von Sevilla, zu zitieren und dann die Vollzugs-Theoretiker, Augustinus und Papst Leo I., so zu behandeln, daß der Anschein erweckt wird, als stützten sie seine Position.[33]

Die Ehe ist ein Gegenstand, der sowohl direkt als auch indirekt ein Licht auf Petrus' Kirchenverständnis wirft. Unter Bezugnahme auf Paulus, der im Epheserbrief (5,31 bis 32) bemerkt, daß die Ehe die Vereinigung Christi und der Kirche darstelle, erklärt er, daß dies so sei, weil in beiden Fällen sowohl geistliche als auch körperliche Verbindung gegeben sei. In bezug auf menschliche Ehepartner „bedeutet ihr Ehekonsens die geistliche Vereinigung Christi und der Kirche, die durch die Liebe entsteht; ihre sexu-

---

[30] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.16 c.1-3 (ed. BRADY II 336,13-340,5).
[31] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.17-19 (ed. BRADY II 342,15-371,11).
[32] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.20 c.1-7 (ed. BRADY II 371,14-379,5).
[33] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.26 c.2 - d.27 c.5 (ed. BRADY II 417,2-424,27).

elle Vereinigung bedeutet das, was sie (*sc.* die Kirche) durch Übereinstimmung mit der Natur tut."[34] Das unsichtbare Band der Liebe ist die *res sacramenti*, die der Konsens des Paares bezeichnet, also die Vereinigung ihrer Geister und ihrer Herzen. Die Kirche als Institution, durch die Christus seine Gnade mitteilt, ist die *res sacramenti*, die durch die sexuelle Vereinigung des Paares bezeichnet wird.[35] Diese Lehre sieht, obgleich sie die physische Dimension der Ehe als sakramental behandelt, die geistliche Dimension als grundlegender und konstitutiv an. Eine gültige, unauflösliche, sakramentale Ehe kann nämlich ohne Vollzug existieren, so wie dies bei der Jungfrau Maria und dem heiligen Josef der Fall war.[36] Überdies kann eine gültige, unauflösliche und sakramentale Ehe auch ohne irgendeine öffentliche oder formelle Anerkennung durch die Kirche und ihre Amtsträger bestehen. Petrus ist sich bewußt, daß die Konsequenz seiner Position die Akzeptanz klandestiner Ehen ist, und er weicht dieser Schlußfolgerung nicht aus. Formelle Zeremonien – einschließlich des priesterlichen Segens – sind wünschenswert, aber nicht wesentlich, um den Statusübergang der Brautleute zu markieren.[37] Wie bei der Buße, so ist auch hier die innere Einstellung der Personen, die das Sakrament empfangen, ausreichend. Nach Maßgabe der paulinischen Analogie, die er zitiert, hat diese Ehelehre klare Implikationen für die Reichweite und die Notwendigkeit des sichtbaren Amtes der Kirche, selbst wenn dieses instrumental verstanden wird.

Dieser letzte Punkt ergibt sich auch aus einer Betrachtung von Petrus' Behandlung derjenigen Sakramente, die für viele Theologen eine stark gemeinschaftsbezogene Dimension haben, da sie dem Sakramentenempfänger einen bestimmten Status in der Kirche verleihen. Entweder negiert Petrus diese Dimension, oder er schwächt sie zumindest ab. Er beschreibt die Taufe nicht als den Vorgang, mit dem der Sakramentenempfänger formell in die Kirche eintritt. Ihre Wirkungen sind rein geistlich und individuell. Im Fall der Kindertaufe besteht er überdies nicht auf der Notwendigkeit der entsprechenden inneren Disposition des Sakramentenempfängers und auch nicht auf der Vorstellung, daß den Kindern der Glaube der Kirche angerechnet werden könne. In ihnen wirken die Sakramente allein durch ihre objektive Wirkmacht. Petrus' Autorität hierfür sind die Ausführungen des Augustinus zur Notwendigkeit der Kindertaufe, doch er geht weit über das Anliegen des Augustinus hinaus.[38] Auch behandelt er die Firmung nicht als Zurüstung ihrer Empfänger zu Soldaten der *ecclesia*

---

[34] „Consensus enim coniugum copulam spiritualem Christi et Ecclesiae quae fit per caritatem signat; commixtio vero sexuum illam signat quae fit per naturae conformitatem": PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.26 c.6,1 (ed. BRADY II 420,7-9).

[35] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.26 c.6 (ed. BRADY II 419,18-421,21).

[36] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.30 c.2 (ed. BRADY II 439,9-441,3).

[37] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.28 c.2 (ed. BRADY II 433,16-434,15).

[38] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.3 c.9,1-2 (ed. BRADY II 251,2-13); IV d.4 c.4,12 (ed. BRADY II 259,9-18); IV c.7,5 (ed. BRADY II 262,24-263,5).

militans. Die einzigen Wirkungen der Firmung, die er anführt, sind die Gaben des Heiligen Geistes und die Vergebung von Sünden.[39]

Petrus anerkennt die Existenz gemeinschaftsbezogener Elemente in den verbleibenden zwei Sakramenten, doch rückt er sie nicht in den Vordergrund. Die Eucharistie, so bemerkt er, ist das Zeichen der Einheit der Glaubenden in der Kirche. Einen für dieses Thema einschlägigen Text des Augustinus zitierend, vergleicht er die Glaubenden mit den vielen Körnern und Trauben, die das eucharistische Brot und den Wein bilden; und so „besteht die Einheit der Kirche aus der Vielfalt der Glaubenden."[40] Die *res sacramenti*, die von der Eucharistie bezeichnet wird und in ihr enthalten ist, Leib und Blut Christi, vermittelt dem einzelnen Empfänger nicht nur die Gnade Christi, sondern auch eine persönliche Gemeinschaft mit Christus selbst, „der Quelle und dem Ursprung aller Gnaden."[41] Aber die *res sacramenti*, die die Einheit der Kirche ist, wird durch die eucharistischen Elemente nur bezeichnet, sie ist nicht in ihnen enthalten und wird auch nicht durch sie vermittelt.[42] Und während Petrus bezüglich der Einheit der Kirche Augustinus zitiert, zitiert er bezüglich der Vorrangigkeit und der Wirksamkeit der geistlichen und der individuellen Wirkungen des Sakraments Augustinus, Ambrosius, Gregor I. und sein eigenes Verständnis.

Selbst im Fall des Sakraments der Weihe können wir beobachten, daß Petrus den persönlichen Aspekt des Sakraments ebensosehr wie den institutionellen betont. Es ist nun gewiß nicht so, daß er solche Angelegenheiten wie die Bedingungen, unter denen eine Weihe gültig oder ungültig ist – gleichermaßen in der Perspektive des Spenders wie des Empfängers des Sakraments – vernachlässigen würde. Er beschäftigt sich auch mit den Disziplinarmaßnahmen, die fällig werden, wenn Anforderungen an den Klerus nicht erfüllt werden. Er benutzt dazu das Dossier des Gratian und zitiert die Päpste Innozenz I., Gregor I., Leo I., Nikolaus III., Pascal I. und aus jüngerer Zeit Alexander II. ebenso wie Cyprian, Hieronymus und Augustinus, und er billigt die Strenge des Gratian.[43] Beiläufig erwähnt er die Bischöfe und bemerkt, daß sie keinen eigenen Weihegrad innehaben, da sie sich von anderen Priestern nur durch das geographische Ausmaß ihres Jurisdiktionsgebietes unterschieden und dadurch, daß sie nötig seien, um einige der Sakramente zu spenden. Ebenso wird auch der Papst nur knapp erwähnt als der Stellvertreter und Nachfolger Petri, der der oberste Priester der Kirche sei und all ihre Ämter vergebe.[44] Der Lombarde behandelt diese Ausführun-

---

[39] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.7 (ed. BRADY II 276,23-279,19).

[40] „... ex multis fidelium personis unitas ecclesiastica constat": PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.8 c.7,2 (ed. BRADY II 285,20f.); vgl. insgesamt PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.8 c.7,2-4 (ed. BRADY II 285,8-286,5).

[41] „... fons et origo totius gratiae": PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.8 c.1 (ed. BRADY II 280,8).

[42] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.8 c.1 (ed. BRADY II 280,3-8); IV d.8 c.7 (ed. BRADY 284,15-286,5); IV d.12 c.6,1 (ed. BRADY II 310,2-15).

[43] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.25 c.1-7 (ed. BRADY II 408,8-416,3).

[44] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.24 c.11,4 (ed. BRADY II 404,13-15); IV d.24 c.14-16 (ed. BRADY 405,20-406-12).

gen zu Päpsten und Bischöfen als beschlossene Sache, die keiner autoritativen Unterstützung bedarf. Er interessiert sich nicht für die Rechtsbeziehungen der Prälaten untereinander oder für das Verhältnis von Staat und Kirche. Petrus interessiert sich vielmehr dafür, was das Weihesakrament bei seinen Empfängern in allen sieben Weihestufen bewirkt. Er behauptet, die siebenfache Abstufung, welche zu seiner Zeit sehr umstritten war, sei eine Tradition, die „offenbar aus den Äußerungen der heiligen Väter überliefert worden ist"[45], und er führt zum Beweis eine lange Liste derselben an, die er aus den Werken des Hugo von Sankt Viktor und des Gratian zusammengestellt hat. Die Weihe überträgt einem Mann die Vollmacht,[46] vor allem die, die Eucharistie zu konsekrieren, ein Punkt, der ebenfalls so offensichtlich ist, daß er keiner Autorität zu seiner Begründung bedarf. Die Weihe ist auch das Mittel, durch das etwas, das eine heilige Wirklichkeit ist, nämlich die Gnade, übertragen wird.[47]

Sowohl die Quelle als auch das Modell der heiligen Weihe ist Christus, „der alle ihre Ämter in sich selbst darstellte"[48]. Jede Stufe der Weihe ist so auf je ihre Weise *imitatio Christi*. Damit die Kleriker dieses Prinzip in ihrem eigenen geistlichen Leben wirksam werden lassen können, werden ihnen die Gaben des Heiligen Geistes und die Gnade des Sakraments gegeben.[49] Petrus setzt nicht jede Geistesgabe mit einer Weihestufe in Beziehung, und er zitiert auch keine Autorität für diese Ausführungen, wenngleich sie die Argumente mehrerer Denker der Schule von Laon, Hugos von Sankt Viktor, Ivos von Chartres und des Magister Simon anklingen lassen.[50] Jede Weihestufe hat ihr jeweiliges Vorbild im Alten Testament und ihre je eigenen Aufgaben; Themen, für die sich Petrus vor allem auf Isidor von Sevilla stützt, wenn auch mit einem Seitenblick auf Augustinus und Ivo von Chartres.[51] Aber Petrus distanziert sich von der Reduktion der Weihestufen auf eine Reihe von Aufgabenumschreibungen. Auch bei diesem, dem Sakrament also, bei dem das Institutionelle am stärksten ausgeprägt ist, betont er die Art und Weise, auf welche die Kleriker die Gnade verinnerlichen, indem sie die Tugenden erwerben und vervollkommnen, die sie brauchen, um Heiligung in der Erfüllung ihrer Sendung zu erlangen.

Im Kontext der Untersuchung von Aufgaben in der Kirche, die eine Würde mit sich bringen, aber nicht mit einer höheren Weihestufe einhergehen, dort also, wo er Bischöfe und Päpste erwähnt, bringt Petrus ein Argument, das sich ansonsten in der Theologie des zwölften Jahrhunderts nicht findet und das weiteres Licht auf sein Ver-

---

[45] „Sicut ex sanctorum Patrum dictis aperte traditur": PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.24 c.1,2 (ed. BRADY II 393,16).

[46] „... fit promotio potestatis": PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.24 c.13,2 (ed. BRADY II 405,16).

[47] „... res sacra, id est gratia, confertur": PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.24 c.13,2 (ed. BRADY II 405,17f.).

[48] „... qui omnium officia in semetipso exhibuit": PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.24 c.1,2 (ed. BRADY II 394,1f.).

[49] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.24 c.2-c.3,2 (ed. BRADY II 394,5-22).

[50] Vgl. COLISH 1994 II, 616-622 zu diesen Denkern.

[51] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.24 c.5-12 (ed. BRADY II 396,9-405,11).

ständnis der Kirche und der Weihe wirft. Er betrachtet Personen einer Kategorie, die Seher (*vates*), Dichter und Musiker umfaßt, die zwar keiner Weihe bedürfen, die aber alle eine spezifische Würde und einen entsprechenden Rang in der Kirche innehaben.[52] Prophetie ist selbstverständlich eine Gabe, die der christlichen Gemeinschaft insgesamt dient. Die Würde der Dichter und Musiker liegt in ihrem Beitrag, den ihre künstlerische Begabung zur Verschönerung der Liturgie und zur Inspiration ihrer Mitchristen leistet. Dieses Argument ist Petrus Lombardus eigentümlich. Er bietet keine patristische oder sonstige Autorität an, um es zu begründen. Hier zeigt sich aber die Kirche, die er sonst vor allem als eine geistgewirkte Gemeinschaft Christi und seiner Anhänger sieht, oder auch als sichtbare Institution, die sich durch die Zeiten hindurch verändert, auch als Gemeinschaft des Gebetes und des Lobpreises, als liturgische Gemeinschaft. Wie schon seine Behandlung der vielen Überlegungen, die er direkt oder indirekt über die Kirche anstellt, zeigt auch diese Beobachtung seinen Willen und seine Fähigkeit, über die Autoritäten, die er so kenntnisreich und in so vielfältiger Weise gebraucht, gegebenenfalls auch hinauszugehen.

Übersetzung aus dem Englischen von Ralf M. W. Stammberger

Bibliographie

Quellen

AUGUSTINUS, *De Trinitate*
Sancti Aurelii Augustini de Trinitate libri XV, cura et studio W.J. MOUNTAIN auxiliante F. GLORIE [= *CCL* 50; 50A], Turnhout 1968.

PETRUS LOMBARDUS, *In Pauli Epistolas*
PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea in omnes d. Pauli Apostoli Epistolas*, in: *Petri Lombardi opera omnia* accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 191; 192], Paris 1851 (Nachdruck Turnhout 1968), 1297-1696; 9-520.

PETRUS LOMBARDUS, *In Psalmos*
PETRUS LOMBARDUS, *Commentarius in Psalmos Davidicos*, in: *Petri Lombardi opera omnia* accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 191], Paris 1851 (Nachdruck Turnhout 1968), 61-1296.

[52] Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV d.24 c.18-19 (ed. BRADY II 407,13-408,5).

PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*
Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi Sententiae in IV libris distinctae, 2 tom., ed. I.C. BRADY [= *Spicilegium Bonaventurianum* 4; 5], Grottaferrata ³1971-1981.

ROLAND VON BOLOGNA, *Sententiae*
Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III, zum ersten Mal herausgegeben von A.M. GEITL, Freiburg 1891 (Nachdruck Amsterdam 1969).

Studien

BOUGEROL 1997
J.-G. BOUGEROL, The Church Fathers and the Sentences of Peter Lombard, in: I. BACKUS (ed.), *The Reception of the Church Fathers from the Carolingians to the Maurists*, 2 vol., Leiden 1997, I 133-166.

COLISH 1992a
M.L. COLISH, Peter Lombard as an Exegete of St. Paul, in: M.D. JORDAN and K. EMERY Jr. (ed.), *Ad litteram: Authoritative Texts and their Medieval Readers,* Notre Dame 1992, 71-92.

COLISH 1992b
M.L. COLISH, ‚Psalterium Scholasticorum': Peter Lombard and the Origins of Scholastic Psalms Exegesis, in: *Speculum* 67 (1992), 531-548.

COLISH 1994
M.L. COLISH, *Peter Lombard*, 2 vol., Leiden 1994.

Die Kirche als mystischer Leib Christi
Zur Bedeutung der Rezeption der Kirchenväter für die Entwicklung des Kirchenverständnisses im Frühwerk des Albertus Magnus*

Henryk Anzulewicz

Einführung

Die Gedanken des Albertus Magnus über die Kirche, die in systematischer Hinsicht einen wichtigen und für unsere Zeit durchaus fruchtbaren Beitrag zur Ekklesiologie darstellen, sowie ihre patristischen Quellen sind bisher wenig erforscht. Die aktuelle Forschungssituation in diesem Bereich, die primären Texte und zentralen Gedanken zum Kirchenverständnis des *Doctor universalis* sowie die Aktualität seines Ansatzes wurden von uns andernorts skizzenhaft vorgestellt.[1] Im folgenden sei an diese Vorarbeiten angeknüpft und speziell der Frage nach den patristischen Quellen, die Albertus Magnus benutzt, und nach ihrer Bedeutung für die Ausgestaltung seines umfassenden Kirchenbegriffs, mit dem er die Kirche in ihrer Komplexität ganzheitlich faßt, nachgegangen. Mit unserem Vorhaben, das nicht zuletzt aus Raumgründen sehr begrenzt bleiben muß, wird ein erster Versuch unternommen, die Präsenz und Stellung der Väter der Kirche in der Lehre von der Kirche sowie insgesamt im Denken und im theologischen System des herausragenden, in der Geschichte vornehmlich als Philosophen und nicht als Theologen vielgeschätzten Autors im Umriß zu verdeutlichen. Wir werden zunächst chronologisch vorgehen und beschränken uns hierbei im wesentlichen auf einige ekklesiologisch relevante Texte, die in den Frühschriften *De natura boni*, *De sacramentis* und in *De incarnatione* enthalten sind. Andere wichtige Texte, vor allem aus dem Sentenzenkommentar und den Kommentaren zum *Corpus Dionysiacum* sowie zur Heiligen Schrift, können aus Raumgründen – abgesehen von einigen Erwähnungen – nicht berücksichtigt werden.

Unseren Beitrag gliedern wir in drei Teile. Im ersten Teil soll Alberts Verständnis des Begriffs ‚Kirchenväter' erhellt werden. Zu diesem Zweck erörtern wir folgende allgemeine Fragen: Welche Kirchenväter zitiert Albertus Magnus in seinen Schriften? Wen meint er mit der häufig gebrauchten Bezeichnung ‚Väter' (*patres*), und wie versteht er diesen Begriff? Welche der Kirchenväter schätzt er besonders? Im zweiten

---

* Für die kritische Durchsicht des Manuskriptes, Anregungen und Verbesserungsvorschläge danke ich ganz herzlich meinem Kollegen Ralf M.W. Stammberger.

[1] Anzulewicz 2004.

Teil sollen die speziellen Fragen der Indienstnahme patristischer Quellen in der Theologie der Kirche des Albertus Magnus untersucht werden. Im letzten Teil werden die Ergebnisse der beiden vorangehenden Teile zusammengefaßt. Wir werden versuchen, anhand dieses Teilüberblicks die Rezeption patristischer Quellen durch Albertus Magnus und ihre Bedeutung für sein Kirchenverständnis zu rekapitulieren und zu bewerten. Zwar soll dieser Beitrag ein repräsentatives Bild zu den genannten Fragen vermitteln, aber es handelt sich doch nur um einen Baustein zu einer eingehenderen Untersuchung über die Kirchenväter im System des Albertus Magnus, zu einer Untersuchung, die ein wichtiges Desiderat der Forschung ist und die wir fortsetzen werden.

1. Die Kirchenväter im Werk und Verständnis des Albertus Magnus

Wird die Frage nach den Kirchenvätern bei Albertus Magnus im allgemeinen und speziell nach seinem Verständnis der Bezeichnung ‚Kirchenväter' gestellt, ist es erforderlich, der heute als klassisch geltenden, von Albert selbst aber kaum beachteten Unterscheidung der Kirchenväter in die der Ost- und die der Westkirche Rechnung zu tragen. Man kann dabei nicht an der Übereinkunft vorbeigehen, die es in der gegenwärtigen theologiehistorischen Forschung gibt, daß im byzantinisch-griechischen Osten Johannes von Damaskus († um 750) und im römisch-lateinischen Westen Isidor von Sevilla († 636) beziehungsweise Beda Venerabilis († 735) als die letzten Kirchenväter angesehen werden. Daß die Kirche seit den Aposteln Petrus und Paulus ihre ‚Väter' im Osten und im Westen hat, ist sowohl für Albertus Magnus als auch für uns heute eine Tatsache, die keiner Erörterung bedarf. Sie hat aber bei der Rezeption des Gedankengutes östlicher Kirchenväter in die theologische Reflexion des lateinischen Westens eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt, was uns zunehmend deutlich wird. Denn ein theologischer Gedankenaustausch zwischen dem östlichen und dem westlichen Teil der Kirche bedurfte spätestens seit der Frühscholastik einer sprachlichen Vermittlung. Die Schriften der östlichen Kirchenväter konnten von den Autoren der Hochscholastik in der Regel nur in lateinischen Übersetzungen rezipiert werden, nicht selten in Auszügen und Sentenzensammlungen, oder durch indirekte Vermittlung jener lateinischen Autoren, die dank ihrer Sprachkenntnisse einen unmittelbaren Zugang zu den meist griechisch verfaßten Werken der Väter des Ostens hatten und diese in ihren eigenen Schriften bezeugten. Albertus Magnus hat bekanntlich die Schriften der östlichen Väter nur in lateinischen Übersetzungen benutzen können.[2] Als ein exemplarischer und bedeutsamer Fall einer durch lateinische Übersetzung vermittelten Rezeption aus dem Griechischen kann das Werk des letzten Kirchenvaters des Ostens, Johannes von Damaskus, die *Auslegung des rechten Glaubens* (Ἔκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) genannt werden. Diese Schrift hat Albertus Magnus in der lateinischen Übertragung des Burgundio von Pisa (angefertigt 1153-1154)

[2] Vgl. DONDAINE 1950.

unter dem Titel *De fide orthodoxa* ausgiebig und häufig im theologischen Kontext und auch in den philosophischen Schriften benutzt und in sein eigenes Denken assimiliert. Die Rezeptionsfrage der griechischen und lateinischen Kirchenväter wird uns mit Blick auf deren Einfluß auf die Gestalt der Kirchenlehre des Albertus Magnus im zweiten Teil dieses Beitrags beschäftigen. In diesem Abschnitt sollen Alberts explizite und indirekte Bezugnahmen auf die Kirchenväter anhand einiger seiner theologischen Werke vorgestellt werden, einerseits um einen ersten Überblick über seine Vertrautheit mit der patristischen Tradition und deren Wertschätzung zu gewinnen, andererseits um sein eigenes Verständnis des Begriffs ‚Kirchenväter' erschließen zu können.

1.1 *De natura boni*

Wenden wir uns der chronologisch frühesten Schrift des Albertus Magnus, *De natura boni*, zu, die unvollständig überliefert ist oder die vielmehr vom Autor niemals nach dem ursprünglichen Plan vollendet wurde, so stellen wir fest, daß in ihr neben der Heiligen Schrift, die, als die Autorität schlechthin, sequenzenartig auf Schritt und Tritt zitiert wird, die Schriften der Kirchenväter zu den Hauptquellen der ganzheitlichen, theologisch grundgelegten Lehre vom Guten, welche speziell dem moralischen Aspekt des geschöpflichen Guten gewidmet ist, gehören. Es sei vermerkt, daß in diesem Werk auch philosophische Autoritäten und profane Autoren (zum Beispiel Geschichtsschreiber, Rechtsgelehrte, Dichter) in weitem Umfang rezipiert und in den Dienst der Theologie gestellt werden. Von den Kirchenvätern werden ausdrücklich Augustinus, der sich im Vergleich mit anderen Vätern deutlich als der mit Abstand meistzitierte und dementsprechend geschätzte theologische Autor erweist, Hieronymus, Gregor der Große und Isidor von Sevilla auf seiten der Lateiner, Origenes, Johannes Chrysostomus und Johannes von Damaskus auf seiten der östlichen Kirchenväter zitiert. Darüber hinaus nimmt Albert die patristische Tradition in Anspruch, durch den allgemeinen Verweis auf die Väter unter Verwendung von Ausdrücken wie: „dicitur a patribus",[3] „patres ... pronuntiaverunt", „secundum expositionem patrum", „secundum dicta patrum", „secundum sanctorum patrum traditionem ..." Ferner werden in dieser Schrift die Kirchenväter auch unter dem Begriff *sancti* subsumiert. Man kann nicht ausschließen, daß auch der Begriff *theologi* für die Kirchenväter verwendet wird, wobei er in *De natura boni* anscheinend den theologischen *Magistri* der Hochscholastik gilt.[4] Eine besondere, häufig benutzte Quelle patristischer Theologie ist die *Glossa ordinaria Bibliae*, die im wesentlichen aus der Schriftauslegung der Väter besteht und dementsprechend auch bei Albert häufig mit

---

[3] ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni* tr.2 pars 3 c.2 II A (*Opera omnia*, Ed. Colon. XXV/1: 70,31); in diesem Fall meint Albert wohl Origenes.

[4] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni* tr.2 pars 2 c.1 II (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/1: 24,11); tr.2 pars 3 c.1 § 2 (Ed. cit.: 36,35). Zu dem Begriff *magistri / magistri in theologia* vgl. CHENU 1948.

deren Namen ausdrücklich verknüpft angeführt wird.[5] Ähnlich wie die *Glossa ordinaria Bibliae* ist auch Petrus Lombardus mit seinem Werk *Sententiae* und seinen Schriftkommentaren ein bedeutender Vermittler der theologischen Reflexion der Kirchenväter an Albertus Magnus und die übrigen Scholastiker. In *De natura boni* bleibt jedoch dieser Vermittlungsweg noch im Hintergrund. Unter den vom Autor selbst namentlich nicht genannten, aber dennoch verwendeten und in der kritischen Ausgabe der Schrift nachgewiesenen patristischen Quellen begegnet man neben den zuvor genannten Kirchenvätern noch Ambrosius und Beda. Eine den Vätern gleichrangige, wenn nicht sogar höhere, weil auf den Apostel Paulus zurückgeführte, Autorität mißt Albert dem (Pseudo-)Dionysius Areopagita (um 500) zu, der als der Vater östlicher und abendländischer Mystik bezeichnet wird.[6] Das unter seinem Namen überlieferte Werk hält Albert für authentisch, er benutzt es schon in der ersten Phase seiner theologischen Arbeit intensiv, und später kommentiert er das gesamte *Corpus Dionysiacum*. Die stark neuplatonisch eingefärbten Schriften des (Pseudo-)Dionysius – *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus*, *De mystica theologia* und die *Epistulae* – haben nicht nur Alberts Auffassung der Kirche, ihrer Ämter, Liturgie und Sakramente, sondern auch seine Denkweise insgesamt entscheidend mitgeprägt.[7] Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Schrift *De ecclesiastica hierarchia*, die der Theologie der Kirche gewidmet ist und die von Albert intensiv rezipiert wurde.

Mit Blick auf die Benutzung patristischer Quellen in *De natura boni* bleibt festzuhalten, daß die Erstlingsschrift eine ganz bestimmte und einmalig bezeugte Situation markiert, die Alberts geistigen Horizont und seinen Umgang mit der verschriftlichten theologischen und auch philosophischen, theologisch adaptierten, Tradition vor seinem Studium in Paris, also vor 1240, widerspiegelt.

1.2 *De sacramentis*, *De incarnatione* und *De resurrectione*

Die nächsten Frühwerke – *De sacramentis*, *De incarnatione* und *De resurrectione* – sind bereits in Paris entstanden und fallen durch eine enorm intensive Assimilation von Quellen auf, unter denen wir zahlreiche Kirchenväter finden. Man muß aber unterstreichen, daß außer den theologischen Autoritäten, deren letzte Maßgabe die Heilige Schrift darstellt, viele philosophische und naturwissenschaftliche, teilweise zu Alberts Zeit neu bekanntgewordene, Quellen adaptiert werden, von denen die Schriften des Aristoteles einen besonderen Raum und Rang einnehmen. Dieser in quellenkritischer Hinsicht nunmehr qualitativ und quantitativ veränderte Umstand erklärt

[5] Vgl. z. B. ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni* tr.2 pars 3 c.2 II A I 3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/1: 94,48f.): „Et ibidem (*sc.* 1 Cor 3,11) in glossa Ambrosii ..."
[6] Vgl. KOCH 1900, X; 255; 258.
[7] Vgl. ANZULEWICZ 2000.

sich zum einen durch den Gegenstand der genannten Schriften selbst, welcher am Leitfaden der *Sententiae* des Petrus Lombardus erörtert wird, zum andern und in der Hauptsache durch die geistigen und materiellen Voraussetzungen wissenschaftlicher Arbeit in Paris, wo Albert einen für seine Zeit nahezu optimalen Zugang zur theologischen und philosophischen Fachliteratur hatte. Darüber hinaus war eine intensive Beschäftigung mit den durch patristische Quellen reich gesättigten *Sententiae* des Petrus Lombardus zu dieser Zeit vor allem in Paris möglich, ja durch die Studienordnung vorgeschrieben.

Wenn wir die patristischen Quellen, die Albertus Magnus in den drei genannten Werken explizit nennt, zusammenstellen, ergibt sich im Vergleich zu seiner allerersten Schrift ein großer Assimilationsfortschritt. Es werden in diesen Werken ausdrücklich folgende Kirchenväter – wir listen in chronologischer Reihenfolge zuerst die der Ost- und dann die der Westkirche auf – zitiert:[8] (a) Origenes (um 185 bis um 253), Epiphanius von Salamis (zwischen 310 und 320 bis 403), Basilius von Cäsarea (329/330-378), Johannes Chrysostomus (um 349-407), Hesychius († nach 450), Maximus Confessor (Maximos Homologetes, 580-662), Johannes von Damaskus (geboren um 650); (b) Clemens von Rom (gegen Ende des 1. Jh.),[9] Cyprian († 258), Athanasius (um 295 bis um 373), Hilarius von Poitiers (um 315-367/368), Ambrosius (333/334-397; einschließlich Pseudo-Ambrosius und Ambrosiaster), Hieronymus (um 347-419; auch Pseudo-Hieronymus), Augustinus (354-430; auch Pseudo-Augustinus), Johannes Cassianus (um 360 bis nach 432), Prosper Tiro von Aquitanien († nach 455),[10] Leo der Große († 461), Gregor der Große (um 540-604), Isidor von Sevilla (um 560-636) und Beda Venerabilis (673/674-735) als der letzte Kirchenvater des Westens. Es lassen sich darüber hinaus Anklänge und Anlehnungen an theologische Werke namentlich nicht genannter altchristlicher Schriftsteller feststellen, wie: Rufinus von Aquileia (um 345-411 oder 412), Sedulius (5. Jh.), Gennadius von Marseille (2. Hälfte des 5. Jh.),[11] Fulgentius von Ruspe (468-533 oder 462-527) und Paterius (6./7. Jh.).

Wie schon in *De natura boni* beobachtet, gelten auch in *De sacramentis*, *De incarnatione* und *De resurrectione* die *Glossa ordinaria Bibliae* und die *Sententiae* des Petrus Lombardus, die letzteren allerdings in wesentlich stärkerem Maße als zuvor, als

---

[8] Vgl. die beiden Indizes *Auctores ab Alberto ipso allegati* und *Auctores a nobis allegati* in der kritischen Ausgabe der drei genannten Schriften ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis*; *De incarnatione*; *De resurrectione* (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 358-366 und 366-376).

[9] Hierbei handelt es sich um pseudoclementinische Literatur; vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.5 pars 1 q.2 a.3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 56,14) mit Anm. im Quellenapp.

[10] Ausdrücklich nimmt Albertus Bezug auf Prospers Testimoniensammlung *Liber sententiarum ex Augustini operibus delibatarum*. In dem Quellenapp. der kritischen Ausgabe des Albertinischen Werkes heißt es aber, daß diese Anlehnung in Wirklichkeit Lanfranc gilt; vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.5 pars 2 q.3 a.3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 68,9f) mit Anm. im Quellenapp.

[11] Aus seinem Werk *De ecclesiasticis dogmatibus* (*Liber/Definitio ecclesiasticorum dogmatorum*) zitiert Albertus Magnus mehrfach in *De sacramentis*, doch er nennt dabei stets Ambrosius als Autor; vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.6 pars 1 q.1 a.3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 74,71-73); a.5 (Ed. cit.: 75,87; 76,6-7); tr.6 pars 2 q.3 a.1 § 2 (Ed. cit.: 109,65-67) mit Anm. im Quellenapp.

wichtige Vermittler der Theologie der Kirchenväter. Selten – nur zweimal – verweist Albert allgemein auf die ‚heiligen Väter' (*sancti patres*), ohne diese Angabe zu präzisieren. Hierbei lassen sich Augustinus (*Contra sermonem Arianorum*)[12] und Gregor der Große (*Dialogi*) direkt oder vermittelt durch die *Glossa ordinaria Bibliae*[13] als die möglichen Quellen nachweisen. Auf die Kirchenväter wird darüber hinaus häufig unter der Bezeichnung *sancti* und *quidam*, *alii* oder *aliqui* Bezug genommen, wie aus dem Quellennachweis der kritischen Edition dieser drei Schriften – *De sacramentis*, *De incarnatione* und *De resurrectione* – ersichtlich ist. Es sei festgehalten, daß der Begriffsumfang der Termini *sancti*, *quidam* und *alii* breiter ist als der der Bezeichnung ‚Kirchenväter' beziehungsweise ‚heilige Kirchenväter'. Während mit der Bezeichnung *sancti* Albert die in der Tradition der Kirche allgemein anerkannten theologischen Autoritäten im weiten Sinne meint[14] – die Heilige Schrift gehört dazu –, weist er unter Verwendung der Termini *quidam* und *alii* im theologischen Kontext sowohl auf die Kirchenväter als auch auf jüngere theologische und nichttheologische Autoritäten beziehungsweise Quellen, unter denen auch Pariser *Magistri* der Theologie, seine Lehrer und Zeitgenossen, begegnen.

Man darf schließlich die *Vitas Patrum*, welche Albert zum ersten Mal in *De incarnatione* zitiert,[15] und die Märtyrerakten[16] nicht übersehen, die ebenfalls einen Zugang zu den Vätern, ihrem Lebenswandel und ihrer Lebensweisheit sowie zu ihrem gelebten Glauben und der daraus abgeleiteten Vätertheologie ermöglichten. In ähnlicher Funktion treten liturgische Quellen auf, wie das *Breviarium Romanum*, das *Missale Romanum*, das *Pontificale Romanum*, das *Rituale Romanum*, die Glaubensbekenntnisse (*Symbolum Apostolicum* und *Symbolum Athanasianum*)[17] und Konzilsakten (Lateranum IV).[18]

Ein hohes Ansehen als theologische Autorität genießt bei Albertus Magnus der zuvor erwähnte (Pseudo-)Dionysius Areopagita. Auch Nemesius, Bischof von Emesa (um 400), der bei den Autoren der Hochscholastik stets unter dem Namen des Gregor von Nyssa („Gregorius Nixenus") zitiert wird, gilt – unter diesem Pseudonym – als theologische Autorität. Nemesius' Schrift *Über die Natur des Menschen* (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου) benutzt Albert in der lateinischen Übersetzung des Burgundio

---

12 ALBERTUS MAGNUS, *De resurrectione* tr.1 q.5 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 247,19) mit Anm. im Quellenapp.

13 ALBERTUS MAGNUS, *De resurrectione* tr.3 q.5 a.2 (*Opera Omnia* Ed. Colon. XXVI: 313,55) mit Anm.

14 Hierzu vgl. ANZULEWICZ 1996, 48.

15 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione* tr.2 q.1 a.6 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 180,7-9) mit Anm. 7 im Quellenapp.

16 ALBERTUS MAGNUS, *De resurrectione* tr.3 q.6 a.1 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 315,20).

17 Vgl. den Index *Auctores ab Alberto ipso allegati* im Band XXVI der Kölner Ausgabe, 358-366.

18 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.8 q.8 a.1 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 151,52) („Constitutio ecclesiae").

von Pisa, der das Werk im Widmungsbrief an Kaiser Friedrich I. Barbarossa fälschlich Gregor von Nyssa zuschreibt.[19]

1.3 *De IV coaequaevis* und *De homine*

In dem unmittelbar nach *De sacramentis*, *De incarnatione* und *De resurrectione* verfaßten, aus zwei in sich abgeschlossenen Teilen bestehenden Werk – *De IV coaequaevis* und *De homine* –, welches einen schöpfungstheologischen und anthropologischen Entwurf im literarischen Gewand einer Summe darstellt und als die *Summa de creaturis* bezeichnet wird, stützt sich Albertus Magnus sowohl auf die Heilige Schrift als auch auf die Kirchenväter. Da es sich hierbei um theologisch-philosophische Synthesen handelt, werden zahlreiche philosophische Quellen unterschiedlicher Provenienz miteinbezogen. Zu nennen sind in erster Linie Plato und Aristoteles, griechische, arabische und jüdische Autoren, wobei jene, die Albert als die Peripatetiker bezeichnet, bevorzugt werden. Ihnen nähert er selbst sich in philosophischer Hinsicht am meisten. All diese theologischen und philosophischen Quellen haben einen wesentlichen, in gewisser Weise maßgeblichen, Anteil an der formalen und inhaltlichen Ausgestaltung der Albertinischen Schöpfungslehre und Anthropologie. Unter den Kirchenvätern kommt in diesen Schriften wiederum Augustinus im Westen und Johannes von Damaskus im Osten die Vorrangstellung zu. Von den übrigen ausdrücklich zitierten Vätern und Quellen aus der Väterzeit seien genannt: (a) – im Orient: Basilius,[20] *Itinerarium Clementis* (= *Recognitiones*) – ein griechisch verfaßtes und Clemens von Rom (1. Jh.) zugeschriebenes Pseudepigraph,[21] Johannes Chrysostomus,[22] (Pseudo-)Dionysius Areopagita, der mehrfach mit dem Epitheton *beatus* bezeichnet wird, Hesychius,[23] Johannes Philoponus († nach 570),[24] dessen Auferstehungslehre bekanntlich als Häresie verurteilt wurde, Maximus Confessor,[25] Nemesius

---

[19] Vgl. NEMESIUS EMESENUS, *De natura hominis*, transl. Burgundionis Pisani (*Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, Suppl.1: 1,8-12).

[20] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.1 q.71 a.1 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 590a); a.2 (Ed. cit.: 595a); q.75 (Ed. cit.: 625b).

[21] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.1 q.70 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 574a). ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de gula* a.6 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/2: 179,11).

[22] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.1 q.65 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 550b); q.71 a.2 (Ed. cit.: 595b); q.75 (Ed. cit.: 624b).

[23] ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.4 q.58 a.6 part.2 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 614a; 615a-b).

[24] ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.3 q.7 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Paris XXXIV: 400b; 402b; 403a).

[25] ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.2 q.3 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 343b); ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.1 q.76 a.1 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 628a; 629b).

von Emesa, Johannes von Damaskus; (b) – im Okzident: Hilarius von Poitiers,[26] Ambrosius,[27] Hieronymus,[28] Gregor der Große,[29] Isidor von Sevilla[30] sowie Beda Venerabilis.[31] Patristisches Gedankengut wird darüber hinaus durch die *Glossa ordinaria Bibliae*[32] und die *Sententiae* des Petrus Lombardus[33] transportiert. Unter der Bezeichnung *sancti*, die oftmals korrelativ zu *philosophi* gebraucht wird, sind die Kirchenväter, die Heilige Schrift und die *Glossa ordinaria Bibliae*, aber auch bedeutende und als maßgebliche Autoritäten anerkannte Theologen des Mittelalters gemeint, wie zum Beispiel Anselm von Canterbury und Bernhard von Clairvaux.[34] In ähnlich weitem Verständnis wird die Bezeichnung *theologi* verwendet.[35] Zu den *antiqui patres* rechnet Albert in *De IV coaequaevis* „Abraham, Isaak und Jakob, Moses und Josua sowie andere, die in vielem von den Engeln belehrt wurden."[36] Die *Vitae patrum*

---

[26] ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.3 q.10 a.3 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 418b; 419b); ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.1 q.37 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 326b); q.73 a.1 (Ed. cit.: 602a; 603b; 604b; 606a).

[27] Z.B. ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.4 q.72 a.2 part.3 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 744b); ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.2 q.82 a.3 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 661b).

[28] Z.B. ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.4 q.58 a.6 part.3 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 616b; 617a); q.69 a.2 (Ed. cit.: 695a); ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr. 1 q.71 a.1 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 591a-593b); a.2 (Ed. cit.: 595a-b).

[29] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.2 q.3 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 344b; 349b); q.6 a.2 (Ed. cit.: 391b); tr.4 q.71 a.2 (Ed. cit.: 729b); ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.1 q.1 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 7a; 8b); q.44 a.1 (Ed. cit.: 403b); q.52 (Ed. cit.: 444b; 445a).

[30] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.1 q.73 a.2 part.1 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 607a); q.77 (Ed. cit.: 633a); ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de sensibus corporis gloriosi* a.2 § 5 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/2: 125,32) mit Anm. im Quellenapp.

[31] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.3 q.10 a.3 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 418a; 419a); tr.4 a.3 (Ed. cit.: 525b); ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.1 q.11 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 121a); tr.2 q.79 a.1 (Ed. cit.: 638a; 640a-b).

[32] Z. B. ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.4 q.58 a.6 part.3 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 617a-b).

[33] Z. B. ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.2 q.3 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 341b; 342b).

[34] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.1 q.2 a.8 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 319a); tr.2 q.3 (Ed. cit.: 338); q.4 a.1 (Ed. cit.: 359a); tr.3 q.11 a.1 (Ed. cit.: 420b: „sicut dicunt sancti et Damascenus praecipue"; 421a; 422a); q.12 a.1 (Ed. cit.: 425b; 426a); q.16 a.2 (Ed. cit.: 443a; 445b); tr.4 q.28 a.2 (Ed. cit.: 495a); q.31 a.1 (Ed. cit.: 504a: „originalia sanctorum"); q.66 (Ed. cit.: 680a); q.67 a.6 (Ed. cit.: 690a); q.68 a.2 (Ed. cit.: 690b); ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.1 q.4 a.3 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 45b); q.5 a.4 (Ed. cit.: 83b); q.40 a.1 (Ed. cit.: 344a: „de hac memoria locuti sunt philosophi et quidam sancti, scilicet Gregorius Nixenus [= Nemesius Emesenus] et Damascenus"); q.49 (Ed. cit.: 433a: „Dicimus cum sanctis et philosophis"); q.50 a.2 (Ed. cit.: 437b: „Sunt enim somnia per revelationem divinam, ut dicunt sancti et philosophi"); q.55 a.3 (Ed. cit.: 464a); q.61 a.2 (Ed. cit.: 524b); q.70 a.2 (Ed. cit.: 571a); q.71 a.1 (Ed. cit.: 594b); a.2 (Ed. cit.: 595b); q.76 a.2 (Ed. cit.: 631b); q.77 (Ed. cit.: 634b); tr.2 q.79 a.1 (Ed. cit.: 639b).

[35] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.2 q.5 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 369b).

[36] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.4 q.34 a.1 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 523a).

werden als theologische Quelle verwendet und ausdrücklich zitiert.[37] Umstrittene und sogar der Häresie bezichtigte altchristliche Autoren, wie zum Beispiel Tertullian (2./3. Jh.), Apollinaris von Laodizea (um 315 bis vor 392)[38] oder Nemesius Emesenus, der, wie erwähnt, unter dem Namen des Gregor von Nyssa zitiert wird,[39] werden nicht ausgespart, insofern deren positiver Beitrag sich als nützlich erweist, und nicht zuletzt auch deshalb, um ihre tatsächlichen oder die ihnen unterstellten Irrtümer auszuräumen.[40]

1.4 *De bono*

Bei der chronologisch auf *De homine* folgenden Schrift – *De bono* – fällt im Hinblick auf ihre theologischen und vor allem patristischen Quellen eine intensive Benutzung der Heiligen Schrift in Verbindung mit der sie erklärenden *Glossa ordinaria Bibliae* auf und eine dem behandelten Gegenstand, dem Sittlich-Guten unter einer ganzheitlichen, philosophisch-theologischen Perspektive, angepaßte Rezeption von Quellen. Aus dem Bereich der lateinischen Kirchenväter und altchristlichen Schriftquellen werden Werke von Cyprian, Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus (darunter auch einige augustinische Pseudepigrapha), Leo dem Großen und Gregor dem Großen herangezogen, ferner von Cassiodor (um 485 bis um 580), Isidor von Sevilla, Beda, Märtyrer- und Konzilsakten sowie liturgische Quellen. Die östlichen kirchlichen Schriftsteller der Väterzeit werden hingegen durch Basilius, (Pseudo-)Johannes Chrysostomus, Nemesius von Emesa (zitiert unter dem Namen des Gregor von Nyssa), Hesychius, (Pseudo-)Dionysius Areopagita und Johannes von Damaskus vertreten.[41]

1.5 Andere theologische Schriften

In den übrigen theologischen Werken Alberts ist eine voranschreitende und vertiefte Rezeption patristischer Quellen abzulesen. Sie fällt im besonderen in dem unmittelbar auf *De bono* folgenden monumentalen Sentenzenkommentar auf und setzt sich in den

---

[37] ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.4 q.58 a.6 part.1 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 613a-b).

[38] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.1 q.17 a.3 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 148a. 156a); ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de origine animae* (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/2: 215,15).

[39] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr. 1 q.4 a.5 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 54b); q.5 a.3 (Ed. cit.: 74b; 79b 80b).

[40] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.1 q.2 a.5 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 19b); q.74 (Ed. cit.: 620a-b); ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in IV Sententiarum* d.44 a.41 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXX: 598b; 599a); ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei* I tr.4 q.20 c.5 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXXIV/1: 108,60); ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae* II tr.2 q.6 membr.1(*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXII: 122b).

[41] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De bono* (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVIII: *Index auctorum*, 312-320).

in zeitlicher Nähe zu diesem verfaßten *Quaestiones* wie auch in den Kommentaren zum Schriftenkorpus des (Pseudo-)Dionysius Areopagita, in den Bibelkommentaren, in der *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei* I-II sowie in dem zweiteiligen Werk über die Messe und Eucharistie – *Super missam* und *De corpore Domini* – fort.

Da der Verlauf dieses Rezeptionsprozesses in all den genannten Schriften wegen der eng gezogenen Grenzen für diesen Beitrag hier nicht verfolgt werden kann, sei exemplarisch nur noch ein Bibelkommentar Alberts herangezogen, näherhin der Kommentar zum Matthäusevangelium *Super Matthaeum* (verfaßt Ende 1257 bis um 1264), um seine patristischen Quellen in den Blick zu bekommen.[42]

Von den östlichen Kirchenvätern und theologischen Schriftquellen des Ostens aus der Väterzeit werden im Matthäuskommentar folgende explizit zitiert: Origenes, Eusebius von Cäsarea (vor 264/265 bis 339/340), Epiphanius von Salamis, Basilius, *Itinerarium Clementis* (= Pseudo-Clemens von Rom, *Recognitiones*), Johannes Chrysostomus, (Pseudo-)Dionysius Areopagita, Maximus Confessor[43] und Johannes von Damaskus.

Die im Matthäuskommentar ausdrücklich zitierten lateinischen Väter und altchristlichen Quellen sind folgende: Ambrosius, Cyprian, Hilarius von Poitiers, Augustinus (einschließlich einiger augustinischer Pseudepigrapha), Cassiodor, Gregor der Große, Isidor von Sevilla und Beda. Die patristischen Quellen werden darüber hinaus ohne deren explizite Nennung intensiv benutzt, wie sich durch einen Blick in den Index jener Quellen zeigt, die der Autor selbst zwar nicht ausdrücklich erwähnt, die er aber dem Nachweis des Editors zufolge (*Auctores a nobis allegati*) heranzieht.[44] Einen gewissen Zugang zu den Vätern öffneten auch die schon zuvor erwähnten *Vitas patrum*, auf die in *Super Matthaeum* im Zusammenhang mit der Biographie des Origenes explizit Bezug genommen wird.[45] Es gibt ferner allgemeine und indirekte Hinweise auf die Väter, zum Beispiel unter den Bezeichnungen *patres / sancti patres*, *sancti* und *antiqui*, ferner *quidam* und *alii*. Diese Hinweise lassen sich auf Origenes, Tertullian, Johannes Chrysostomus und Johannes von Damaskus, auf Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gennadius, Isidor von Sevilla und Beda zurückführen. Andererseits gibt es aber auch Verweise auf philosophische Autoren und Quellen, zum Beispiel auf Plato, welche durch die Vermittlung solcher patristischen Quellen wie Hieronymus oder (Pseudo-)Dionysius Areopagita erfolgen.[46] Zu erwähnen ist

---

42 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaeum* (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXI/2), Quellenindizes (*Auctores ab Alberto ipso allegati* und *Auctores a nobis allegati*), 689-695; 696-714.

43 Die von Albert zitierten *Glossae super Dionysium De divinis nominibus* (Paris, BNF lat.15630 f.54rb), welche Maximus Confessor zugeschrieben werden, gehen auf Johannes Scottus Eriugena zurück; vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaeum* I,1 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXI/1: 12,52) mit Anm. im Quellenapp.

44 ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaeum* (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXI/2: 704-714).

45 ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaeum* V,29 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXI/1: 143,44-46).

46 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaeum* XIII,44 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXI/1: 415,32: Hieronymus); *Super Matthaeum* XXV,23 (Ed. cit.: 596,37: Ps.-Dionysius).

schließlich die Durchsetzung des Kommentars mit Zitaten aus der Heiligen Schrift, welche teilweise den patristischen Quellen und der Liturgie entnommen sind, und die Benutzung von Apokryphen (Evangelien, Apostelakten) und Schriftglossen, welche vielfach auf die Väter zurückgehen.

Statt eine Zwischenbilanz aus diesem Überblick zu ziehen – die Ergebnisse sollen im Schlußteil zusammengefaßt werden –, sei hier abschließend eine Aussage des Albertus Magnus wiedergegeben, in der er sein Urteil über die theologischen und profanen Autoritäten und deren Bedeutung fällt, die er ihnen in seinem Denken und Werk einräumt:

> Man muß wissen, daß hinsichtlich dessen, was den Glauben und die Sitten betrifft, Augustinus mehr zu glauben ist als den Philosophen, wenn sie abweichender Meinung sind. Spräche man aber über die Medizin, würde ich Galen oder Hippokrates mehr glauben; und wenn man über die Natur der Dinge spricht, glaube ich mehr Aristoteles oder einem anderen Kenner der Naturdinge.[47]

Bevor wir uns dem zweiten und eigentlichen Teil unserer Fragestellung zuwenden, nämlich der Bedeutung der Rezeption patristischer Quellen für das Kirchenverständnis des Albertus Magnus, bleibt festzuhalten und zu erläutern, daß und warum Boethius († 524) – ein von Albertus Magnus bereits seit der Erstlingsschrift *De natura boni* vielzitierter und auch sehr geschätzter Autor – in unserem Rezeptionsüberblick nicht berücksichtigt wird. Der Grund hierfür liegt darin, daß Boethius als philosophischer Autor gilt – er wird von Albert als „unser Philosoph" bezeichnet[48] –, der zu den altchristlichen kirchlichen Schriftstellern im eigentlichen Sinne kaum gerechnet werden kann, da selbst seine theologischen Werke (*Opuscula sacra*) keine positive Auskunft über die kirchliche Bindung und den persönlichen christlichen Glauben ihres Autors liefern.

2. Die Kirchenväter im Kirchenverständnis des Albertus Magnus

Die Gedanken über die Kirche, die in Alberts als frühester bekannten Schrift *De natura boni* begegnen, gründen auf der Heiligen Schrift und ihrer allegorischen Auslegung. Obwohl eine unmittelbare Bezugnahme auf die patristische Tradition in diesem Zusammenhang fehlt, ist dennoch von einer indirekten, vor allem durch die *Glossa ordinaria Bibliae* vermittelten, Beeinflussung seitens der Kirchenväter auszugehen. Als Beispiel hierfür sei die an Offenbarung 12,1 angelehnte allegorische Interpretation der

---

47 ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in II Sententiarum* d.13 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXVII: 247a): „Sciendum, quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plus quam philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno vel Hippocrati; et si de natura rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis."

48 ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de quiditate et esse* (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/2: 278,31f.): „Boethius etiam, philosophus noster, in libro De duabus naturis et una persona Christi distinguit ...".

Kirche im Bild des Mondes genannt, den die mit der Sonne bekleidete Frau unter ihren Füßen hat. Diese auf die Kirche applizierte allegorische Auslegung der genannten Schriftstelle und die sonst mehrfach durchklingende Parallelisierung der Gottesmutter mit der Kirche, die in *De natura boni* begegnet, ist durch die *Glossa* inspiriert und geht auf Kirchenväter wie Ambrosius, Augustinus und Beda, aber auch auf scholastische Autoren wie Bernhard von Clairvaux, die sich der patristischen Tradition bedienen, zurück.[49] In diesem Zusammenhang findet man bei Albertus Magnus die ersten deutlichen Ansätze seiner Aufassung der Kirche als mystischem Leib Christi, einer ganzheitlichen Konzeption, die in den nächsten Schriften zur systematischen Theologie, beginnend mit *De sacramentis*, und später in exegetischen Werken entfaltet wird.[50] Es gibt in *De natura boni* auch andere, aus der Heiligen Schrift abgeleitete und ebenfalls durch die *Glossa* inspirierte Aussagen über die Kirche. Genannt sei beispielsweise die in Anlehnung an Ezechiel 47,1 („Converti me ad portam domus ...") und mit dem Begriff ‚das Haus' verknüpfte Bestimmung der Kirche als „das Haus, in dem Gott wohnt."'[51] An einer anderen Stelle der Schrift heißt die Kirche „das Haus des Sohnes" und seiner Mutter, das heißt Christi und Mariens, der Gottesmutter, die „alle Wege der Kirche betrachtet." Der Ausgangspunkt für diese Interpretation ist wiederum die Heilige Schrift (Spr 32,27), deren Auslegung sich auch in diesem Fall wohl an der *Glossa* orientiert beziehungsweise von ihr inspiriert ist.[52] Die Kirche wird ferner als der ‚Weinberg' bezeichnet und Maria, die Gottesmutter, als dessen ‚beste Rebensorte'. Bei dieser allegorischen Interpretation ist der Einfluß von Hieronymus (*In Isaiam*) erkennbar.[53]

Das Kirchenverständnis des Albertus Magnus, dem man in den Werken *De sacramentis*, *De incarnatione* und *De resurrectione*, im Sentenzenkommentar, in den Kommentaren zum *Corpus Dionysiacum*, in der Meßerklärung (*Super missam*) und im Eucharistietraktat (*De corpore Domini*) begegnet, hat nicht mehr in dem Maße wie in *De natura boni* und auch nicht primär die Heilige Schrift zur Textgrundlage, sondern

---

49 ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni* tr.2 pars 3 c.2 II A (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/1: 55,9-23. 51,10-11). Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in II Sententiarum* d.2 a.8 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXVII: 58b). FRIES 1958, 111; FRIES 1959, 320; 325; 334.

50 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni* tr.2 pars 3 c.2 II A I 3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/1: 96,67-74): „in opere autem carpentario, quia aedificata est ibi ecclesia velud de quibusdam lignis fidelium omnium, quia per manum fabricatoris mundi sunt facti, ut filio tamquam capiti suo in structuram corporis mystici coniungantur. Operantur autem opere triplici: scilicet ‚abietarii' in structura ecclesiae, quae ibi in capite facta est et matre"; ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni* tr.2 pars 3 c.2 II A I 1 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/1: 80,93-81,1): „caput nostrum deus est, nos autem membra secundum Apostolum" (1 Cor 12,27); II A II 2 (Ed. cit.: 110,51.64); II A I 1 (Ed. cit.: 61,33-34; 78,83-85); II A IV B (Ed. cit.: 122,42-44). Vgl. auch FRIES 1959, 334f. mit Anm. 65.

51 ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni* tr.2 pars 3 c.2 II A I 3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/1: 89,66-67): „Domus autem est ecclesia dei, in qua habitat deus." Vgl. *Glossa interl. in Ez.* 47,1.

52 ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni* tr.2 pars 3 c.2 II A I 3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/1: 97,5-6). Zur Interpretation dieser Stelle vgl. ANZULEWICZ 2004, Abschn. 4.2.

53 ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni* tr.2 pars 3 c.2 II A I 3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/1: 92,83-85) mit Anm. 84 (Quellenapp.).

nimmt vielmehr die patristische und auch die scholastische Tradition zum Ausgangspunkt. In der allgemeinen Sakramentenlehre ist die Kirche als solche nicht unmittelbar der Untersuchungsgegenstand, sondern ihre Heilmittel (!), die *sacramenta ecclesiae*. Die Kirche selbst wird jedoch in diesem Zusammenhang immer wieder unter ihren verschiedenen Aspekten reflektiert. Sie wird unter anderem als eine gleichsam universale, alle Menschen einschließende, dynamische Wirklichkeit aufgefaßt, die in ihrem Ganzen und in ihrem Vollzug in einer Dreierstruktur zu betrachten ist. Das erste Segment dieser Dreiteilung umfaßt Menschen, die in diese ekklesiale Wirklichkeit hineinkommen (*status hominum intrantium*). Das zweite Glied dieser Struktur bilden alle jene, die dieser Wirklichkeit bereits angehören und in ihr verharren (*status hominum stantium*), wobei dieses Verharren keineswegs statisch begriffen wird, wie aus anderen Zusammenhängen bei Albert zu ersehen ist, sondern dynamisch. Es ist die Kirche auf dem Wege (*in statu viae*), weshalb sie auch als die *ecclesia militans* bezeichnet wird.[54] Das dritte und letzte Segment umfaßt Menschen, welche die kontingente Dimension dieser Wirklichkeit verlassen (*status hominum exeuntium*).[55] Insofern diese Menschen lebendige Glieder des mystischen Leibes Christi sind, bilden sie die ‚triumphierende Kirche' in der Verherrlichung (*ecclesia triumphans*), die keinem Wandel und keinem Irrtum unterliegt.[56] Dieses ganzheitliche, theologische Verständnis der Kirche, welches sie von ihrem Ursprung her, in ihrer Verwirklichung unter den kontingenten Bedingungen und schließlich in und nach ihrer Rückführung zu ihrem göttlichen Ursprung, das heißt in der Verherrlichung, erschließt, wird durch die in der Heiligen Schrift begründete und auf dieser Grundlage von Albert entfaltete Konzeption der Kirche als mystischem Leib Christi in einer besonders passenden Weise erfaßt und zum Ausdruck gebracht. Diesem biblisch-theologischen und mystagogischen Verständnis der Kirche, das – wie noch im folgenden zu zeigen ist – vor allem von (Pseudo-)Dionysius Areopagita inspiriert ist, kommt im Kontext der Sakramentenlehre wie auch in der Christologie, genauerhin in der Inkarnationslehre, ein hoher Stellenwert zu. Deutlich wird diese besondere Stellung bereits in der frühesten Fassung der Albertschen Eucharistielehre, die in *De sacramentis* vorliegt. Der Leib Christi wird dort auf dreifache Weise betrachtet: (1) als der physische Körper der einen

[54] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.3 q.1 a.3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 31,63); vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni* tr.2 pars 3 c.2 II A I 1 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/1: 51,11-13).

[55] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.1 q.4 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 7,77-80).

[56] Die Bezeichnung der Kirche der Verherrlichten als die ‚triumphierende Kirche' (*ecclesia triumphans*), ist parallel zu der Bezeichnung der Kirche unter der Bedingungen der Kontingenz als die ‚kämpfende Kirche' (*ecclesia militans*) zu sehen; vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.5 pars 1 q.1 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 51,18); tr.6 pars 2 q.2 a.15 (Ed. cit.: 107,31-36); tr.8 q.8 a.1 (Ed. cit.: 151,63.66); tr.8 q.8 a. 4 (Ed. cit.: 153,86f.). Diese dreiteilige Struktur, die im Kirchenbegriff zum Ausdruck kommt, ist, wie schon andernorts gezeigt (ANZULEWICZ 2000; vgl. auch ANZULEWICZ 2004), für Alberts Denken grundlegend; sie versinnbildet ein genuin christliches, dem neuplatonischen Denkmuster weitgehend entsprechendes Denkmodell, das dem Gesamtwerk des *Doctor universalis* zugrunde liegt und es als ein onto-theologisches System ausweist, innerhalb dessen die Wirklichkeit unter den kontingenten Bedingungen in wesentlichen Teilen philosophisch und naturwissenschaftlich expliziert wird.

Person des Gottmenschen (*corpus personae*); (2) als das Haupt der Kirche (*caput ecclesiae*) mit seinen primären Eigenschaften, die dem Hauptglied des mystischen Körpers zukommen, welcher, so Albert, die Kirche ist; (3) als die Nahrung des mystischen Leibes (*cibus corporis mystici*), welcher die Kirche ist.[57] Nur in der eigentlichen Bedeutung des physischen Körpers kommt der Bezug Christi zur Kirche nicht in den Blick. Die beiden anderen Interpretationen bringen unmittelbar das Verständnis der Kirche als *corpus mysticum* zum Ausdruck.

Indem Albert mit Bezugnahme auf die *sancti* und namentlich auf Gregor den Großen[58] die sakramentale Gnade näher zu bestimmen versucht und die Frage nach dem Unterschied zwischen der in Sakramenten, in Tugenden und in Gaben wirkenden Gnade aufgreift, kommt er zum Ergebnis, daß die Kirche durch ihre Sakramente das Heil dem Menschen in *statu viae* vermittelt. Sie ist eine Wirklichkeit, die dem Menschen, der in seiner ontischen Verfaßtheit (*secundum esse*) „gemäß dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes" erschaffen ist, in besonderer Weise – durch ihre Sakramente – die Verähnlichung mit Gott dem Erlöser ermöglicht. Die Kirche stellt in den Sakramenten die Mittel zur Verfügung, mit deren Hilfe sich der Mensch unter den Bedigungen der Kontingenz (*in statu viae*) hinsichtlich seiner Vollkommenheit (*secundum bene esse*) verwirklicht, das heißt seine Gottähnlichkeit realisiert, indem er sich der Gutheit Gottes verähnlicht.[59] Die theologische Autorität und Bedeutung der *sancti* und speziell Gregors sowie des Petrus Lombardus ist maßgeblich, was diese Fragestellung angeht. Die genaue Bestimmung der Funktion der Kirche und der Rolle ihrer sakramentalen Heilmittel in bezug auf die Vollendung des Menschen scheint Albert in einer für ihn eigentümlichen und relativ selbständigen, philosophische Interpretamente integrierenden, Weise vorzunehmen. Mit der Vollendung des Menschen meint er in diesem dezidiert theologischen Kontext wie auch in seinen philosophischen Schriften nichts anderes als die Erlangung der größtmöglichen Gottähnlichkeit unter den Bedingungen der Kontingenz, das heißt in Zeit, Raum und Materie. Man muß jedoch unterstreichen, daß nach Alberts Auffassung die Kirche (und die Theologie) aufgrund der Offenbarung das Endziel dieser Vollendung in der Gottähnlichkeit des Menschen gemäß der Verherrlichung („assimilatio ad Deum secundum bene esse secundum statum gloriae") kennt und über entsprechende Mittel verfügt, um es zu erstreben. Denn die Sakramente der Kirche sind, wie Albert, Augustinus folgend, festhält, Zeichen des Heils im doppelten Sinne: sie bezeichnen einerseits jene Wirklichkeit, die in der Ver-

---

[57] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.5 pars 1 q.4 a.1-2 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 63,3-17): „corpus Christi tripliciter consideratur, scilicet secundum quod est corpus personae, et sic consideratur in debita quantitate et in debita organizatione unitum animae et divinitati. Secundo consideratur ut caput ecclesiae, et sic non cointelligitur quantitas, licet sit in ipso quantitas, sed attribuuntur ei proprietates principales principalis membri corporis mystici, quod est ecclesia. Tertio consideratur ut cibus corporis mystici, quod est ecclesia. Et in istis tribus considerationibus semper est unitum divinitati et habet ab ea participationem proprietatum divinarum et retinet tamen proprias ...".

[58] Vgl. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob* l.2 c.49 n.77 (*CCL* 143: 106,37-45).

[59] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.1 q.6 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 13,49-50.83-14,3. 77-15,16).

herrlichung zu haben ist („aliquid in caelesti patria habendum"), andererseits bezeichnen sie das, was sie unter den Bedingungen der Kontingenz enthalten („aliquid quod [sacramentum] includit in via").[60] Sie sind als unterweisende und zum Heil hinführende Zeichen („signa erudientia, idest ducentia") eingesetzt worden – hierin liegt der Grund ihrer Einsetzung –, zum Heil, das sie dem Menschen zuteil werden lassen. Durch die Unterweisung hinsichtlich des Heils, die Hinführung zum Heil und die Vermittlung des Heils, das sie enthalten, kann der Mensch mit Glaubensgewißheit das Endziel seiner Vollendung erkennen und sich ihm bereits unter den kontingenten Bedingungen wesentlich nähern.[61] Die Gewißheit der Unterweisung der sakramentalen Zeichen beruht nicht auf apodiktischem Wissen, sondern auf gewisser Ähnlichkeit des Zeichens mit dem bezeichneten Gehalt, wie Albert in Anknüpfung an *De caelesti hierarchia* des (Pseudo-)Dionysius Areopagita und unter Berufung auf Maximus Confessor beziehungsweise die ihm zugeschriebene Glosse zu der genannten Schrift hervorhebt.[62] Die Kirche weist also mit ihren Sakramenten den Weg der Vollendung des Menschen unter den Bedingungen der Kontingenz und befähigt ihn, diese Vollendung – die Verähnlichung mit Gott dem Erlöser – zu erstreben und zu verwirklichen, sie läßt ihn am Heil teilhaben.

Alle sieben Sakramente bilden die ekklesiale Wirklichkeit und sind für diese gleichsam konstitutiv. Sie alle weisen auf die Autorität des sie einsetzenden Christus (*auctoritas instituentis*) und auf die Bedürftigkeit des Menschen (*nostra indigentia*) hin.[63] Den Bezug der Kirche zu Christus stellt Albert besonders in der Eucharistie heraus, indem er in den Sakramentsgestalten die Vereinigung Christi mit der Kirche verdeutlicht und ihre ‚Wiederherstellung' (*refectio*) durch Christus unterstreicht. Diese konnte erst nach seiner Menschwerdung und der Annahme der Natur der Glieder in vollkommener Weise vollzogen werden.[64] Die vielfältigen Vollzugsweisen der ‚Wiederherstellung' erläutert Albert in Anlehnung an (Pseudo-)Dionysius (*De ecclesiastica hierarchia* und *De caelesti hierarchia*). Er faßt hierbei die Kirche ebenfalls ganzheitlich auf. Sein ganzheitlicher Ansatz ist darin deutlich zu erkennen, daß er in seinen Ausführungen über das Eucharistiesakrament unter anderem den sakramentalen Ritus als präfiguriert im Alten Testament in den Blick rückt, die ‚Wiederherstellung' des Sakramentsempfängers und dessen Teilhabe an der Verherrlichung erläutert und schließlich alle Sakramente des Neuen Bundes wie auch die Kirche auf den leidenden Christus als

---

[60] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.1 q.3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 6,10-13); tr.1 q.2 (Ed. cit.: 3,5-8); vgl. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* l.2 c.1 (*CCL* 32: 32,5-7).

[61] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.1 q.3 (*Opera Omnia*; Ed. Colon. XXVI: 6,89-7,13).

[62] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.1 q.3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 7,6-13) vgl. (Ps.-)DIONYSIUS, *De caelesti hierarchia* c.1 (*PTS* 36: 9,3-5; *Dionysiaca* II: 735f.; ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De caelesti hierarchia* c.1 [*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXXVI/1: 13,62-63; 14,33-42]); *Glossae super Dionysium De caelesti hierarchia Maximo ascriptae* c.1: Paris, BNF lat. 17341 f.17va.

[63] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.1 q.1 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 2,57-60).

[64] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.5 pars 1 q.1 a.3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 52,47-52).

ihren Ursprung zurückführt.[65] Er knüpft an die allegorische Darstellung des Augustinus (*In Iohannem*) an, derzufolge die Kirche aus der Seite des gekreuzigten Christus entstanden ist, ähnlich wie Eva aus der Seite des schlafenden Adam.[66] Die Eucharistie ist nach seiner Auffassung das „einende Sakrament des mystischen Leibes, welcher die Kirche ist, durch die Zuführung der Nahrung."[67] Diese Aussage wird im Kontext der Frage nach den Voraussetzungen des Eucharistieempfanges seitens des Empfängers gemacht. Sie schließt sich an eine Erörterung an, in der einschlägige Stellen aus der Heiligen Schrift und der *Glossa ordinaria Bibliae*, aus den Schriften des Augustinus (*In Iohannem*) und des Richard von St. Viktor (*De potestate ligandi et solvendi*) einbezogen werden.

Die Fragen der Heiligkeit, Einheit und hierarchischen Geordnetheit der katholischen Kirche sowie ihrer Schlüsselgewalt (*vis clavium*) behandelt Albert auf der Grundlage des Glaubensbekenntnisses, der Heiligen Schrift, der entsprechenden patristischen und scholastischen Überlieferung sowie der Kanonistik. Dies geschieht im Kontext seiner Lehre über das Bußsakrament.[68] Die Heiligkeit, Lebendigkeit, Rechtgläubigkeit und Einheit der katholischen Kirche sind, wie er feststellt, das Werk des Heiligen Geistes, der das Lebensprinzip des mystischen Leibes und seines Hauptes ist.[69] ‚Die Kirche' heißt in dem Zusammenhang ‚die Gemeinschaft': sie ist die Gemeinschaft der Sünder und der Heiligen, das heißt die Glaubensgemeinschaft auf dem Weg, deren einzelne Glieder von Verfehlungen und Sünden nicht ausgenommen sind, und sie ist die Gemeinschaft der Heiligen (*communio sanctorum*), die bereits am Ziel sind. Die Sünden werden in und durch die Kirche, genauerhin: in der Gemeinschaft der Kirche (*in communione ecclesiae*) und durch die Gemeinschaft der Heiligen (*per communionem sanctorum*) vergeben. Die Vergebung, die Versöhnung und Wiedereingliederung des Pönitenten in die Gemeinschaft der Kirche wird mittels der Schlüsselgewalt bewirkt.[70] Das „Gut der Gemeinschaft" (*bonum communionis*) – die Verdienste der Glieder des mystischen Leibes und vor allem des Hauptes[71] – ist dazu bestimmt, daß es den Bedürftigen durch Gebete der Gläubigen zugeleitet wird. Es ist zu beachten, daß eine unmittelbare Teilhabe an diesem Schatz und an den Fürsprachen der Kir-

---

[65] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.5 pars 1 q.1 a.3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 52,72-53,36); tr.3 q.1 a.7 (Ed. cit.: 39,59-61).

[66] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.3 q.1 a.6 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 34,59-61) mit Anm. 59 im Quellenapp.

[67] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.5 pars 2 q.1 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 65,62-64): „istud sacramentum sit unitivum corporis mystici, quod est ecclesia, per influxum nutrimenti".

[68] Hierzu (und zum Folgenden) vgl. im besonderen ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.6 pars 2 q.2 a.14 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 106,1-49).

[69] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.6 pars 2 q.2 a.14 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 106,4-8); tr.6 pars 2 q.3 a.2 § 2 (Ed. cit.: 117,86f.).

[70] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.6 pars 2 q.2 a.14 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 106,2f.): „sicut tenet fides, in communione ecclesiae remittuntur peccata"; 106,9f.: „in qua (sc. ecclesia) per communionem sanctorum peccata remittuntur."

[71] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.6 pars 2 q.2 a.14 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 106,17-20); tr.6 pars 2 q.2 a.15 (Ed. cit.: 117,82-84).

che (*suffragia*) dem Menschen, der ihrer bedarf, grundsätzlich bis zum göttlichen Endgericht und -urteil möglich ist. Die Läuterung im Fegefeuer ist ein Mittelzustand zwischen Kontingenz und Ewigkeit (*quodammodo in via, quodammodo in termino viae*), zwischen Auf-dem-Weg- und Im-Ziel-Sein. Die Läuterungsstrafen können durch Bittgebete der Kirche gemildert werden. Nach dem Endgericht Gottes werden die Fürsprachen jedoch nicht mehr hilfreich sein können, da sie sonst die Rechtmäßigkeit des Urteils verneinten.[72] In seiner *Suffragia*-Lehre stützt sich Albert vor allem auf Augustinus (*Enchiridion*).[73]

Die Wiedereingliederung des sündig gewordenen Menschen in die Gemeinschaft der Kirche muß durch die eingesetzten kirchlichen Amtsträger vollzogen werden. Im Bußsakrament wird der Mensch, wie Albert mit dem Verweis auf altkirchliche Tradition festhält, durch Reue mit Gott, durch Beichte mit der Kirche und durch Wiedergutmachung mit sich selbst versöhnt.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Schlüsselgewalt wird im Rahmen der Bußlehre die hierarchische Struktur der Kirche und ihre Ableitung aus der himmlischen ‚Hierarchie' erörtert.[74] Eingehender wird die kirchliche Hierarchie im Kontext der Lehre über das Sakrament der Weihe analysiert.[75] Die Grundlage der allgemeinen Aussagen zur hierarchischen Ordnung der Kirche bilden die patristische Tradition, die bisweilen unter dem Begriff ‚die Heiligen' (*sancti*) subsumiert wird, und die Heilige Schrift. Die einschlägigen Aussagen aus der Heiligen Schrift, auf die bei der Erörterung der kirchlichen Hierarchie und Gewaltenordnung Bezug genommen wird, sind in erster Linie Römerbrief 13,1 und Offenbarung 21,2. Von den ausdrücklich zitierten patristischen Quellen sind Augustinus (*Contra litteras Petiliani*, die Pseudepigrapha *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* und *De vera et falsa paenitentia*), Isidor von Sevilla (*Etymologiae*), Beda Venerabilis (*In epistulam Iacobi*) und vor allem (Pseudo-) Dionysius Areopagita (*De caelesti hierarchia* und *De ecclesiastica hierarchia*) zu nennen. Die Autorität des (Pseudo-)Dionysius Areopagita – sie begegnet in manchen Fällen unter der Bezeichnung *sancti* – schätzt Albert besonders, was sich darin zeigt, daß er wiederholt an seine Auffassung von der Ableitung der kirchlichen Hierarchie von der himmlischen Hierarchie anknüpft und am Leitfaden dieses in den Werken des (Pseudo-)Dionysius entfalteten Gedankens und in Verbindung mit anderen patristischen Quellen, wie beispielsweise mit Isidor von Sevilla, seine eigene ganzheitliche Konzeption der Kirche entwickelt. Wichtig ist für uns, daß auch bei der Erörterung

---

[72] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.6 pars 2 q.3 a.4 § 1 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 126,46-48.74-81); tr.6 pars 2 q.3 a.4 § 2 (Ed. cit.: 127,91-128,4).

[73] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.6 pars 2 q.3 a.4 § 1 (Ed. cit.: 124,84f.); tr.6 pars 2 q.3 a.4 § 2 (Ed. cit.: 127,52-54); tr.6 pars 2 q.3 a.4 § 3 (Ed. cit.: 128,12-19.21-25); tr.6 pars 2 q.3 a.4 § 4 (Ed. cit.: 128,53-60); AUGUSTINUS, *Enchiridion* c.29 n.110 (*CCL* 46: 108,5-109,31).

[74] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.6 pars 2 q.2 a.15 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 106,65-77). Die Schlüsselgewalt wird ausführlich im Kontext des Weihesakramentes (*ordo*) behandelt, vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.8 q.5 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 144,31-150,39).

[75] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.8 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 135,1-141,59).

der hierarchischen Struktur der Kirche unter den kontingenten Bedingungen – ihrer verschiedenen Ämter und Grade des Weihesakramentes – die theologische Konzeption der Kirche als mystischem Leib Christi, welche in der dionysischen Tradition ihren eigentümlichen Ort hat, deutlich in ihrer Geltung zum Ausdruck kommt.[76]

Es bleibt ferner zu erwähnen, daß Albert in diesem Zusammenhang auch die kanonistische Tradition der Kirche (*statuta canonum*) berücksichtigt, wobei diese Bezugnahme allgemeiner Natur ist und nicht an bestimmte Rechtsvorschriften anknüpft. Sie kommt in Verbindung mit der vorchristlichen philosophischen Lehre von der Staats- und Gesellschaftsordnung, mit dem Verständnis von Amt und Gewalt (auch Vermögen im psychologischen und metaphysischen Sinne) bei Cicero (*De officiis*), Aristoteles (*De somno et vigilia*, *Ethica*) und Avicenna (*Philosophia prima*) in den Blick.[77] Zur Sprache kommt später – im Kontext der Ehelehre – die kirchliche Rechtsdisziplin, ebenso wie die Verpflichtung zum Stundengebet und zum Zölibat des Klerus der lateinischen Kirche, welche nach Albert nicht als wesenhafte Folge des Weihesakramentes zu verstehen sind. Ihren verpflichtenden Charakter haben sie aufgrund der Bestimmung des Papstes („secundum determinationem domini papae").[78] Seine Position wird nicht ausdrücklich mit einer Autorität verbunden.

Die theologische Autorität von Cyprian, Augustinus und Gregor dem Großen nimmt Albert in Anspruch – allerdings vermittelt durch die *Sententiae* des Petrus Lombardus – bei der Diskussion der Frage, von wem und an wen die sakramentale Weihe der Kirche und die damit verbundenen Vollmachten erteilt werden dürfen. Es zeichnet sich hierbei ab, daß dem Standpunkt des Augustinus maßgebliche Bedeutung eingeräumt wird.[79]

Waren in den bisher besprochenen Texten – *De natura boni* und *De sacramentis* – die ekklesiologischen Gedanken in verschiedenen Zusammenhängen auf der Grundlage der Tradition der Kirche, im besonderen der Heiligen Schrift und der Vätertheologie nur ansatzweise entwickelt, liegt in *De incarnatione* ein abgeschlossenes Lehrstück über die Kirche als mystischem Leib Christi vor. Seine Theologie der Kirche entfaltet Albert systematisch innerhalb der Christologie an jenem Ort, wo er die Frage nach der hypostatischen Union der göttlichen und menschlichen Natur in Christus behandelt und sich anschließend nach den Folgen der Vereinigung der Natu-

---

[76] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.8 q.3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 140,30-141,36); tr.9 q.4 a.2 (Ed. cit.: 169,8-15). Für die Aufnahme der mystisch geprägten Theologie der Kirche des (Ps.-)Dionysius vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.8 q.3 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 140,3-8. 141,21-36); tr.8 q.5 q.1 § 4 (Ed. cit.: 147,74-79; 148,24-29).

[77] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.8 q.1 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 135,39-46); 136,8-16); für die Quellen vgl. auch ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.6 q.2 a.15 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 106,54-108,45).

[78] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.8 q.2 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 137,76-87; 139,45-52).

[79] ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis* tr.8 q.6 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 150,42-76); vgl. AUGUSTINUS, *Contra epistulam Parmeniani* l.2 c.13 n.28 (*CSEL* 51: 79,3-80,5) – auf diese Quelle rekurriert Albert vermittelt durch PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae* l.4 d.25 c.1 (Ed. Grottaferrata: 410,14-411,5).

ren in Christus für die Menschen fragt.[80] Die hypostatische Union hat auf seiten der Menschen zur Folge, daß Christus gleichsam zum Haupt und die Menschen, welche hier mit der Kirche identifiziert werden, zu den Gliedern des mystischen Leibes wurden. Es gilt nun, die Vereinigung des Hauptes mit dem Leib, das heißt Christi mit der Kirche, zu klären.[81] In kurzen Abhandlungen werden folgende neun Themen diskutiert: (1) Was ist das eine und gemeinsame Prinzip, welches das Haupt und den Leib, das heißt die Kirche, bewegt? (2) Wodurch wird die Kirche in formaler Hinsicht geeint? (3) Ist diese Einheit die Folge der Prädestination oder der Gerechtigkeit? (4) Gehören auch Übeltäter (*mali*) dem mystischen Leib, das heißt der Kirche, an? (5) Welcher Natur nach ist Christus das Haupt der Kirche? (6) Wie ist Christus Haupt derer, die seiner Menschwerdung vorausgegangen sind? (7) Ist Christus das Haupt der ‚kämpfenden' oder der ‚triumphierenden Kirche', insofern diese aus Engeln und Menschen besteht? (8) Warum wird Christus vielmehr das Haupt als ein anderes Glied genannt? (9) Wie verhält es sich mit der Einheit des Leibes des Teufels aufgrund seines Gegensatzes zur Einheit des mystischen Leibes?[82] Die Theologie der Kirche, welche in diesem Lehrstück enthalten ist, wurde in Grundzügen andernorts herausgestellt.[83] Wir beschränken uns nur auf einige Angaben über Präsenz und Bedeutung der patristischen Tradition in diesem Text.

Es fällt auf, daß Albert sich bei der Fragestellung zwar an den *Sententiae* des Petrus Lombardus orientiert, zunächst aber keine theologischen Autoritäten ausdrücklich heranzieht.[84] In den nachfolgenden Ausführungen analysiert er mit Blick auf die Kirche den Begriff des Einen (*unum*) beziehungsweise der Einheit. Er macht hierbei Gebrauch von philosophischen Erkenntnissen und Quellen, ohne diese ebenfalls ausdrücklich zu nennen. Es sind offensichtlich Aristoteles (*Metaphysica*) und Boethius (*In Isagogen Porphyrii*), deren präzise philosophische Unterscheidungen und Bestimmungen hinsichtlich des Begriffs des Einen theologisch adaptiert werden, indem sie zu einer wissenschaftlich fundierten, umfassenden Erklärung der Einheit der Kirche angewandt werden. Die Kirche wird hierbei als mystischer Leib aufgefaßt, dessen Haupt Christus ist. Die begriffliche Klärung bleibt somit nicht ausschließlich auf die Domäne philosophischer Reflexion reduziert, sondern sie geht in die Theologie über, da sie mit Blick auf einen dezidiert theologischen Sachverhalt – es handelt sich um die Einheit nicht des physischen, sondern des mystischen Leibes – vollzogen wird. Deshalb werden nun auch theologische Argumente und Autoritäten herangezogen, deren Aussagen hinsichtlich des Begriffs der Einheit und speziell der Einheit der Kirche erhel-

---

80 ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione* tr.5 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 211,2f.): „De consequentibus unionem in comparatione ad alios homines."

81 ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione* tr.5 q.2 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 212,81f.): „quaeritur, qualiter sit Christus caput ecclesiae, et de unione corporis et capitis."

82 ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione* tr.5 q.2 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 212,83-94).

83 ANZULEWICZ 2004.

84 Hierzu und zum folgenden siehe: ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione* tr.5 q.2 a.1-8 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 213-218).

lend, lehrinhaltlich tragfähig und letztlich maßgeblich sind, was vor allem für die Heilige Schrift und die *Glossa ordinaria Bibliae* sowie für Augustinus gilt. An erster Stelle begegnen Bernhard von Clairvaux (*De consideratione*), dessen Aussagen eine theologiesystematisch wichtige Ergänzung der philosophischen Begriffsanalyse darstellen, die Heilige Schrift (Apg 4,32; Röm 12,4; Num 23-24; Joh 11,49-51; 1 Kor 12,11; Röm 5,5), welche die maßgebliche Quelle der Theologie ist, sowie die sie erläuternde, zum großen Teil auf der patristischen Tradition fußende *Glossa ordinaria Bibliae* (*Glossa interl.* zu Eph 4,16). Von den patristischen Quellen wird – abgesehen von der *Glossa* – zunächst nur Augustinus – in Wirklichkeit das pseudepigraphische Werk *De spiritu et anima* – zitiert. Bei der Darlegung seiner eigenen Position, unter Bezugnahme auf die vorgetragenen Argumente, stützt sich Albert vornehmlich, direkt und indirekt, auf patristische Quellen. Es sind das Glaubensbekenntnis (*Symbolum*), Augustinus (*De libero arbitrio*, *In Iohannem*, *De civitate dei*, *De nuptiis et concupiscentia*, *Enarrationes in Psalmos*, *De agone christiano*, *De trinitate*, *De civitate dei*), Hilarius (*De synodis*), ferner (Pseudo-)Dionysius Areopagita (*De caelesti hierarchia*, *De divinis nominibus*) und Gregor der Große (*In Ezechielem*). Auf die *Glossa ordinaria Bibliae* wird mehrfach Bezug genommen, wobei erkennbar ist, daß hierdurch unter anderem der Einfluß von Beda (*In I Petri*) wirksam wird. Es sei schließlich erwähnt, daß in diesem Zusammenhang auch gewisse Lehraussagen von Boethius (*De trinitate*), Anselm von Canterbury (*Cur deus homo*) und erneut von Bernhard von Clairvaux (*In Cantica*) assimiliert werden.

Wichtig ist zu unterstreichen, daß das wirkursächliche Prinzip der Einheit und der Lebendigkeit der Kirche analog zu dem des physisch-organischen Körpers des Menschen gedeutet wird. Dieses eine geschaffene Prinzip, das dem einen Leib innewohnt, ihn gleichsam zusammenhält und belebt, heißt der Geist beziehungsweise die Seele. Das Prinzip der Einheit und Lebendigkeit des mystischen Leibes – der Kirche – ist der ungeschaffene Geist, welcher der Heilige Geist ist, der den mystischen Leib zusammenhält und auf geistige Weise lebendig macht.[85] Die Kirche wird also auf ähnliche Weise wie ein organischer Leib mit all seinen Gliedern von nur einem Prinzip geeint und von nur einem Prinzip gelenkt. Wie ein organischer Körper ist und heißt sie ‚eine' (*una*) aufgrund der Einheit des sie bewegenden Heiligen Geistes und des einen Hauptes, das sie lenkt.[86] Die unmittelbaren, explizit von Albert genannten Quellen, auf die er sich bei der Entfaltung seiner Lehre stützt, sind die Heilige Schrift (1 Kor 12,11) und das Augustinus zugeschriebene, pseudepigraphische Werk *De spiritu et anima*.

Daß Albert der theologischen Konzeption der Kirche als mystischem Leib eine Vorrangstellung gegenüber jeder anderen Interpretation einräumt, läßt sich unter anderem auch daraus ablesen, daß er, wie dargetan, den Heiligen Geist und nicht den ei-

---

[85] ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione* tr.5 q.2 a.1 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 213,85-90): „Sicut enim spiritus creatus deputatur unus corpori uni, quod continet et vivificat, sic spiritus sanctus increatus, inquantum est sanctus, corpori mystico, quod est ecclesia, deputatur, quod continet et vivificat spiritualiter."

[86] ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione* tr.5 q.2 a.1 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 214,11-14).

nen Glauben für das wirkursächliche Prinzip der Einheit und Lebendigkeit der Kirche hält. Die Kirche wird die eine Kirche nicht aufgrund des einen Glaubens genannt, obwohl dieser Standpunkt in der *Glossa interlinearis* zu Epheserbrief 4,16 eine Bestätigung zu haben scheint, sondern wegen des einen Geistes, der – so Albert – ihre Wirkursache, ihr Ziel und das von ihr erstrebte Höchste Gut ist. Die Aussage über den Heiligen Geist als das wirkursächliche Prinzip der Einheit, der Lebendigkeit und auch der Heiligkeit der Kirche gewinnt an Gewicht durch ihre Rückführung auf das Glaubensbekenntis und die Autorität Gregors des Großen.[87]

Ist der Heilige Geist das wirkursächliche Prinzip der Einheit und der Lebendigkeit der Kirche, so ist die Liebe (*caritas*), wie Albert im Anschluß an Augustinus festhält, das formale Prinzip der Einheit des mystischen Leibes.[88] Zwar sind alle drei theologischen Tugenden – Glaube, Hoffnung und Liebe – unmittelbar auf das Letztziel ausgerichtet („Deum habent pro materia et fine"), aber der Glaube und die Hoffnung bestehen aus Vielem, da sie das Ziel durch eine Vielzahl von Glaubenssätzen und im Verdienst gegründet erstreben. Nur die Liebe bewirkt die Einheit, da sie das Höchste Gute als solches zum Ziel hat, und sie ist seitens des Liebenden voraussetzungslos. Die Liebe hat das Höchste Gute um seiner selbst willen zum Gegenstand und zum Ziel. Die Einheit in ihrer Ganzheit gründet im Ziel und ausschließlich im Ziel („unio enim tota est a fine et a solo fine").[89] Der Glaube und die Hoffnung sowie andere Tugenden hingegen verbinden nur, wie Albert in Anküpfung an die *Glossa interlinearis* zu Kolosserbrief 2,19 bekräftigt, die Glieder des mystischen Leibes untereinander; sie bewirken deren Übereinstimmung beziehungsweise Ähnlichkeit.[90]

In der Frage nach der Zugehörigkeit zum mystischen Leib der ‚üblen Menschen' (*mali*) verdeutlicht Albert auf vielfache Weise die ganzheitliche Dimension der Kirche.[91] Diese ganzheitliche Dimension der Kirche mit Christus als dem Haupt kommt insbesondere dann deutlich in den Blick, wenn der mystische Leib in der Hinordnung seiner Glieder auf den einen sie bewegenden und belebenden Geist betrachtet wird. Die andere, gleichsam horizontale Dimension, welche die Kirche nur unter den Bedingungen der Kontingenz erfaßt, beschränkt sich auf Menschen in ihrer Bezogenheit auf die kirchlichen Amtsträger. Auf dieser horizontalen Bezugsebene geht es um die Vermittlung des Glaubens und der sittlichen Werte. Hierin zeigt sich, daß die Kirche

---

[87] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione* tr.5 q.2 a.1 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 214,32-37): „propter unam fidem ecclesia non dicitur una, sed propter unum spiritum, qui est efficiens et finis et ultimum volitum, sicut etiam dicitur in symbolo ‚Credo in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam', idest credo in spiritum sanctum sanctificantem et unientem ecclesiam"; ebd.: 214,45-53; vgl. GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Ezechielem* hom.5 n.11 (*CCL* 142: 62,183-187).

[88] Hierzu und zum folgenden: ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione* tr.5 q.2 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 214,82-215,33); ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.1 q.73 a.2 part.1 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 610a); vgl. AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus* 9 n.8 (*CCL* 36: 95,28-30); ID., *De civitate Dei* l.19 c.26 (*CCL* 48: 696,18-20).

[89] ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione* tr.5 q.2 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 215,17-21.23f.).

[90] ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione* tr.5 q.2 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 215,24-27).

[91] ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione* tr.5 q.2 a.4 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 216,24-43).

einer zivilen Gesellschaftsordnung mit einem Regierenden und einer Rechtsordnung entspricht. Innerhalb dieser gesellschaftlichen Struktur gehören auch Übeltäter zur Kirche, während sie dem mystischen Leib nicht als lebendige Glieder angehören.[92]

Diese wenigen Einblicke in Alberts Theologie der Kirche müssen an dieser Stelle genügen. Es seien noch einige Beobachtungen zur Bedeutung der Kirchenväter in dem Lehrstück über die Kirche als mystischen Leib Christi festgehalten. Die meistzitierte und lehrinhaltlich bedeutendste patristische Quelle sind die Schriften des Augustinus. Albert stützt durch die Autorität dieses Kirchenvaters, die teilweise auch durch die *Sententiae* des Petrus Lombardus vermittelt ist, seine in der Heiligen Schrift und der *Glossa ordinaria Bibliae* fundierte und im weiteren Kontext theologischer wie auch philosophischer Tradition entfaltete Konzeption der Kirche als mystischem Leib.[93] Der augustinische Anteil zeigt sich in den zentralen Aspekten des Lehrstücks als wesentlich und maßgeblich, so daß ihm ein höherer Stellenwert als der *Glossa ordinaria Bibliae* zuerkannt wird. Darüber hinaus wird die patristische Tradition in diesem Kontext selektiv einbezogen, assimiliert und wirksam. Ihre Hauptexponenenten sind zum einen die *loci communes theologici*, wie die *Glossa ordinaria Bibliae* und das *Symbolum*, zum andern Autoren, deren Beitrag zur Theologie der Kirche von Albert besonders geschätzt wurde: Hilarius von Poitiers, (Pseudo-)Dionysius Areopagita und Gregor der Große.

Mit Blick auf die Schrift *De resurrectione*, die auf einer breiten patristischen Grundlage aufgebaut ist, sei hier lediglich festgehalten, daß der Ausgangspunkt der Eschatologie des Albertus Magnus die ganzheitliche theologische Konzeption der Kirche als mystischem Leib – der Haupt und die Glieder sowie die vom Leib Getrennten (*mali*) umfaßt – ist.[94]

Bevor wir diese flüchtige und nur auf die ersten vier Werke – *De natura boni*, *De sacramentis*, *De incarnatione* und *De resurrectione* – beschränkte Übersicht über die Präsenz und Bedeutung patristischer Theologie in der Lehre des Albertus Magnus über die Kirche beschließen, seien noch einige Hinweise auf einzelne Aspekte und Texte angefügt, die ekklesiologisch und zugleich hinsichtlich ihrer patristischen Quellen von Interesse sind.

In dem wesentlich von (Pseudo-)Dionysius Areopagita inspirierten und sich am *Corpus Dionysiacum*, genauerhin an *De caelesti hierarchia*, anlehnenden, angelologischen Teil der Schrift *De IV coaequaevis* stellt Albert unter anderem die Frage, ob die

[92] ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione* tr.5 q.2 a.4 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 216,44-53): „dicimus, quod duplex est ordo ecclesiae. Unus ordo est similis ordinationi membrorum ad unum spiritum moventem et vivificantem membra, et secundum hoc dicitur, quod Christus est caput ecclesiae. Alius est ordo subditorum ad praelatum secundum dispensationem fidei et bonorum morum. Et ille est similis ordini civium sub uno praelato et una lege viventium. Quantum ad hunc ultimum modum mali sunt de ecclesia, non quantum ad primum."

[93] Vgl. z. B. ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione* tr.5 q.2 a.4 (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 216,13-17); AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium tractatus* 26 n.13 (*CCL* 36: 266,24.267,3, bes. 266, 24-26).

[94] Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De resurrectione*, prol. (*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI: 237,2-4).

Engel Erleuchtungen von der Kirche in ihrer kontingenten Gestalt empfangen.[95] Diese Frage hat deshalb ihre Berechtigung und scheint positiv beantwortet werden zu müssen, weil in diesem Sinne, so Albert, die *Glossa ordinaria Bibliae* zu Epheserbrief 3,9 zu verstehen ist. Gegen diese Annahme werden Argumente aus *De caelesti hierarchia* des (Pseudo-)Dionysius und aus *De trinitate* des Augustinus sowie aus der philosophischen Schrift *De motu cordis* des Alfred von Sareshel angeführt.[96] Alberts eigene Lösung ist im Verhältnis zu den zitierten Autoritäten originell, denn sie schließt sich weder der einen noch der anderen Position an, sondern sie sucht einen Mittelweg und findet ihn. Dieser eröffnet sich durch die Einführung einer Unterscheidung zwischen dem Empfang einer Erleuchtung von der Ursache und vom Verursachten. In der letztgenannten Weise empfangen die Engel nach Alberts Ansicht gewisse Erleuchtungen durch Erfahrung von der Kirche, wenn sie die verborgenen Mysterien der Gnade sehen, die sich durch die Zeiten in der Kirche erfüllen.[97]

Auch eine weitere ekklesiologische Digression begegnet in *De IV coaequaevis* im Kontext der Lehre von den Engeln. Sie ist von der Heiligen Schrift (Offb 12,7-8) inspiriert und stützt sich auf die *Glossa ordinaria Bibliae*. In Übereinstimmung mit den genannten Quellen, und dabei dem Literalsinn der Heiligen Schrift folgend, legt Albert den im Buch der Offenbarung geschilderten Kampf des Erzengels Michael und seiner Gefährten im Himmel mit dem Drachen und seinen Konsorten als den Kampf aus, den die kirchlichen Hierarchen und die Seelsorger in der Kirche mit dem Teufel und seinen Mitstreitern führen.[98] Der Erzengel Michael wird in dieser Auslegung „der Fürst der Kirche" (*princeps ecclesiae*) genannt, der gleichsam aufgrund seines Amtes den Kampf für die Kirche führt, während seine Helfer „die Beschützer der Seelen" (*custodes animarum*) heißen.

Bei der Erörterung der Frage nach dem Urstand des Menschen in *De homine* wird die Erschaffung von Eva am Leitfaden der Augustinischen Auslegung von Genesis dargestellt. Wie zuvor in *De sacramentis* bemerkt Albert in seinem Anthropologieentwurf, daß die erste Frau, das heißt Eva, die Kirche bezeichnet, die aus der Seite

[95] ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.4 q.32 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 512a): „Item quaeritur ultimo, utrum illuminationem recipiant ab ecclesia militante."

[96] Ebd. (512a-b). Vgl. (PS.-)DIONYSIUS AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia* c.4 (*PTS* 36: 22,23-25; *Dionysiaca* II: 814f.; ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De caelesti hierarchia* c.4 [*Opera Omnia*, Ed. Colon. XXXVI/1: 74,76-77.60-75,64]); AUGUSTINUS, *De trinitate* l.3 c.10 n.22 (*CCL* 50: 150,5-151,10); ALFRED VON SARESHEL, *De motu cordis*, prolog. (ed. BAEUMKER 2,7-9).

[97] ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.4 q.32 a.2 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 514b): „Ad id quod quaeritur, utrum accipiant illuminationes ab ecclesia militante, dicendum quod duplex est acceptio illuminationum, scilicet a causa, et ab effectu. Et a causa quidem gratiarum proprie accipiuntur illuminationes; ab effectu autem per modum experimenti, et sic quasdam illuminationes accipiunt angeli ab ecclesia, quando scilicet vident mysteria gratiarum a seculis, et ideo abscondita, per effectum in sancta ecclesia compleri."

[98] ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis* tr.4 q.65 a.1 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV: 678a): „Dicendum quod illud Apocalypsis secundum litteram intelligitur de proelio quod fit in ecclesia inter praepositos Ecclesiae et animarum angelos, et diabolum cum satellitibus suis; et sic exponit Glossa ibidem." Vgl. *Glossa marg. in Apoc. 12,7-8*.

Christi genommen ist.[99] In demselben Werk erklärt er in der Abhandlung über das Paradies, daß die ‚Heiligen' den biblischen Begriff *paradisus* (Gen 2,8) auf dreifache Weise auslegen: wörtlich, geistig und im wörtlichen und geistigen Sinne zugleich. Im letztgenannten Fall heißt das Paradies „die Kirche in der Gegenwart, die den Baum des Lebens, Christus, und den Baum der Erkenntnis des Guten und des Schlechten, die Erfahrung der Trübsal, besitzt." Diese allegorisch-ekklesiologische Auslegung des Begriffs ‚Paradies' stammt einerseits von Beda Venerabilis (*Hexaemeron*), andererseits von dem scholastischen Autor Petrus Comestor (*Historia scholastica*).[100]

In der Inkarnations- und vor allem in der Sakramentenlehre des Sentenzenkommentars Alberts, im Kommentar zu *De ecclesiastica hierarchia* des (Pseudo-)Dionysius, in der Schrift *De corpore Domini* und auch in der Meßerklärung, dem ersten Teil dieses eingangs erwähnten Doppelwerkes – in *De mysterio missae* –, sowie in den Bibelkommentaren (im besonderen *Super Lucam*) tritt die Konzeption der Kirche als mystischem Leib Christi wiederholt in den Vordergrund. Wie schon Albert Lang festgestellt und teilweise an Texten verdeutlicht hat, stimmt Albert in der Frage nach dem eigentlichen Zweck der Eucharistie, den er in der Einheit des mystischen Leibes sieht, mit der theologischen Tradition der Kirchenväter überein.[101] In Anknüpfung an die theologische Tradition der Kirchenväter, an die frühscholastische Theologie und die Lehrmeinungen seiner unmittelbaren Vorgänger und Zeitgenossen sowie auch unter intensiver Nutzung philosophischer Erkenntnisse und Begrifflichkeit entwickelt er in den genannten Werken seine eigene, bisweilen originelle und auch heute vollgültige Theologie der Kirche. Wichtig ist dabei, daß Albert sich erfolgreich bemüht, die bisweilen sehr disparate patristische Tradition zu einer harmonischen Einheit zusammenzufügen. Ein Beispiel dafür ist die gelungene Verbindung der sich inhaltlich kaum berührenden Positionen von Ambrosius und Augustinus in der Eucharistielehre und in ihrem unmittelbaren Bezug zur theologischen Konzeption der Kirche als mystischem Leib Christi.[102]

3. Resümee

Die patristische Tradition stellt einen wesentlichen Bestandteil des theologischen und auch philosophischen Werkes des Albertus Magnus dar. Sie prägt in entscheidender

---

[99] ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.1 q.75 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 625a-b): „Mulier enim significat ecclesiam de latere Christi reparatam".

[100] ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr.2 q.79 (*Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV: 639b-639a:) „... Sancti distinguunt triplicem paradisum, scilicet corporalem ... Et paradisum spiritualem ... Tertius paradisus est praesens ecclesia habens lignum vitae Christum, et lignum scientiae boni et mali, experimentum tribulationum." Vgl. (PS.-)BEDA, *Hexaemeron* I 1 (*PL* 91: 206-208); PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica*: *Genesis* 13 (*PL* 198: 1069).

[101] LANG 1932, hier besonders 127 mit Anm. 1. Vgl. auch CONGAR 1971, 149f.; allerdings fehlt in dieser Darstellung jeder quellenhistorische Bezug.

[102] Vgl. LANG 1931, 130.

Weise, wie sich vor allem an seiner Aneignung der Schriften des (Pseudo-)Dionysius Areopagita zeigt, sein Denken der Wirklichkeit, so daß wir von einem bestimmten theologischen Denkmodell des *Doctor universalis* sprechen können.[103] Für Alberts Denken ist eigentümlich, die Wirklichkeit ganzheitlich in einer dreiteiligen Struktur beziehungsweise auf drei Ebenen zu betrachten: (1) in ihrem transzendenten, göttlichen Ursprung, (2) in der Verwirklichung in Zeit, Raum und Materie, das heißt unter den Bedingungen der Kontingenz, auf das göttliche Ziel hin, und (3) in diesem transzendenten Letztziel. Die Kirche wird gemäß diesem Denkansatz ganzheitlich erfaßt und auf der Grundlage der Heiligen Schrift, der patristischen und auch scholastischen, einschließlich der philosophischen, Tradition reflektiert. Dabei zeigt sich Alberts besonderes Interesse und seine Präferenz für eine bestimmte theologische Konzeption der Kirche, die seinem Ansatz am meisten entspricht. Es ist die Konzeption der Kirche als mystischem Leib Christi, die von ihm unter Einbeziehung der Tradition bisweilen sehr eigenständig entfaltet wird. Diese Entfaltung und ganzheitliche Erschließung der vieldimensionalen, die Grenzen der Kontingenz sprengenden ekklesialen Wirklichkeit gelingt ihm durch Kenntnis und Verarbeitung der primären und der weiteren theologischen Quellen. Zu den ersteren zählen neben der Heiligen Schrift die Kirchenväter. Wie im ersten Teil dieses Beitrags gezeigt wurde, hat Albert diese Tradition in weitem Umfang rezipiert und assimiliert. Hierbei sind ebenfalls gewisse Differenzierungen in der Wertschätzung der Autoritäten deutlich geworden. Wir konnten feststellen, daß Albert nach eigenem Bekunden einen Theologen aus dem Zeitalter der Patristik besonders schätzt und ihm folgt: Augustinus. Eine ähnliche Stellung in der Kirche des Ostens – wenn wir von (Pseudo-)Dionysius Areopagita absehen – scheint er Johannes Damascenus einzuräumen. Alberts Väter-Begriff ist weit und unscharf; er hat mehrere terminologische Entsprechungen, von denen in erster Linie ‚Heilige' (*sancti*) und ‚Theologen' (*theologi*) zu nennen sind.

Der Anteil der patristischen Theologie in Alberts Lehre von der Kirche ist sowohl inhaltlich als auch quantitativ wesentlich, ja viel größer, als er explizit in Erscheinung tritt. Die Bedeutung dieser Tradition ist allerdings nicht allein daran zu messen, in welchem Umfang sie präsent und wirksam ist, sondern vielmehr an dem Endergebnis, das infolge ihrer Rezeption und Assimilation sowie infolge der Auseinandersetzung mit ihr erzielt wurde. Dieses Ergebnis ist nämlich eine vielschichtige, verschiedene Aspekte der umfassenden kirchlichen Wirklichkeit und verschiedene theologische Auffassungen über sie verarbeitende, zu einem kohärenten Ganzen einende, ganzheitliche Konzeption der Kirche Christi. Albertus Magnus hat seine theologische Konzeption der Kirche als eines durch den Heiligen Geist geeinten und belebten ‚Korpus' einer vielfältigen und vieldimensionalen, die Grenzen der Kontingenz übersteigenden Wirklichkeit, als eines ‚mystischen Leibes Christi', im wesentlichen auf dem patristischen Fundament des durch die Vernunft gestützten biblischen Glaubens aufgebaut. Dieses Fundament sichert ihr die vollgültige Aktualität.

---

[103] Vgl. oben Anm. 7.

Bibliographie

Quellen

ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in II Sententiarum*
Alberti Magni Commentarii in II Sententiarum, cura ac labore S.C.A. BORGNET [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Paris. XXVII], Paris 1894.

ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in IV Sententiarum.*
Alberti Magni Commentarii in IV Sententiarum, cura ac labore S.C.A. BORGNET [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Paris. XXIX (dist. I-XXII) - XXX (dist. XXIII-L)], Paris 1894.

ALBERTUS MAGNUS, *De bono*
Alberti Magni De bono, primum ediderunt H. KÜHLE / C. FECKES / B. GEYER / W. KÜBEL [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVIII], Münster 1951.

ALBERTUS MAGNUS, *De homine*
Alberti Magni Secunda pars Summae de creaturis, cura ac labore S.C.A. BORGNET [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV], Paris 1896.

ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*
Alberti Magni De incarnatione, primum edidit I. BACKES [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI], Münster 1958, 171-235.

ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni*
Alberti Magni De natura boni, primum edidit † E. FILTHAUT [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/1], Münster 1974.

ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis*
Alberti Magni Prima pars Summae de creaturis, cura ac labore S.C.A. BORGNET [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXIV], Paris 1895, 307-798.

ALBERTUS MAGNUS, *De resurrectione*
Alberti Magni De resurrectione, primum edidit W. KÜBEL [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI], Münster 1958, 237-354.

ALBERTUS MAGNUS, *De sacramentis*
Alberti Magni De sacramentis, primum edidit A. OHLMEYER [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon. XXVI], Münster 1958, 1-170.

ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de gula*
Alberti Magni Quaestio de gula, in: *Alberti Magni Quaestiones*, primum pleno numero edidit A. FRIES manum postremam comiter imponentibus W. KÜBEL et H. ANZULEWICZ [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/2], Münster 1993, 170-183.

ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de origine animae*
Alberti Magni Quaestio de origine animae, in: *Alberti Magni Quaestiones*, primum pleno numero edidit A. FRIES manum postremam comiter imponentibus W. KÜBEL et H. ANZULEWICZ [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/2], Münster 1993, 215-218.

ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de quiditate et esse*

Alberti Magni Quaestio de quiditate et esse, in: *Alberti Magni Quaestiones*, primum pleno numero edidit A. FRIES manum postremam comiter imponentibus W. KÜBEL et H. ANZULEWICZ [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/2], Münster 1993, 271-280.

ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de sensibus corporis gloriosi*

Alberti Magni Quaestio de sensibus corporis gloriosi, in: *Alberti Magni Quaestiones*, primum pleno numero edidit A. FRIES manum postremam comiter imponentibus W. KÜBEL et H. ANZULEWICZ [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon. XXV/2], Münster 1993, 111-125.

ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei*

Alberti Magni Summa theologiae sive de mirabili scientia dei I, 1: *Quaestiones* 1-50A, edidit D. SIEDLER collaborantibus W. KÜBEL et H.-G. VOGELS [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon. XXXIV/1], Münster 1978.

ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae* II

Alberti Magni Summae theologiae pars secunda (quaest. I-LXVII), cura ac labore S.C.A. BORGNET [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXII], Paris 1895.

ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaeum*

Alberti Magni Super Matthaeum, ad fidem autographi edidit B. SCHMIDT [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon. XXI/1-2], Münster 1987.

ALFRED VON SARESHEL, *De motu cordis*

Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis. Zum ersten Male vollständig herausgegeben und mit kritischen und erklärenden Anmerkungen versehen von C. BAEUMKER [= *BGPhMA* XXIII/1-2], Münster 1923.

AUGUSTINUS, *Contra epistulam Parmeniani*

Sancti Aureli Augustini contra epistulam Parmeniani libri tres, recensuit M. PETSCHENIG, in: *Sancti Aureli Augustini Opera* VII/1 [= *CSEL* 51], Wien/Leipzig 1908 (reprint New York/London 1963), 17-141.

AUGUSTINUS, *De civitate Dei*

Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei libri XXII, ad fidem quartae editionis Teubnerianae quam MCMXXVIII-MCMXXIX curaverunt B. DOMBART et A. KALB paucis emendatis mutatis additis [= *CCL* 47; 48], Turnhout 1955.

AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*

Sancti Aurelii Augustini De doctrina christiana libri IV, cura et studio I. MARTIN, in: *Sancti Aurelii Augustini Opera* IV/1 [= CCL 32], Turnhout 1962, 1-167.

AUGUSTINUS, *De trinitate*

Sancti Aurelii Augustini De trinitate libri XV, cura et studio W.J. MOUNTAIN auxiliante F. GLORIE [= *CCL* 50; 50A], Turnhout 1968.

AUGUSTINUS, *Enchiridion*

Sancti Aurelii Augustini Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, cura et studio E. EVANS, in: *Sancti Aurelii Augustini Opera* XIII/2 [= *CCL* 46], Turnhout 1969, 49-114.

AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus*

Sancti Aurelii Augustini in Johannis evangelium tractatus CXXIV, post Maurinos textum edendum curavit R. WILLEMS, editio altera [= *CCL* 36], Turnhout 1990.

(Ps.-)Beda Venerabilis, *Hexaemeron*

Bedae Venerabilis Hexaemeron, sive libri quatuor in principium Genesis, usque ad nativitatem Isaac et electionem Ismaelis, in: *Venerabilis Bedae, Anglo-Saxonis presbyteri, Opera omnia* II, accurante J.-P. Migne [= *PL* 91], Paris 1850, 9-190.

Ps.-Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia*

Ps.-Dionysius Areopagita, *De Coelesti hierarchia*, hg. v. G. Heil, in: *Corpus Dionysiacum* II [= *PTS* 36], Berlin/New York 1991, 7-59.

Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage, II, Desclée de Brouwer Cie (éd.), Bruges 1950, 727-1039.

Ps.-Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia*, transl. Iohannis Eriugenae, in: *Alberti Magni Super Dionysium De caelesti hierarchia*, ediderunt P. Simon † et W. Kübel [= *Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon. XXXVI/1], Münster 1993.

Glossa ordinaria Bibliae

Biblia Latina cum Glossa ordinaria, editio princeps A. Rusch, I-IV, Straßburg 1480/1481 (facsimile reprint: Turnhout 1992).

Glossae super Dionysium De caelesti hierarchia Maximo ascriptae

Glossae super Dionysium De caelesti hierarchia Maximo ascriptae: Paris, BNF lat. 17341 f.5v-159r.

Glossae super Dionysium De divinis nominibus Maximo ascriptae

Glossae super Dionysium De divinis nominibus Maximo ascriptae: Paris, BNF lat. 15630.

Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem*

Sancti Gregorii Magni homiliae in Hiezechihelem prophetam, cura et studio M. Adriaen [= *CCL* 142], Turnhout 1979.

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*

Sancti Gregorii Magni Moralia in Iob libri I-X, cura et studio M. Adriaen [= *CCL* 143], Turnhout 1979.

Nemesius Emesenus, *De natura hominis*

Nemesius d'Émese, *De natura hominis.* Traduction de Burgundio de Pise. Édition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némesius par G. Verbeke et J.R. Moncho [= *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, Suppl. 1], Leiden 1975.

Petrus Comestor, *Historia scholastica*

Magistri Petri Comestoris Historia scholastica, in: *Adamus Scotus canonicus regularis Ordinis Praemonstratensis / Petrus Comestor / Godefridus Viterbiensis.* Tomus unicus, accurante J.-P. Migne [= *PL* 198], Paris 1855 (Reprint Turnhout 1995), 1045-1722.

Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*

Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae, tomus II, liber III et IV, cura PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas [= *Spicilegium Bonaventurianum* V, Ed. Grottaferrata], Grottaferrata (Romae) [3]1981.

Studien

ANZULEWICZ 1996
H. ANZULEWICZ, Anthropologie des Albertus Magnus als Ort des Dialogs zwischen den ‚sancti' und ‚philosophi', in: F. PRCELA (Hg.), *Dialog. Auf dem Weg zur Wahrheit und zum Glauben*, Zagreb/Mainz 1996, 47-53b.

ANZULEWICZ 2000
H. ANZULEWICZ, Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen, in: T. BOIADJIEV / G. KAPRIEV / A. SPEER (Hg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter* [= *Rencontres de Philosophie Médiévale* 9], Turnhout 2000, 251-295.

ANZULEWICZ 2004
H. ANZULEWICZ, Zum Kirchenverständnis des Albertus Magnus, in: R.M.W. STAMMBERGER / C. STICHER (Hg.), *„Das Haus Gottes, das seid ihr selbst". Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweih* [= *Erudiri Sapientia* 5], Berlin 2004, im Druck.

CHENU 1948
M.-D. CHENU, Evangélisme et théologie au XIII[e] siècle, in: *Mélanges offerts au R.P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse 1948, 339-346.

CONGAR 1971
Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* [=*HDG* III/3c], Freiburg/Basel/Wien 1971.

DONDAINE 1950
H.-F. DONDAINE, Saint Albert et le grec, in: *RThAM* 17 (1950), 315-319.

FRIES 1958
A. FRIES, *Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter* [= *Thomistische Studien* 7], Fribourg 1958.

FRIES 1959
A. FRIES, Des Albertus Magnus Gedanken über Maria – Kirche, in: *Maria et ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati III*, Roma 1959, 319-374.

KOCH 1900
H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung* [= *Forschungen zur Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte* I/2-3], Mainz 1900.

LANG 1932
A. LANG, Zur Eucharistielehre des hl. Albertus Magnus: Das Corpus Christi verum im Dienste des Corpus Christi mysticum, in: *DT* 10 (1932), 124-142.

Propter oblationem Agnetis
Christus multa bona facit ecclesiae –
wegen des Opfers der heiligen Agnes
wirkt Christus viel Gutes für die Kirche.

Patristische Aszese und Martyriumstheologie als Antwort auf averroistische Christentums- und Kirchenkritik

Die Predigten des heiligen Bonaventura OMin (1221-1274) zum Fest der heiligen Agnes

Matthias Laarmann

Bekanntlich ist der theologische Traktat über die Kirche (*De ecclesia*) erst eine späte Errungenschaft der Theologiegeschichte. Hochscholastischen Theologen war eine traktathafte, geschweige denn monographische Reflexion über die Kirche fremd.[1] Konsequenterweise fehlt zum Beispiel in der zu ihren Zeiten gut verbreiteten *Katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas* (1912-1914, [11-13]1958-1962) von Franz Diekamp ein Traktat über die Kirche. Will man also das Kirchenverständnis bei scholastischen Autoren zur Darstellung bringen, muß man sich zu Beginn eines solchen Unterfangens vom methodischen Zugriff und vom thematischen Repertoire des epochenlang durch antiprotestantische Kontroverstheologie geprägten Traktats freihalten. Andernfalls werden die Texte der mittelalterlichen Scholastiker thematisch nur selektiv wahrgenommen und zur Geltung gebracht, wie auch bisherige Forschungen zur ‚Ekklesiologie' bei Bonaventura belegen können. Im Vordergrund standen vor allem die Primatsfrage[2] sowie in Anlehnung an die hochscholastischen *De Christo capite*-Traktate die Klärung der Beziehung Christi zur Kirche.[3] In einem weiteren Sinne der Ekklesiologie zugehörig sind Untersuchungen zur Ehe-,[4] Firmungs-[5] und speziell zur Eucharistielehre[6] Bonaventuras. Selbst die ebenso vorwärtsweisenden wie magistralen Ausführungen von Yves Congar zur scholastischen Lehre von der Kirche stehen noch im Bann neuscholastischer Forschungsprogramme.[7] Unbekümmert von derartigen Selbstfestlegungen bisheriger theologiehistorischer Forschung gelang es

---

[1] Vgl. Congar 1971, 140.

[2] Vgl. Congar 1961; Ratzinger 1969; Di Monda 1981; Capitani 1983.

[3] Vgl. Berresheim 1939; Šilić 1938. – Dem Verfasser nicht zugänglich war die Studie von Bougerol (Bougerol 1992a), offensichtlich auch enthalten in Oliver Alcón / Martínez Fresneda 1992 (Bougerol 1992b).

[4] Vgl. Böhner 1937; Targonski 1990.

[5] Vgl. Larrabe 1983.

[6] Vgl. Hamman 1991; Laarmann 1999b, bes. 124; 126f. (Lit.).

[7] Vgl. Congar 1971, zu Bonaventura bes. 142-145.

Klaus Hemmerle[8] und Hanspeter Heinz,[9] das Kirchenverständnis Bonaventuras für eine trinitarische Ekklesiologie im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils und im Geiste der Fokolar-Bewegung fruchtbar zu machen. Dies geschah und geschieht vermutlich als ferne Resonanz auf Impulse Romano Guardinis,[10] dessen Bedeutung für die Wiederentdeckung und Rückgewinnung ekklesiologischer Einsichten Bonaventuras speziell innerhalb der deutschsprachigen katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts eine eigene Untersuchung wert wäre.[11]

Wenn nun im Folgenden versucht wird, dem Fortwirken patristischen ekklesiologischen Denkens bei Bonaventura nachzugehen, soll zunächst (1.) die Auswahl der zugrundegelegten Textsorte erläutert werden. Dann wird (2.) der theologie- und philosophiehistorische Kontext dieser Texte umrissen, wobei (3.) der argumentative Status der *sancti*, also der Vertreter der Alten Kirche, im Gesamtgefüge des theologischen Denkens Bonaventuras zur Sprache kommt. Schließlich stehen (4.) die beiden *Sermones* zum Fest der heiligen Agnes aus den Jahren 1267 und 1268 im Mittelpunkt. Sie sollen in einem dokumentarisch-deskriptiven Verfahren, das durch thematische Werkdurchblicke bei Bonaventura sowie durch motiv- und begriffsgeschichtliche Erklärungen ergänzt ist, erschlossen werden.

1. Die folgenden Ausführungen wollen ekklesiologische Einsichten bei Bonaventura an einer Textgattung darlegen, die für einen mittelalterlichen *magister theologiae* zum integralen Ganzen seiner amtlichen Tätigkeit gehörte. Die magistralen Tätigkeiten bestanden in der dreistimmigen Verkündigung des Wortes Gottes durch *legere* (Exegese der biblischen Texte), *disputare* (öffentliche spekulativ-rationale Durchdringung) und *praedicare* (Predigen), wobei die eine göttliche Wahrheit in dreifacher Spiegelung zwar polyphon, aber nicht polydox[12] zur Geltung gebracht wurde. Besonders die Predigttätigkeit war im Mittelalter eine zentrale öffentliche Manifestation der in der Kirche bewahrten und von der Kirche fortwährend bezeugten Wahrheit des göttlichen Offenbarungswortes. Bonaventura galt zu seinen Zeiten als einer der herausragenden Prediger,[13] dem Sinn und Bestimmung der Predigt und des Predigers vollauf bewußt waren.[14] Seine ihm seit 1257 zugewiesene Funktion als Generalminister verschaffte

---

[8] Vgl. HEMMERLE 1975, 36-43; HEMMERLE 1990.

[9] Vgl. HEINZ 1985; HEINZ 1989.

[10] Vgl. bes. GUARDINI 1921; GUARDINI 1923.

[11] Eine gute Grundlage dafür schafft SCHILSON 1986, bes. 217-223; 227; vgl. auch 82-86.

[12] Die Gegenüberstellung von ‚polyphon' und ‚polydox' versteht sich als eine Anlehnung an ein Wort des im 5. Jahrhundert n. Chr. schreibenden Stobaeus (STOBAEUS, *Eclogae* II 7; ed. WACHSMUTH II 49,29-50,1) über vermeintliche Lehrdifferenzen bei Platon. Stobaeus schreibt: Τὸ δέ γε πολύφωνον τοῦ Πλάτωνος <, οὐ πολύδοξον>. Übersetzt heißt dies etwa: „Platon hat zwar viele Redeweisen, aber nicht viele Meinungen."

[13] Vgl. die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Testimonien in der *Introductio cum opusculo De arte sermocinandi*, in: BONAVENTURA (ed. Quaracchi IX: 3a-4a).

[14] Vgl. CANTINI 1940; sehr gründlich und lesenswert CLASEN 1961; SCHNEYER 1968, Register s. v. ‚Bonaventura'; SCHNEYER 1973; BOUGEROL 1988, 221-241; MADEC 1990, 7-12 (Lit.); allg. zur Strukturierung und Stilistik der universitären scholastischen Predigt LEINSLE 1995, 63-68.

ihm überaus zahlreiche Anlässe, bei großer öffentlicher Beachtung das Wort Gottes zu erklären, sei es als *Sermo*, der während des morgendlichen Gottesdienstes gehalten wurde, sei es als *collatio*, die er als Konferenzvortrag nachmittäglich im Konvent vortrug. Viele seiner Predigten lassen sich nicht nur in relativer, sondern auch in absoluter Chronologie bestimmen.[15] Diese Texte Bonaventuras sind erfreulicherweise inzwischen nach modernen Maßstäben kritisch reediert worden, doch blieb es bei einer überschaubaren Anzahl von theologischen Untersuchungen, die zudem ein deutlich eingegrenztes Themenspektrum umfassen.[16] Sieht man von den *Collationes in Hexaëmeron* ab, steht eine umfassende Auswertung dieses umfänglichen Textmaterials etwa in gattungs-, exegese-, theologie-, kirchen-, ja auch in philosophiegeschichtlicher[17] Hinsicht noch aus.

2. Ein Großteil der *Sermones* und *collationes* Bonaventuras fällt in die Jahre 1265 bis 1274. Die Kontroversen zwischen Vertretern traditionsorientierter christlicher Theologie und Vertretern eines als autosoterischen Neopaganismus verdächtigten averroistischen Aristotelismus (Siger von Brabant,[18] Boethius von Dacien[19] u. a.) machten diese Jahre zu einer der intellektuell aufregendsten und aufreibendsten Zeiten der Pariser Universität, die spektakuläre Aufgipfelungen durch die im ganzen intellektuellen Europa beachteten Lehrverurteilungen des Pariser Bischofs Stephan Tempier 1270 und 1277 erfuhren. Diese Positionskämpfe sind nicht kurzatmige Zänkereien zur Wahrung intellektueller Eitelkeiten gewesen, sondern haben einen längeren Vorlauf im Rahmen des durch eine umfassende Aristoteles-Rezeption wesentlich gewandelten Rationalitätskonzeptes im westlichen Europa. Vor dem Hintergrund einer Fundamentalkrise der christlichen Gottesidee seit Beginn des 13. Jahrhunderts[20] ging es für die damalige christliche Theologie um nichts Geringeres als um die notwendige Aufgabe, die dogmatischen Zentralwahrheiten des christlichen Offenbarungsglaubens und die moraltheologischen Grundorientierungen einer nur in einem ekklesialen Raum als vollziehbar gedachten christlich-sakramentalen Lebensführung zu verteidigen und zu bewahren.

---

15 Vgl. bes. QUINN 1974; zur Werkübersicht und Chronologie vgl. nun CHAVERO BLANCO 1998.

16 Vgl. die o. g. Bonaventura-Studien, ferner z. B. BEUMER 1973, der sich trotz des allgemein gehaltenen Titels auf mariologische Themen konzentriert. – Leider konnte CHAVERO BLANCO 2000 nicht mehr ausgewertet werden. Der Autor weist u. a. auch eine antiaristotelische Stoßrichtung der Franziskus-Predigten nach und zieht zugleich Linien zurück zur Spiritualität des 12. Jahrhunderts.

17 Eine bemerkenswerte, abgeklärte Würdigung des sehr komplexen und diffizilen Philosophiekonzeptes bei Bonaventura findet man bei IMBACH 1998.

18 Vgl. HADRIANUS A KRIZOVLJAN 1957; STEENBERGHEN 1977, bes. 185-253; 335-377; IMBACH / PUTALLAZ 1997.

19 Vgl. STEENBERGHEN 1977, bes. 377-387.

20 Vgl. LAARMANN 1999a, 78-90.

Bonaventura stellte mehrere Häresienkataloge auf.[21] Neben den Lehren von der Ewigkeit der Welt und der Einheit des Intellekts nannte er die inkriminierte Lehre vom bestimmenden Einfluß der Gestirne, die eine Leugnung einer unmittelbaren Vorsehung Gottes für jeden individuellen Menschen impliziert. Bonaventura notiert in seinen *Collationes in Hexaëmeron* zusätzlich die Lehren, daß der Mensch nicht in der Lage sei, ein Armuts- und Keuschheitsgelübde abzulegen, sowie die Unsündbarkeit des Ehebruchs.[22] Läuft letzteres auf moralischen Liberalismus hinaus, erklärt sich die Ablehnung der als evangelische Räte exponierten Gelübde zu Armut und Ehelosigkeit vor dem Hintergrund der antik-paganen aristotelischen Ethik, die derartige Werte nicht nur nicht kennt, sondern als sinnlos einschätzt. Denn „die Ethik des Aristoteles kodifizierte die Lebensnormen eines wohlhabenden, gesunden, verheirateten Grundbesitzers mit theoretischen Neigungen."[23] Aristoteles präsentierte eine diesseitsorientierte, einseitig vom Theorie-Ideal geprägte Ethik, die gemäß dem antik-paganen Autarkie-Ideal Selbstvervollkommnung und Selbsterlösung[24] propagiert und daher – in der Sicht Bonaventuras – für theosoterische[25] Elemente wie gnadengetragene ‚theologische' Tugenden, Sakramente, aber auch für soziale Gnadenwirklichkeiten wie die Kirche als Institution mit Ämtern, Diensten und Gewalten keinen sinnvollen Ort zuläßt, ganz zu schweigen von Bettelorden, die sich den evangelischen Räten besonders verpflichtet fühlen.

„Wenn das höchste Gut des Menschen im Hinblick auf den Intellekt besteht, ist es der Philosoph, der das einzig wirkliche Menschenleben führt. Diese Konzeption mußte Anstoß erregen, aber nicht wegen der ihr zugrunde liegenden Vorstellung einer Intellektuellenaristokratie, sondern wegen ihres Bruches mit der monastischen Ethik und der augustinischen Weltauffassung überhaupt."[26] Für Bonaventura sind derartige Ansichten weder schriftgemäß noch konform mit dem Leben der Kirche, sei es das institutionell-sakramentale Handeln in der Liturgie, sei es das Lebens- oder besser: Tugendzeugnis jener Christen, an denen die Wahrheit des Evangeliums vom gekreuzigten und auferstandenen Christus offenbar und ablesbar ist. Die Heiligen und ihr Glaubenszeugnis im Leben und Sterben werden bei Bonaventura zur Apologie der Kirche im ganzen.

---

[21] Vgl. etwa BONAVENTURA, *Collationes de decem praeceptis*, coll. II 21-29 (ed. Quaracchi V: 514a-515b); *Collationes de donis Spiritus Sancti*, coll. VIII 16-19 (ed. Quaracchi V: 497b-498b); *Collationes in Hexaëmeron* VI 1-5 (ed. Quaracchi V: 360a-361b); VII 1-2 (ed. Quaracchi V: 365a-b); XIX 6-15 (ed. Quaracchi V: 421a-422b).

[22] Vgl. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron* 4,16 (ed. DELORME VIII: 59): „In tantum aliqui nostri temporis in iis profecerunt, ut – erecta cervice contra veritatem Scripturae – in iacturam matris Ecclesiae dicerent et scriberent mundum aeternum, animam omnium unam, non esse tutum votum paupertatis et castitatis, non esse peccatum fornicari et plurima deteriora, quae non sunt digna dici. (...) Religio autem est Ecclesiae filia specialis."

[23] FLASCH 1989, 75.

[24] Vgl. MÜLLER 2000.

[25] Vgl. SECKLER 2000.

[26] FLASCH 1986, 361.

Werner Hülsbusch[27] hat eindrucksvoll an dem zu guten Teilen aus Predigten bestehenden Spätwerk Bonaventuras aufzeigen können, daß ein staurologisch unterfaßter und eschatologisch-apokalyptisch überwölbter Christozentrismus als theologische Hauptoption Bonaventuras anzusehen ist und dieser Christozentrismus sich als dessen ebenso umfassende wie frontale Antwortreaktion auf den anhebenden Neopaganismus seiner Epoche in alle Zweige der Bonaventurianischen Theologie hinein auswirkt. Gemäß der Paulinischen Devise, „jeden Gedanken gefangenzunehmen in den Gehorsam Christi" (2 Kor 10,5: „captivare intellectum in obsequium Christi") – die sich später über die Lehre der Mönchsväter vom sogenannten ‚blinden Gehorsam' und über die jesuitische Gehorsamsmystik zu der korrekt verstehbaren, aber nur zu oft polemisch mißbrauchten Redeweise vom ‚Opfer des Verstandes' (*sacrificium intellectus*)[28] fortentwickelte – kam es im Pariser Universitätsmilieu jener Jahre zu einem intellektuell-rhetorischen Schlagabtausch, in dem man die von Bonaventura geteilte Position nicht unerheblich mißversteht und unterbewertet, möchte man sie – wie etwa Kurt Flasch insinuiert[29] – als Manifestation einer theologisch wenig differenzierten, geistig bevormundenden, ja zur Brachialgewalt neigenden, zensorischen Oppression machtversessener und intellektuell unredlicher Kirchenkonservativer begreifen.

Für Bonaventura, und nicht nur für ihn, stand das neu erstarkte geistliche Leben der Kirche auf dem Spiel. Ist ein von Gottes Gnade getragenes und begleitetes Leben in und mit der Kirche die bessere, ja beste Lebensform des Menschseins? Durch das Auftreten eines Franz von Assisi (und auch eines Dominikus) und durch die Verbreitung der Bettelorden erlebte die Kirche damals einen unerhörten geistlichen Aufbruch, der ihr eine anziehende Lebendigkeit für die Menschen und neue Glaubwürdigkeit bei den vielen durch kirchlichen Sittenverfall Enttäuschten und Geschädigten verschaffte. Der Geist dieser wieder attraktiv gewordenen Kirche war aber nicht der des Aristoteles, sondern der einer Christusnachfolge, die dem Rat des Heiligen Geistes folgsam ist und nach den besten Ratgebern für ihr Leben Ausschau gehalten hat. Wahrhaft einziger *consiliarius* ist nach Bonaventura Christus selbst, das wahre und bleibend gültige Wort, das weder trügen noch betrügen kann, Gottes einziggeborener Sohn, seine Lehre und sein Leben. Christus rät zu einem Leben, in dem man ihm durch Almosengeben und in Demut, Armut und Gehorsam nachfolgt.

> Es gibt einen einzigen Ratgeber, nämlich Christus ... Das wahrhaftige Wort, das weder trügen noch betrügen kann, ist der einziggeborene Sohn Gottes, und zwar sowohl aufgrund seiner Lehre als auch aufgrund seiner Lebensweise, ... ein beständiger Rat ... Dieser Ratgeber, nämlich Christus, hat viele Ratgeber, denen er an seinem Rat Anteil gibt. Augustinus sagt ...: „Höre, Christus ist arm geworden, damit wir seiner Armut nachfol-

---

[27] Vgl. HÜLSBUSCH 1968, bes. 49-54 zum Predigtwerk insgesamt, 176 und 226f. zur Kreuzestheologie, 216-219 zur Kritik der eigenherrlichen Philosophie in den Predigten; vgl. weiter HÜLSBUSCH 1974; HÜLSBUSCH 1987.

[28] Vgl. LAARMANN 1992 (Lit.).

[29] Vgl. FLASCH 1989, dort etwa die Gesamtbeurteilungen 83-85 und 277-282; zu Bonaventura bes. 41-48; 52; 63; 68f.; 76; vgl. dazu die kritische Rezension von Roland Hissette (HISSETTE 1990).

> gen." Der Magister <sc. Christus> spricht, damit wir ihm selbst nachfolgen beim Spenden von Almosen, in der Demut, in der Armut und im Gehorsam. Diese Weisung wird bestärkt und gefestigt durch die zwölf Apostel und durch die Weisungen der heiligen Väter. Falls du ein Zeugnis der Heiligen für jene Weisungen willst, frage Antonius, Paphnutius und Makarius, die alle anordneten, jene Weisungen einzuhalten. Frage die Bischöfe Basilius, Augustinus, Martin und Gregor; alle Mönche sind es gewesen, haben sowohl angeordnet, die Weisungen einzuhalten, als auch sie beachtet. Frage auch Benedikt, der Abt gewesen ist; frage Dominikus, frage Franziskus, die anordneten, all dies zu beachten. ... Ein Mensch muß die Weisungen des heiligen Benedikt und anderer befolgen. Er darf nicht neue Ratgeber beiziehen, sondern muß dem Rat Christi folgen, dessen Leben eine zuverlässige und glaubwürdige Lebensform ist.[30]

Die Apostel und die *sancti* sind Teilhaber an diesem Rat und verbürgen auch die Lebbarkeit dieser Lebensform. Bonaventura nennt ausdrücklich die Mönchsväter Antonius, Paphnutius und Makarius, die Bischöfe Basilius, Augustinus, Martin (von Tours) und Gregor den Großen und führt, um es seinen Zuhörern noch eindringlicher zu machen, den Reigen der *sancti* über Benedikt von Nursia zu Dominikus und Franziskus bis an seine eigene Gegenwart heran. Die Argumentationsform des zitierten Textpassus leitet schon über zum nächsten Abschnitt.

3. Im Jahre 1563 erschien postum Melchior Canos methodologisch epochemachendes Werk *De locis theologicis libri duodecim*. In diesem Klassiker der theologischen Erkenntnislehre handelt der *Liber* VII über die Autorität der *sancti*, will heißen, der *sancti patres* der ersten christlichen Jahrhunderte. Bei Cano schaffte sich eine Problematik monographischen Ausdruck, die ihre ersten nennenswerten Reflexionsetappen in der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts besitzt. Bonaventura spielt dabei eine eigene Rolle in der Entwicklung der Lehre von den *loci theologici*,[31] insofern bei ihm noch nicht eine Engführung auf die *conclusiones sanctorum patrum* geschehen ist, sondern die Vollgestalt heiligen Denkens *und* Lebens stärker im Blick bleibt. Die *sancti* gelten als *auctoritates*, die trotz ihrer nachgeordneten Natur an der singulären *auctoritas*[32] des in Gott selbst ruhenden Glaubens teilhaben.[33] Sie stehen in einer Hierarchie gestufter Erkenntnissicherheiten unterhalb des unüberbietbaren, in der Heiligen Schrift enthaltenen Wortes Gottes, aber noch vor den oft zerstrittenen *magistri*, das heißt den Universitätstheologen, und vor den sehr irrtumsanfälligen *mundiales sive philosophi*, also den paganen Denkern.[34] Diese substantiell eine, Gott und seinem von ihm selbst gestifteten Glauben innewohnende *auctoritas* findet eine pluriforme Bezeugungsgestalt in den *sancti*, die ihrerseits Anspruch auf eine ‚ehrwürdige' Exegese

---

30 BONAVENTURA, *Collationes de donis Spiritus Sancti*, coll. 7, nr. 14-16.19 (ed. Quaracchi V: 491b-492a; 493b).
31 Vgl. SECKLER 1987, der allerdings Bonaventura nicht berücksichtigt; LAARMANN 1991; SECKLER 1997.
32 Vgl. BOUGEROL 1969, 23; vgl. allg. immer noch DE GHELLINCK 1935.
33 Vgl. BONAVENTURA, *Commentum in Lucam* 9, nr. 3f. (ed. Quaracchi VII: 216f.).
34 Vgl. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron* XIX 5-14 (ed. Quaracchi V: 421a-422b).

erheben dürfen.[35] Bonaventura macht unterschiedlichen Gebrauch von den ihm vorgegebenen *auctoritates*, von denen J.-G. Bougerol[36] besonders Augustinus und Pseudo-Dionysius Areopagita, aber auch Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Viktor hervorgehoben hat. Doch Autorenzitate gewährleisten längst noch nicht Zustimmung und Fortführung in der Sache. Mag für Bonaventuras ekklesiologisches Denken die Hierarchientheorie des Areopagiten sehr prägend sein,[37] so ist etwa seine Trinitätstheologie trotz aller Augustinusreminiszenzen ein echter Neuansatz in der abendländischen Dreifaltigkeitslehre.[38] Bonaventura darf als entschiedener Anhänger der patristischen Autoren gelten, aber nicht hinsichtlich der Übernahme der einen oder anderen speziellen These, sondern hinsichtlich einer entschieden reflektierten generellen Präferenz für die *sancti*, die engste Kontinuität, sozusagen Lebenskontakt, mit dem in der Heiligen Schrift erkennbaren und erfahrbaren Christus, dem demütigen und gekreuzigten Wort Gottes, halten.

4. Natürliche Konsequenz dieser eben umrissenen Einstellung bei Bonaventura ist die Verehrung der Heiligen.[39] Der begrenzte Umfang dieses Beitrages läßt es lediglich zu, an einer sehr kleinen, aber doch aussagefähigen Textauswahl seine Wertschätzung der Patristik für Bonaventuras Kirchenverständnis zu dokumentieren. Die Wahl fällt auf zwei *Sermones*, die Bonaventura jeweils am 21. Januar der Jahre 1267 und 1268 am Fest der heiligen Agnes in Paris hielt.

Die heilige Agnes,[40] „die gefeiertste römische Heilige",[41] wurde schon in der Alten Kirche als leuchtendes Vorbild gepriesen. Ambrosius von Mailand schildert die Tugendstärke dieser Frau, die im jugendlichen Alter unter Diokletian (304) oder Valerian (258/259) zu Tode kam, gleich zu Beginn seiner viel gelesenen Schrift *Über die Witwen* (*De viduis*), lobt ihr „duplex martyrium pudoris et religionis"[42] und erwähnt sie auch in seiner Schrift *De officiis ministrorum*.[43] Nachdem schon Ambrosius dichterisch vorangegangen war,[44] verfaßte Prudentius einen Hymnus auf ihr Martyrium von 133 Versen Länge.[45] Einen hochprominenten Platz ehrenden Angedenkens für

[35] Vgl. BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. 15, p. 1, art. un., q. 4 concl. (ed. Quaracchi I: 265).
[36] Vgl. BOUGEROL 1997; BOUGEROL 1988, 43-118.
[37] Vgl. BOUGEROL 1968 ; BOUGEROL 1969; BOUGEROL 1988, 63-77.
[38] Vgl. schon STOHR 1925; belegreich für die Bewertung Augustins und auch der Väter insgesamt MEIER 1930, allg. IAMMARONE 1986.
[39] Vgl. ELDERS 1986.
[40] Vgl. allg. den sehr gründlichen Artikel von K. Zimmermanns (ZIMMERMANNS 1973); ferner BAUTZ 1976, 56 (v.a. für ältere Lit.); ZENDER 1980.
[41] SCHÄFER 1940, hier 184; vgl. auch für die Vita gemäß den lateinischen Akten (*ActaSS* Jan. 2 [ed. Paris 1863], 714-728).
[42] Vgl. AMBROSIUS, *De virginibus* II 5 (*FlorPatr* 31: 58-60).
[43] AMBROSIUS, *De officiis* I 41,204 (*CCL* 15: 76).
[44] Vgl. AMBROSIUS, *In natali Agnetis virginis martyris* (*AHMA* 50: 15f.); AMBROSIUS, *Hymni* (ed. FONTAINE 376-379, dort 363-374 eine Hinführung und 380-403 ein minutiöser Zeilenkommentar).
[45] PRUDENTIUS, *Peristefanon* XIV (*CCL* 126: 386-389).

alle späteren Zeiten fand die heilige Agnes durch ihre seit dem Ende des 5. Jahrhunderts belegte Aufnahme in den Katalog der Heiligen, der im Kanon der Römischen Liturgie erscheint.[46] Thomas von Aquin führt sie namentlich als Exempel jener Jungfrauen an, die zur Wahrung ihrer übernatürlich motivierten Jungfräulichkeit den Märtyrertod auf sich genommen haben.[47] Die Heilige erhielt als Namenspatronin der heiligen Agnes von Assisi, der jüngeren Schwester der heiligen Klara, indirekte und doch stete Gegenwart für die franziskanische Gemeinschaft durch die *Vita sororis Agnetis, germanae sanctae Clarae*, die der *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* eingegliedert ist.[48]

Es gab in der hochmittelalterlichen Theologie – sieht man ab von den Traktaten zur Theologie der Taufe[49] und den Erörterungen zur *aureola* der Märtyrer[50] – keinen fixen literarischen Ort, um eine geschlossene Theologie des Martyriums[51] zu entwickeln. Auch in der Quodlibetalienliteratur der Epoche findet man das Thema *martyrium*[52] und *martyres*[53] nur spärlich und zudem – mit Ausnahme des Aquinaten – nur von Franziskanertheologen berücksichtigt. Gleichwohl formulierte man Thesen von Gewicht. Denn die Erörterungen der hochscholastischen Autoren in den theologisch-systematischen Werken zum Martyrium gaben Anlaß, über Sinn und Ernst des Christseins Auskunft zu geben. So sieht sich etwa Thomas von Aquin dabei in seiner *Summa theologiae* zu einer Definition des Christen veranlaßt:

> Christ ist, wer Christus gehört. Von jemandem wird aber nicht bloß deshalb gesagt, daß er zu Christus gehört, weil er den Glauben an Christus besitzt, sondern auch daher, daß er,

---

[46] Vgl. HOSP 1926; bes. KENNEDY 1938, der aaO. 179-181 die Quellentexte verzeichnet und meist auszitiert.

[47] Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, Suppl., q. 96, a. 6, ad 9 (ed. Paulina 2748) [= *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 5, a. 3, ad 9 (ed. BUSA 701)]. – Für Bonaventura und auch Thomas ist vernachlässigbar, daß sicherlich textliche Vorformen kursierten, die Jacobus de Voragine für den Agnes-Passus seiner *Legenda aurea* (ed. MAGGIONI 169-173) verwendete.

[48] Vgl. *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* (*Analecta Franciscana* 3: 173-182); vgl. SCHÜTZ 1973.

[49] Vgl. etwa ALEXANDER VON HALES, *Glossa in IV Sententiarum*, d. 4, nr. 9-13 (*Bibliotheca Franciscana Scholastica* 15: 78-83).

[50] Vgl. etwa ALEXANDER VON HALES, *Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater'*, q. 58: *De triplici fructu* (*Bibliotheca Franciscana Scholastica* 20: bes. 1132; 1144; 1149; 1152f.; 1156); BONAVENTURA, *In IV Sententiarum*, d. 33, a. 2, q. 3 (ed. Quaracchi IV: 755-758): *Utrum virginitatis praemium sit aureola*; BONAVENTURA, *Breviloquium* VII 7,5 (ed. Quaracchi V: 290); THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III Suppl., q. 96, a. 1-13, bes. 6, 11, 13 (ed. Paulina 2739-2752); zur Thematik vgl. WICKI 1954.

[51] Vgl. SCHOCKENHOFF 1993, der sich aber faktisch nur auf die Martyriumstheologie bei THOMAS VON AQUIN beschränkt.

[52] Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Quodlibet* IV q. 10, a. 1-2 (ed. Leon. 25: 340f.); RAIMUNDUS RIGALDI, *Quodlibet* III 27: *Utrum aliquis sine gratia possit poenam martyrii sustinere* (zit. nach DELORME 1935, hier 831); ROGER MARSTON, *Quodlibet* IV 32 (*Bibliotheca Franciscana Scholastica* 26: 436-438); PETRUS JOHANNIS OLIVI, *Quodlibet* IV 27 (ed. DEFRAIA 222-233).

[53] Vgl. JOHANNES PECKHAM, *Quodlibet* III 46 (ed. ETZKORN 111-122); PETRUS DE TRABIBUS, *Quodlibet* II 14 (vgl. GLORIEUX 1925 / 1935, II 232).

vom Geist Christi durchdrungen, zu tugendhaften Werken voranschreitet, und ... in der Nachfolge Christi den Sünden abstirbt.[54]

In vielfältiger Weise nimmt man eine christozentrische Auslegung vor und expliziert das wohl an Cassiodor anschließende patristische Axiom „Omnis Christi actio nostra est instructio“,[55] wie auch gut für Bonaventura belegt werden kann.[56] Bei Bonaventura findet man mehrere markante Hinweise auf die Sinnhaftigkeit des christlichen Martyriums. Die Märtyrer, die ihre Leiden willentlich erleiden[57] und höher als die Bekenner stehen,[58] schauen sofort nach ihrem Tod Gott von Angesicht zu Angesicht.[59] Sie geben ein Zeugnis für die Wahrheit[60] und fördern durch ihr Leiden den Glauben an und die Liebe zu Gott,[61] wenden die von ihnen erlittene Strafe in Verdienste vor Gott um.[62] Das Martyrium besteht im liebevollen Erleiden einer Strafe,[63] zu dem notwendig Blutvergießen hinzukommt.[64] Es ist eine Vollkommenheit, deren Wirksamkeit es allein aus dem Leiden Christi besitzt[65] und die der heiligmachenden Gnade entspricht,[66] denn für Christus den Tod auf sich zu nehmen, ist das Höchste an Vollkommenheit[67] sowie Zeichen und äußerer Ausweis größter Liebe.[68] Sich für Christus

---

[54] THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* II-II q. 124, a. 5 ad 1 (ed. Paulina 1591a): „Christianus dicitur, qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi non solum ex eo, quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo, quod Spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud Rom. 8<,9>: ‚Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius‘; et etiam ex hoc, quod ad imitationem Christi peccatis moritur secundum illud Galat. 5<,24>: ‚Qui Christi sunt, carnem suam cruxifixerunt, cum vitiis et concupiscentiis.‘ Et ideo ut Christianus patitur non solum, qui patitur pro fidei professione, quae fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando, propter Christum, quia totum hoc pertinet ad fidei protestationem.“

[55] Vgl. SCHENK 1990, bes. 111f. zur historischen Herkunft des Axioms.

[56] Vgl. BOUGEROL, Introduction, in: BONAVENTURA, *Sermones dominicales* (*Bibliotheca Franciscana Scholastica* 27: 100f.) mit Belegen.

[57] Vgl. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 36, a. 1, q. 2, concl. (ed. Quaracchi II: 846a-b); *In IV Sententiarum*, d. 20, p. 1, a. un., q. 3, concl. (ed. Quaracchi IV: 522a).

[58] Vgl. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 40, a. 2, q. 1, fund. 2 (ed. Quaracchi II: 926a).

[59] Vgl. BONAVENTURA, *In IV Sententiarum*, d. 45, dub. 5 (ed. Quaracchi IV: 952a-b), vgl. *In III Sententiarum*, d. 22, a. un., q. 6, arg. 4 (ed. Quaracchi III: 463a); *In IV Sententiarum*, d. 4, p. 2, a. 1, q. 2, s.c. 4 (ed. Quaracchi IV: 108b).

[60] Vgl. BONAVENTURA, *Commentum in Lucam XXI 20* (ed. Quaracchi VII: 528a).

[61] Vgl. BONAVENTURA, *In III Sententiarum*, d. 19, dub. 1 (ed. Quaracchi III: 412a).

[62] Vgl. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 22, a. 2, q. 2, ad 2 (ed. Quaracchi II: 524b), *In II Sententiarum*, d. 29, a. 3, q. 2, resp. (ed. Quaracchi II: 707a); *In II Sententiarum*, d. 33, dub. 4 (ed. Quaracchi II: 800a-b).

[63] Vgl. BONAVENTURA, *In IV Sententiarum*, d. 4, p. 2, dub. 1 (ed. Quaracchi IV: 116a).

[64] Vgl. BONAVENTURA, *In IV Sententiarum*, d. 4, p. 2, a. 1, q. 3, ad 3 (ed. Quaracchi IV: 110b).

[65] Vgl. BONAVENTURA, *In IV Sententiarum*, d. 4, p. 2, a. 1, q. 2, ad 2 (ed. Quaracchi IV: 109b).

[66] Vgl. BONAVENTURA, *In IV Sententiarum*, d. 25, a. 2, q. 1 ad 4 (ed. Quaracchi IV: 650a-651b).

[67] Vgl. BONAVENTURA, *In III Sententiarum*, d. 30, a. un., q. 2, fund. 4, ad 4 (ed. Quaracchi III: 659b; 661b).

[68] Vgl. BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. 17, p. 1, dub. 7 (ed. Quaracchi I: 306b).

und die Kirche dem Tod auszusetzen, stellt einen Akt der Vollkommenheit und Übergebühr (*supererogatio*)[69] dar.

Bonaventura begründete ausführlich in seiner 1269 verfaßten *Apologia pauperum* Würde und Rang des Martyriums und verteidigte den *appetitus martyrii.*[70] Er führt dort Gedanken fort, die er bereits in der 1259 / 1260 zur geistlichen Unterweisung der Klarissen in Longchamps / Paris verfaßten Schrift *De triplici via* umrissen hatte. Von den „sieben Stufen, auf denen man zum Schlummer des Friedens gelangt", steht an sechster Stelle „die Glut, mit der das Martyrium ersehnt wird, und zwar aus vier Gründen: weil es vollkommene Vergebung der Sünden bringt, von jedem Makel vollständig reinigt, ebenso vollständig Genugtuung leistet und vollkommene Heiligung in der Gnade bewirkt."[71] Dieser ‚nach innen' gerichtete, spirituelle Aufruf zum Martyrium – bereits die Sehnsucht nach dem Martyrium genügt – erhält allerdings später realen Ernst. In der gezielten Auseinandersetzung mit dem radikalen Aristotelismus taucht bei Bonaventura bereits in einer frühen Predigt der Jahre 1250-1253 der Hinweis darauf auf, daß die umfassende Christusnachfolge auch die Möglichkeit des leiblichen Martyriums als äußerste Konsequenz mit einzubeziehen hat, wenn sie ihre Vollgestalt behalten möchte.[72] Historischer Hintergrund sind ordensinterne Debatten um das Verständnis der Missionsdirektiven des heiligen Franziskus, wie sie in der um 1221 redigierten *Regula non bullata*, cap. XVI: *De euntibus inter saracenos et alios infideles* niedergelegt sind.[73] Bonaventura fördert unter Berufung auf den Willen des Ordensgründers massiv die Bereitschaft zum Martyrium, auch und gerade in der Konfrontation mit Andersgläubigen – sein Verhältnis zum Judentum[74] sei hier unerörtert – und Ungläubigen. Eindeutige Worte findet auch die aus jener Zeit stammende

---

[69] Vgl. BONAVENTURA, *In III Sententiarum*, d. 30, a. un., q. 2, concl. (ed. Quaracchi III: 660a-b); *Commentum in Ioannem*, cap. X, 28 (ed. Quaracchi VI: 389a); *Collationes in Ioannem*, cap. X, coll. 40, 4 (ed. Quaracchi VI: 584b).

[70] Vgl. BONAVENTURA, *Apologia pauperum* 4 (ed. Quaracchi VIII: 252a-257b): „Secundae responsionis prima particula quartumque capitulum, in quo appetitus martyrii de se perfectus ostenditur et e contrario fuga martyrii de se imperfecta monstratur."

[71] BONAVENTURA, *De triplici via* 3,2 (ed. Quaracchi VIII: 12a-b): „Gradus autem perveniendi ad soporem pacis sunt isti septem. (...) Sexto, ardor in appetitione martyrii, et hoc propter quattuor, scilicet propter perfectionem purgationis maculae, propter perfectionem remissionis offensae, propter perfectionem purgationis maculae, propter perfectionem satisfactionis poenae, propter perfectionem sanctificationis in gratia." Deutsche Übersetzung nach SCHLOSSER (*FC* 14: 138-141). Vgl. die Einleitung 74f. und 80 zum Martyriumsbegriff.

[72] Vgl. BONAVENTURA, *Sermones dominicales* 4 Adv. (*Bibliotheca Franciscana Scholastica* 27: 167,113f. 120-123): „Secundo praeparemus nos ut servi obsequentes ad oboediendum praecipienti per executionem effectus. ... nulla admittentes contraria, nulla aequiparantes disparia, sed eum extollentes sublimiter super omnia, eum corde amando, opere obsequendo et ore praedicando, et si necesse fuerit, corpore patiendo sive moriendo." Zur Datierung vgl. *Bibliotheca Franciscana Scholastica* 27: 15f.

[73] Vgl. FRANZ VON ASSISI, *Regula non bullata* (*Spicilegium Bonaventurianum* 13: 390f.).

[74] Vgl. DAHAN 1984.

pseudo-bonaventurianische *Expositio super regulam Fratrum Minorum.*[75] Die heutige Forschung ist sich uneins, ob die Empfehlung des Martyriums bei Bonaventura sich als authentische Auslegung des Willens des *poverello* verstehen darf[76] oder als „Heroisierungstendenzen ..., die wenig mit der ursprünglichen Motivation des Franziskus gemeinsam haben."[77] Doch ist die Beantwortung dieses Problems nachrangig gegenüber der Feststellung, daß Bonaventura das Martyrium für eine Notwendigkeit seiner Zeit hielt und das Bestehen der Kirche und ihres Glaubens an die Martyriumsfähigkeit ihrer Gläubigen knüpfte. Bei der Ausschau nach nacheifernswerten Vorbilden ergriff Bonaventura zweimal die Gelegenheit, öffentlich mit der heiligen Agnes eine exponierte Heilige der Kirchenväterzeit in ihrer Gegenwartsbedeutsamkeit aufzuzeigen.

4.1 Den ersten *Sermo*[78] zum Fest der heiligen Agnes hielt Bonaventura am 21. Januar 1267 in Paris. Dieser Text steht somit am Beginn seiner letzten großen Schaffensperiode, in der er die *Collationes de decem praeceptis* (1267), die *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (1268), die *Apologia pauperum* (1269), die Kleinschrift *De plantatione paradisi* (1273) und abschließend die *Collationes in Hexaemeron* (1273) verfaßte. Hauptkontrahenten in diesen Schriften waren nicht nur die Vertreter des Joachimismus und die Kritiker des Mendikantentums aus dem Weltklerus, sondern vor allem der averroistische Aristotelismus der 60er und 70er Jahre im 13. Jahrhundert, der von Bonaventura als fundamentale Kritik kirchlicher Sozialformen und besonders des Ordenslebens verstanden wurde.

Im *Prothema* seines *Sermo* vergleicht Bonaventura die heilige Agnes mit jener geeigneten Frau, die die Engel gemäß dem dritten Buch der Könige (1,2) für König David suchen. Auch heute suchten diejenigen, die für die Herde des Herrn Sorge tragen – damit signalisiert der Prediger schon ganz zu Beginn die gesamtekklesiale Stoßrichtung seiner Heiligenpredigt –, nach einer Seele, die unverdorben sein soll, voll Liebe, Gefühl und Kraft (Z. 1-11). Diese Seele findet man bei der Jungfrau Maria. Wegen deren einzigartigen, privilegierten Ranges aber sucht man auch weitere jungfräuliche Seelen. Unter ihnen ragt in der Kirche des Westens („in Ecclesia occidentali") eine heraus, die als Beispiel vorgestellt werden soll: die heilige Agnes (Z. 11-15). Auf

[75] Die pseudo-bonaventurianische *Expositio super regulam Fratrum Minorum* 10,1 (ed. Quaracchi VIII: 431b) betont für den missionarischen Umgang mit Andersgläubigen mit knappen, aber unmißverständlichen Worten: „Sitientibus martyrium aperit (*sc.* regula) aditum, docens infidelibus se iungere, domesticis abdicatis". Die *alii infideles* werden zudem aktualisierend mit den *pagani vel haeretici vel schismatici* identifiziert (12,2; ed. Quaracchi 8: 436a). Zur Stelle vgl. VAN DER VAT 1934, 35f.

[76] Für diese Position vgl. bes. DANIEL 1972; DANIEL 1975; LEHMANN 1984; LEHMANN 1985.

[77] VON DER BEY 1996, bes. 38-46, Zitat: 45 Anm. 114, mit bes. Bezug auf HOEBERICHTS 1992 und ROTZETTER 1984.

[78] BONAVENTURA, *Sermones de diversis: De sancta Agnete virgine et martyre, Sermo* II (ed. BOUGEROL 2: 506-516). Hinweise im Text geschehen durch Zeilenangabe. Bougerols Edition folgt der Münchener *reportatio*, die Edition in den *Opera omnia* (ed. Quaracchi IX: 505b-511b) folgt einer einzigen Pariser Handschrift (Paris, Bibl. Nat. lat. 16499).

die selbstgestellte Frage nach Alter, Person und Herkunft antwortet Bonaventura zunächst, sie sei vom Heiligen Geist geschaffen. Denn nur aus dessen Tun komme man zu der Vollkommenheit, die einen Märtyrer ausmacht (Z. 17-20). Wer ihr Beispiel außer Acht lasse, nicht danach frage, wer und wie sie gewesen sei, und sich nicht bemühe, es ihr gleich zu tun, spiele mit seinem Untergang am Tage des Letzten Gerichts (Z. 20-27).

Der *Sermo* selbst beginnt mit einer Vorabgliederung (Z. 28-49), die als *divisio* alle wesentlichen Gesichtspunkte *in nuce* enthält. Im Anschluß an *Canticum* 1,4 („Ecce tu pulchra es, amica mea etc.")[79] deutet Bonaventura diese Worte des Bräutigams an seine Braut unter der Hinsicht, daß sie an eine kontemplative Seele gerichtet sind, als Worte des göttlichen Erlösers an eben jene Jungfrau Agnes. Vier Eigenschaften empfehlen die heilige Agnes: erstens ihre Heiligkeit des Lebens und Anmut des Umgangs, zweitens die Reinheit ihrer Zuneigung, drittens die Heiterkeit ihrer Kontemplation und viertens die Einfachheit ihrer Absicht. Erst durch das Zusammenkommen all dieser vier Eigenschaften ist nach Bonaventura die Seele Christus verbunden, und zwar im vollen Sinne ursprünglicher Tugenden (Z. 28-37). Dann lenkt Bonaventura die Aufmerksamkeit seiner Hörer auf die verschiedenen Titel, mit denen diese Seele vom Bräutigam angesprochen wird: Schwester (*soror*), Tochter (*filia*), Braut (*sponsa*) und Freundin (*amica*). Bonaventura hebt den Titel ‚Freundin' hervor, denn so werde man nur genannt, wenn man nicht schon Schwester, Tochter und Braut gewesen sei. Mögen auch andere Jungfrauen diesen Titel innegehabt haben, die heilige Agnes hat ihn *principaliter* inne – ein schillernder Ausdruck, der frei etwa mit ‚von ihrem Ursprung und von ihrer Bestimmung her' oder ‚aufgrund ihres lebendigen Bezuges zu ihrem Existenzprinzip' übersetzt werden könnte. So läßt sich für Bonaventura gleich die volkstümliche Namensetymologie anbinden, die den Eigennamen der Heiligen mit einem phonetisch ähnlichen christologischen Hoheitstitel des Neuen Testaments verschränkt. Denn die Heilige wird ‚Agnes' gerufen, weil sie Schwester, Tochter, Braut und Freundin des Lammes[80] (kirchenlat.: *agnus*) ist (Z. 35-43). Jeder einzelne dieser Titel ist durch spezifische Vorzüge begründet, die Bonaventura nun kurz anreißt (Z. 43-49), dann aber ausführlich und in klimaktischer Reihenfolge erläutert.

Den Titel ‚Schwester Christi' (Z. 50-81) trägt die heilige Agnes wegen ihrer Gleichförmigkeit mit der Unschuld Christi („propter innocentiae Christi conformitatem"). Ihre Unschuld versteht Bonaventura als Befolgung der Liebe als des prinzipiellen Gesetzes, und zwar ohne Auslassung oder Überschreitung. Die Erfüllung des Gesetzes der Liebe erweist sich durch reinherzige Liebe, die alles Weltliche und Fleischliche verschmäht, durch festen, ungeheuchelten Glauben und durch eine unanfechtbare Beständigkeit, die durch keinen Gewissensbiß angenagt ist.

---

[79] Aus Raumgründen muß bei den folgenden Ausführungen auf eine Einbettung der Bonaventura-Texte in die Geschichte der Hohelied-Exegese verzichtet werden. Diesbezügliche Aspekte, die die Texte im reichen Maße bieten, werden hier weitestgehend ausgeblendet.

[80] Vgl. BEUTLER 1997.

Den Titel ‚Tochter des Lammes' (Z. 82-117) trägt die Heilige wegen der unverzüglichen Bereitwilligkeit zum Gehorsam („propter oboedientiae promptitudinem"). Diesen Vorzug besitzt sie, weil sie mit „Schuhen der Kraft und des Langmuts" von Tugend zu Tugend fortschreitet. Nur so vermag sie den dreifachen, schwierigen Willen des Herrn zu erfüllen, den Menschen von der Prachtfülle der Welt, von der Fleischlichkeit und von der Begehrlichkeit nach weltlichen Ehren zurückzurufen (Z. 91-94). Auf Eingebung und Belehrung des Heiligen Geistes hin hat Agnes in ihrem eigenen Leben dies bezeugt, indem sie auf die Vorzüge ihrer nationalen Herkunft, auf ihre adlige Abkunft und ihr großes Erbe und auf die Möglichkeit einer Heirat mit einem Statthalter verzichtete (Z. 95-113).

Den Titel ‚Braut des Lammes' (Z. 118-156) trägt die Heilige wegen der Unauflöslichkeit ihrer Verbindung („propter cohaerentiae indissolubilitatem"). Dies erklärt sich für die Beziehung der Seele der Braut zu Christus aus der Analogie zum *matrimonium corporale* (Z. 119-123). Gefahren für das Band der Liebe sind eine Verderbnis guter Lebensführung, eine Zerstörung des guten Gewissens und ein Verlust des guten Rufes (Z. 123-156). Sittlich gutes Leben und Reinheit des Gewissens, aber noch mehr der durch Keuschheit erworbene gute Ruf, wofür Bonaventura namentlich auf Ambrosius rekurriert (Z. 139-146), sind Garanten einer unauflöslichen Verbundenheit mit Christus.

Den Titel ‚Freundin' (Z. 157-247) trägt die heilige Agnes wegen ihrer Fülle an Wohlwollen („propter benevolentiae plenitudinem"). Das Wohlwollen (*benevolentia)* macht die Seele empfänglich für die Aufnahmen, der Gnade des Heiligen Geistes, und zwar durch den den Heiligen Geist tragenden Habitus. Zur Fülle des Wohlwollens gehört genauerhin eine Liebe, die verschmilzt, die gegenseitig bestärkt, die Frieden schafft und die verschönert. Im Anschluß an Pseudo-Dionysius Areopagita[81] lehrt Bonaventura die genetische Abfolge von Einigung, Bestärkung, Befriedung und Verschönerung (Z. 170-177). Entsprechend diesem vierfach differenzierten Akt des Wohlwollens weist eine Seele, wenn sie Freundin Christi ist, dies vierfach aus: in ihrem Wohlwollen im Sinne der vereinigenden Liebe (*benevolentia amoris coadunantis*) durch Hingabe (*devotio*) (Z. 178-190), in ihrem Wohlwollen der bestärkenden Liebe (*benevolentia corrobantis* <sc. *amoris*>) durch Nacheifern (*aemulatio*) (Z. 191-204), in ihrem Wohlwollen der befriedenden Liebe (*benevolentia amoris pacificantis*) durch Unverdorbenheit (*incorruptio*) (Z. 205-219), in ihrem Wohlwollen der verschönernden Liebe (*benevolentia amoris pulchrificantis*) durch die Beschauung (*contemplatio*) (Z. 220-247). Bei der Kontemplation, dem letztgenannten Ausweis vollendeten Wohlwollens, signalisiert Bonaventura mit einem (für Zuhörer, die im nüchternen, sich zurücknehmenden Stil scholastischer Disputationen geübt waren, überdeutlichen) „sed notandum" (Z. 224), daß er nun dezidiert sein eigenes Verständnis der Kontemplation erläutert und gegen konkurrierende Theorien abgrenzt. Vehement wendet sich Bonaventura gegen das Mißverständnis, diese Kontemplation wäre Werk und Ergebnis

[81] Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* 4,15 (*PTS* 33: 161).

selbsterworbenen Wissens („scientiae acquisitae"), wie es der konsequente Aristotelismus averroistischer Herkunft behauptet. Sie ist allein ein von Christus gnadenhaft eingegossenes Wissen („sola scientia per Christum infusa"). Nur dieses Wissen durch Gnade eröffnet den Weg zur Erkenntnis (*cognitio*), Beschauung (*contemplatio*) und schließlich zur direkten Schau (*visio*) Gottes (Z. 228-230). Erst die Gnade verschönert wahrhaftig die Seele, macht sie heiter, weil sie Äußerliches übersteigt, macht sie zu einem *arcanum* durch das Rückschreiten auf innere Dinge, erhöht sie durch die Erhebungsbewegung der Kontemplation und verbreitet schließlich auch die Süße der Kontemplation (Z. 230-247).

An mehreren exponierten Stellen kehrt Bonaventura in dieser ersten, aber auch in seiner zweiten Agnes-Predigt auf den Punkt der Keuschheit (*castitas*) zurück.[82] Dies liegt nicht nur an der Haupttugend der jungfräulichen Heiligen, dem vordergründigen Predigtthema. Vielmehr sind die damals lautstark gewordene averroistische Kritik an der Sinnhaftigkeit der Ehelosigkeit und wohl auch tatsächliche Fälle sexueller Libertinage und Perversion[83] die vom Prediger ungenannte Ursache dafür. Die evangelischen Räte Armut (*paupertas*), Keuschheit (*castitas*) und Gehorsam (*oboedientia*) sind – so Bonaventura – von Franziskus als konstitutiv für seinen Orden erklärt worden und sichern die Bewahrung des Evangeliums, denn „die ganze Substanz der Regel" sei von der Reinheit des Evangeliums getragen.[84] Wie durch diese Formulierung Bonaventuras, die in einem weiteren Sinne in die Begriffsgeschichte des Ausdrucks ‚Wesen des Christentums' hineingehört,[85] schon angezeigt ist, betreffen gemäß dem Selbstverständnis der Mendikanten ihre Ordensgelübde keine Nebensächlichkeit, sondern eben die Substanz des Christentums.

4.2 Der zweite *Sermo*,[86] den Bonaventura zum Fest der heiligen Agnes hielt, ist nach Bougerol vermutlich auf den 21. Januar 1268 zu datieren. Der Streit um eine korrekte Aristoteles-Rezeption schaukelte sich weiter auf, um erst 1270 und dann 1277 durch spektakuläre Verurteilungen des Pariser Bischofs kirchliche Reaktionen bislang ungekannter Strenge hervorzurufen. Die schriller werdenden Töne merkt man dem zweiten *Sermo* an: affektive rhetorische Fragen, zahlreiche Ausrufe und direkte Zurufe an

---

[82] Vgl. BONAVENTURA, *Sermones de diversis, Sermo* II (ed. BOUGEROL 94; 99-104; 138-156; 201-203; 211; 219); *Sermones de diversis, Sermo* I (ed. BOUGEROL 46-52; 121; 127-187[!]; 296-306).

[83] Vgl. HÜLSBUSCH 1968, 88, bes. Anm. 117 (Roger Bacon berichtet, unter Gregor X. [1271-1276] seien Theologen „propter sodomiticas vilitates" aus Paris verbannt worden) und 120, sowie 89 Anm. 122; SCHÜPPERT 1972, bes. 130-138 zur Kritik an den Bettelorden.

[84] Vgl. PS.-BONAVENTURA, *Expositio super regulam Fratrum Minorum* I 3 (ed. Quaracchi VIII: 393).

[85] Vgl. WAGENHAMMER 1973, 32.

[86] BONAVENTURA, *De sancta Agnete virgine et martyre, Sermo* I, in: BONAVENTURA, *Sermones de diversis* (ed. BOUGEROL 2: 493-505). Hinweise im Text erfolgen durch Zeilenangabe. Bougerols Neuedition folgt der einzigen Überlieferungshandschrift, Troyes, Biobliothèque municipale 951, die Edition in den *Opera omnia* (ed. Quaracchi IX: 501a-505b) ist nur unwesentlich verbessert worden.

die Zuhörer. Zugleich findet man zahlreiche Wiederaufnahmen von Texten und Motiven des ersten *Sermo*.

Das mit *Canticum* 1,8 („Equitatui meo in curribus Pharaonis assimilavi te, amica mea") anhebende Prothema (Z. 2-17) greift die Schlußthematik des ersten *Sermo* auf. Das Hohelied ist als Lied über die Liebe ein Lied über jene Tugend, die dem, der sie hat, Gott als Lohn für diese Liebe schenkt. Die heilige Agnes ist besonders des Lobes und der Empfehlung würdig. Trotz ihrer Jugend besaß sie die Reife des Alters, sie war ganz erfüllt von der Gnade der Liebe.

Zum Eingang des *Sermo* hebt Bonaventura hervor, daß *Canticum* 1,8 als Lob jeder vollkommenen Seele, die die den Jungfrauen zukommenden Vorzüge besitzt, verstanden werden kann. Die heilige Agnes wird zu Recht zu den lobeswürdigen Seelen gezählt: wegen der Manifestation und wegen des Ursprungs ihrer Tugend. Die Manifestation der Tugend zeigt sich im Erreichen des Triumphes, und zwar über den Teufel, die Welt und das Fleisch. Der Ursprung ihrer ganzen Heiligkeit und Güte liegt darin, gänzlich vom Heiligen Geist in Besitz genommen worden zu sein (Z. 18-30).

Dadurch ist aber für Bonaventura aussagbar, daß durch die Reiterei des Pharao das Heer der Gläubigen figuriert ist, das nach dem Niederwerfen des Pharao in das Land der Verheißung gelangt. Ebenso gleichen aber dieser Reiterei wegen ihrer Vielzahl an Vorzügen auch die Kirche und die Jungfrau Agnes. Die Gemeinsamkeiten der Braut des Hohenliedes, die mit der Reiterei des Pharao verglichen wird, mit der Kirche und der heiligen Agnes sind ein ähnlicher Krieg, eine vergleichbare Stärke, ein ähnlicher Schutz und ein ähnlicher Triumph (Z. 31-38).

Der ähnliche Krieg (*consimile bellum*; Z. 39-55) wird dagegen geführt, mit sich geistig-geistlich Unzucht treiben und sich körperlich verderben zu lassen. Gegen Aberglauben und körperliche Unzucht helfen Keuschheit (*castitas*) und Unerschütterlichkeit des Glaubens (*integritas fidei*). „Wenn doch die rationale Kreatur bemerkte, wie oft der Geist zur Unzucht des Fleisches oder zur Neugierde (*curiositas*) des Geistes versucht wird! Wenn wir doch den Glauben vor Augen hätten, den wir bei der Taufe angenommen haben!" (Z. 52-55).

Die vergleichbare Stärke (*consimilis robur*; Z. 56-74) liegt in der Kraft des Heiligen Geistes, die jeden bekleidet, beschützt und verteidigt, solange man nicht von ihm weicht. Diese Kraft ist wie eine Rüstung und meint nichts anderes, als Jesus Christus, unseren Herrn, anzuziehen (vgl. Röm 13,14). Der ähnliche Schutz (*consimile praesidium*; Z. 75-94) versteht sich als Beistand der Engel, auch und gerade in der Versuchung. Der ähnliche Triumph und Siegespreis (*tropaeum consimile*; Z. 95-111) besteht im Land der Verheißung, im Land der Lebenden.

Nach diesen mit starker Kriegsmetaphorik versehenen Ausführungen über die Lebensumstände und den Lebenslauf nicht nur des Volkes Israel, sondern auch der Kirche selbst, als deren Hauptrepräsentantin die Jungfrau und Märtyrerin Agnes voransteht, kehrt Bonaventura wieder zur Liebesthematik zurück. Er greift auf das neuplatonische Exitus-Reditus-Schema zurück und benennt vier Gründe, deretwegen Agnes in einzigartiger Weise ‚Freundin' genannt werden darf: erstens die Reinheit ih-

rer Schamhaftigkeit, die ihr Tun anfangen läßt (Z. 127-187), zweitens die Bereitwilligkeit ihres Gehorsams, der sie voranbringt (Z. 188-235), drittens ihr Genuß der Weisheit, der vollendet (Z. 236-288), viertens und schließlich die Unvergänglichkeit ihrer Ausdauer, die erhält (Z. 289-327).

Alle vier Auszeichnungen der Agnes, wie Bonaventura sie konturiert, machen sie zu einem Gegenentwurf christlicher Anthropologie gegenüber dem Menschenbild des paganen Aristotelismus. Sexuelle Askese bis hin zum Totalverzicht ist dem Aristotelismus wesensfremd, ist doch die Möglichkeit der Fortpflanzung die einzige Form für das sterbliche Individuum, durch den Fortbestand der Gattung die Ewigkeit des Kosmos nachzuahmen. Freiwilliger Gehorsam, wie ihn gerade die Orden leben, steht in erheblicher Spannung zur Aristotelischen Lehre vom freien Bürger in der Polis; die Menschwerdung ist Ausdruck höchsten Sohnesgehorsams bis zum Tod (vgl. Phil 2,6f.; Z. 213-217); Gehorsam widerspricht dem Autarkie-Ideal der Antike. Diese Autarkie des antik-paganen Weisen, der mit eigenen Kräften seine intellektuale Vervollkommnung erreichen kann, verträgt sich nicht mit der von Bonaventura energisch vorgetragenen biblisch-christlichen Lehre von der allein gnadenhaft vermittelbaren Weisheit. Schließlich ist das Ausmaß der Ausdauer nicht vom Menschen vorgegeben, sondern von Gottes Kraft bestimmt.

Besonders ausführlich erläutert Bonaventura die Reinheit der Schamhaftigkeit bzw. die Keuschheit (Z. 127-187). Unberührte Schamhaftigkeit ist Jungfräulichkeit, die nicht nur jede Seele als Tempel des Heiligen Geistes auszeichnen soll. Der Geruch dieser Süße schmückt nach Bonaventura die triumphierende, aber auch die streitende Kirche (Z. 139f.). Ein so bei Gott Vater gewonnenes Wohlgefallen zieht den himmlischen Bräutigam zu sich herab, so daß die ganze Dreifaltigkeit in die Braut Christi einkehrt (Z. 140-142). Es ist also die Selbstmitteilung[87] Gottes an das ‚jungfräuliche' Geschöpf, die bereits auch die streitende Kirche (und nicht nur die triumphierende Kirche) in und durch ihre Heiligen zu einem Ort wahrer Gottesgegenwart werden läßt. Die Reinheit der Kirche ist allerdings nur möglich geworden durch den Erlösungstod Christi, der die Kirche nur mit seinem Blut erlösen, reinwaschen und wiederbeleben wollte. Mittels einer ethisierenden Interpretation der Aristotelischen (!) *actus purus*-Theorie, die an Exodus 3,14 angebunden ist, macht Bonaventura den metaphysischen Grund für die Heiligkeit und Reinheit der Kirche in Gott selbst fest (Z. 165-182). Denn nach Pseudo-Dionysius Areopagita[88] ist Gott heilig (*sanctus*), also auch rein (*purus*). Auch Christi Erlösungswirken wird so ethisch-metaphysisch erklärbar. Da nur ein Reiner vor Gott treten darf, muß die sündenbefleckte Welt durch Christi Blut gereinigt werden.

Die Erörterungen zum Genuß der Weisheit (Z. 236-288) finden eine eucharistisch-ekklesiale Aufgipfelung, indem Bonaventura auf einen besonderen Ort des Gottes-

---

[87] Vgl. LAARMANN 1996.

[88] Vgl. PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 12,2 (*PTS* 33: 224f.).

genusses hinweist (Z. 280-288), aber über seine eigene Zeit klagt: Man sei wie die Kinder Israels, die Nahrung von bestem Geschmack haben, aber sich daran ekeln.

Christus hat uns das Altarsakrament zur Nahrung bereitgestellt, und wenn die Seele diese Nahrung mit Hingabe (*devotio*) aufnähme, könnte sie Gottes wunderbare Macht, Schönheit und Güte sehen. Dieses Sakrament verschönert das Voranschreiten der Kirche; was immer im Alten Gesetz bezeichnet wird, wird in diesem Sakrament erfüllt (Z. 283-288).

Bonaventuras Erklärungen, warum die heilige Agnes wegen der Unendlichkeit ihrer Ausdauer Freundin Christi gewesen ist (Z. 289-327), bestimmen *unitio* und *clausio* der Predigt. Er schließt mit einer kräftigen *adhortatio*, die den Nutzen, den die heilige Agnes für die Kirche ihrer Zeit gebracht hat, zu einem mit Gottes Hilfe erreichbaren Ziel für die Menschen seiner Gegenwart erklärt.

Laßt uns sehen, ob du ein Freund bist, wenn du Ausdauer bei deinem guten Vorsatz hast. Wegen Agnes' Opfer wirkt Christus für die Kirche viel Gutes. Die Schwester des Kaisers bekehrte sich und wurde von der Lepra befreit, auch schenkte man der Kirche Frieden in der Zeit (*sc.* Papst) Silvesters, der nach ihr lebte. Jungfrauen haben die Kraft, uns zu reinigen. Deshalb müssen wir uns an sie wenden und ihre Hilfe erflehen. Laßt uns den Herrn darum bitten.[89]

***

Bonaventura geht *reverenter*, aber doch frei mit Gestalten und Themen der kirchlichen und theologischen Tradition um. Ein archivarisches oder museal-historisches Interesse an der Geschichte der Kirche ist ihm fremd. Die Epoche der Kirchenväter verdient für ihn alle Beachtung, aber sie besitzt keinen Selbstwert. Bonaventura drängt die Unmittelbarkeit der in der Heiligen Schrift erfaßbaren Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes. Denn es ist der eine und selbe Geist Gottes, der alle Glieder der Kirche zu allen Zeiten eine zeitüberlegene Wahrheit verkünden und durch ihr Leben bezeugen läßt. Diese in den Heiligen vergangener Tage faßbare Wahrheit ist für Bonaventura für jede spätere Zeit vergegenwärtigbar und in Zeiten der Bedrängnis für die Kirche hilfreich und vorwärtsweisend gegenwärtig zu machen. Alle neuen Irrtümer zerschellen an der ewig alten und ewig neuen Wahrheit Gottes. Die Predigten Bonaventuras 1267 und 1268 über die Tugendstärke und Kreuzesnachfolge der heiligen Agnes erkennt man so als kritisch-christliche Antwort auf den autosoterischen Immanentismus und liberal-hedonistischen Moralentwurf des averroistischen Aristotelismus. Ob dessen an einer diesseitigen Erfüllung orientierte Lebensform (*forma vivendi*) die Kirche

[89] BONAVENTURA, *Sermones de diversis, Sermo* I 15 (ed. BOUGEROL 321-327): „Videamus, si es amicus, si perseverantiam habes in bono proposito. Propter oblationem Agnetis Christus multa bona facit Ecclesiae. Conversa est soror imperatoris et purgata a lepra, et data est pax Ecclesiae tempore Sylvestri, qui post ipsam fuit. Habent virgines virtutem nos castificandi; ideo debemus ad ipsas recurrere et implorare ipsarum auxilium. Rogamus Dominum etc."

stützt und schmückt oder ob die in der Kirche Christi befolgte Lebensform der Demut und selbstlosen Lebenshingabe weiterhilft, ist für Bonaventura evident im Blick auf die Gestalt der heiligen Agnes, die aus der an *sancti* nicht armen Kirchenväterzeit herausragt: „Propter oblationem Agnetis Christus multa bona facit Ecclesiae.“[90]

Bibliographie

Quellen

Agnetis vita
Vita Agnetis, in: *ActaSS* Jan. 2, Paris 1863, 714-728.

ALEXANDER VON HALES, *Glossa in IV Sententiarum*
Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros Sententiarum, nunc demum reperta atque primum edita [= *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* 12-15], Quaracchi 1951-1957.

ALEXANDER VON HALES, *Quaestiones disputatae*
Alexandri de Hales Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘, nunc primum ed. studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae [= *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* 19-22], Quaracchi 1960.

AMBROSIUS, *De virginibus*
S. *Ambrosii De virginibus*, ad praecipuorum codicum fidem recensuit O. FALLER [= *FlorPatr* 31], Bonn 1933.

AMBROSIUS, *Hymni*
AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, texte établi, traduit et annoté sous la direction de J. FONTAINE par J.-L. CHARLET, S. DELÉANI, Y.M. DUVAL et al., Paris 1992.

AMBROSIUS, *In natali Agnetis virginis martyris*
AMBROSIUS, *In natali Agnetis virginis martyris* (‚*Agnes beatae virginis* …‘), in: *AHMA* 50, 15f., zit. nach: H. LIETZMANN (Hg.), Lateinische altkirchliche Poesie [= *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* 47/49], Berlin 1938 (Nachdr. 1968), 12.
AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, texte établi, traduit et annoté sous la direction de J. FONTAINE par J.-L. CHARLET, S. DELÉANI, Y.M. DUVAL et al., Paris 1992, 363-403.

AMBROSIUS, *De officiis ministrorum*
Sancti Ambrosii Mediolanensis de officiis, cura et studio M. TESTARD: *Ambrosii Mediolanensis opera* V [= *CCL* 15], Turnhout 2000.

---

90 BONAVENTURA, *Sermones de tempore, Sermo* I 15 (ed. BOUGEROL 322-323).

PS.-AMBROSIUS, *Sermo in festo sanctae Agnetis*
Sermo in festo sanctae Agnetis, in: *Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi opera omnia* II/2, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 17], Paris 1879, 701-705.

BONAVENTURA, *Opera omnia*
BONAVENTURA, *Opera omnia*, 10 Bde., Quaracchi 1882-1902.

BONAVENTURA, *Apologia pauperum*
BONAVENTURA, *Apologia pauperum*, in: *Opera omnia* VIII, 233-330.

BONAVENTURA, *Breviloquium*
BONAVENTURA, *Breviloquium*, in: *Opera omnia* V, 201-291.

BONAVENTURA, *Collationes de decem praeceptis*
BONAVENTURA, *Collationes de decem praeceptis*, in: *Opera omnia* V, 505-532.

BONAVENTURA, *Collationes de donis Spiritus Sancti*
BONAVENTURA, *Collationes de donis Spiritus Sancti*, in: *Opera omnia* V, 457-503.

BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*
BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, in: *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, ad fidem codd. mss. edidit F. DELORME [= *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* 8], Quaracchi 1934, 1-275.

BONAVENTURA, *Collationes in Ioannem*
BONAVENTURA, *Collationes in Ioannem*, in: *Opera omnia* VI, 533-634.

BONAVENTURA, *Commentum in Ioannem*
BONAVENTURA, *Commentum in Ioannem*, in: *Opera omnia* VI, 239-532.

BONAVENTURA, *Commentum in Lucam*
BONAVENTURA, *Commentum in Lucam*, in: *Opera omnia* VII, 1-604.

BONAVENTURA, *De triplici via*
BONAVENTURA, *De triplici via*, in: *Opera omnia* V, 3-27.
BONAVENTURA, *De triplici via. Über den dreifachen Weg*, übers. u. eingel. von M. SCHLOSSER [= *FC* 14], Freiburg 1993.

BONAVENTURA, *In I-IV Sententiarum*
BONAVENTURA, *In I-IV Sententiarum*, in: *Opera omnia* I-IV.

BONAVENTURA, *Sermo ‚Unus est magister noster Christus'*
BONAVENTURE, *Le Christ maître.* Édition, traduction et commentaire du sermon universitaire „Unus est magister noster Christus" par G. MADEC [=*Bibliothèque des textes philosophiques*], Paris 1990.

BONAVENTURA, *Sermones de diversis*
BONAVENTURE, *Sermons ‚de diversis'*, nouvelle édition critique par J.G. BOUGEROL, 2 vols, Paris 1993.

BONAVENTURA, *Sermones de tempore*
BONAVENTURE, *Sermons ‚de tempore'. Reportations des sermons de saint Bonaventure d'après le manuscrit Milan, Ambros. A 11 sup.*, édités par J.G. BOUGEROL, Paris 1990.

BONAVENTURA, *Sermones dominicales*
BONAVENTURA, *Sermones dominicales*, ad fidem codicum nunc denuo editi studio et cura J.G. BOUGEROL [= *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* 27], Quaracchi 1977.

PS.-BONAVENTURA, *Expositio super regulam Fratrum Minorum*
PS.-BONAVENTURA, *Expositio super regulam Fratrum Minorum*, in: *Opera omnia* VIII, 391-437.

CANO, *Libri XII de locis theologicis*
Melchioris Cani libri XII de locis theologicis, in: *Melchioris Cani ... Opera*, in hac primum editione clarius divisa, et praefatione ... illustrata a ... H. SERRY, Patavia 1734, 1-457.

Chronica XXIV generalium ordinis minorum
Chronica XXIV generalium ordinis minorum, ed. a Patribus Collegii S. Bonaventurae [= *Analecta Franciscana* 3], Quaracchi 1897.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*
PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, hg. v. B.R. SUCHLA: *Corpus Dionysiacum* I [= *PTS* 33], Berlin/New York 1990.

FRANZ VON ASSISI, *Regula non bullata*
Regula non bullata, in: *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, ed. K. ESSER / E. GRAU [= *Spicilegium Bonaventurianum* 13], 2., erw. u. verb. Aufl., Grottaferrata 1989.

JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*
IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea.* Edizione critica a cura di G.P. MAGGIONI [= *Millenio medievale* 6, *Testi* 3], 2. ed. riv. dall'autore, Firenze 1999.

JOHANNES PECKHAM, *Quodlibeta*
Fr. Ioannis Pecham Quodlibeta quatuor. Quodlibeta I-III ad fidem codicum nunc primum ed. studio et cura G.J. ETZKORN, Quodlibet IV (Romanum) ed. F. DELORME [= *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* 25], Grottaferrata 1989.

PETRUS JOHANNES OLIVI, *Quodlibeta quinque*
Petri Johannis Olivi Quodlibeta quinque, ad fidem codicum nunc primum edita cum introductione historico-critica curavit S. DEFRAIA [= *Collectio Oliviana* 7], Grottaferrata 2002.

PETRUS DE TRABIBUS, *Quodlibeta*
PETRUS DE TRABIBUS, *Quodlibeta* (Titelverzeichnis bei P. GLORIEUX, La littérature quodlibétique, de 1260 à 1320, II [= *BiblThom* 5/21], Paris 1925 / 1935, 229-232).

PRUDENTIUS, *Liber Peristefanon*
Aurelii Prudentii Clementis Peristefanon, in: *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*, cura et studio M.P. CUNNINGHAM [= *CCL* 126], Turnhout 1966, 251-389.

RAIMUNDUS RIGALDI, *Quodlibeta*
RAIMUNDUS RIGALDI, *Quodlibeta* (Quästionenverzeichnis bei DELORME 1935).

ROGER MARSTON, *Quodlibeta quatuor*
Fr. Rogeri Marston quodlibeta quatuor, ad fidem codicum nunc primum ed. studio et cura G.F. ETZKORN [= *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* 26], Quaracchi 1968 ([2]1994).

STOBAEUS, *Eclogae*

Ioannis Stobaei Anthologii libri duo, qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae. Recensuit C. WACHSMUTH, 5 vol., Berlin 1884-1912 (Berlin/Zürich [= 3. Aufl.] 1974-1975).

THOMAS VON AQUIN, *In IV Sententiarum*

S. Thomae Aquinatis In quattuor libros Sententiarum, curante R. BUSA [= *S. Thomae Aquinatis opera omnia* 1], Stuttgart/Bad Cannstatt 1980.

THOMAS VON AQUIN, *Quodlibeta*

S. Thomae de Aquino Quaestiones de quolibet. Cura et studio Fratrum Praedicatorum [= *Editio Leonina* 25]. Roma/Paris 1996.

THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*

Sancti Thomae de Aquino Summa theologiae. Editio altera paululum emendata (ed. Paulina), Torino 1988.

Studien

D'ALBI 1923

J. D'ALBI, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Paris 1923.

BAUTZ 1976

F.W. BAUTZ, Agnes, römische Märtyrerin, Heilige, in: *BBKL* 1 (1976), 56.

BERRESHEIM 1939

H. BERRESHEIM, *Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura. Ein Beitrag zur Theologie der Kirche* [= *Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie* 9], Bonn 1939 (Nachdr. Münster 1983).

BEUMER 1973

J. BEUMER, Die Predigten des heiligen Bonaventura. Ihre Authentizität und ihr theologischer Gehalt, in: *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 vol., Grottaferrata 1973-1974, I (1973), 447-467.

BEUTLER 1997

J. BEUTLER, Lamm Gottes, in: *LThK*³ 6 (1997), 623f.

VON DER BEY 1996

H. VON DER BEY, *Vom kolonialen Gottesexport zur befreienden Mission. Eine franziskanisch orientierte Theologie einer inkulturierten Evangelisation* [= *Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen* 6], Bonn 1996.

BÖHNER 1937

P. BÖHNER, Die natürlichen Werte der Ehe, in: *FS* 24 (1937), 1-17.

BOUGEROL 1968

J.-G. BOUGEROL, Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite, in: *Actes du Colloque Saint Bonaventure* [= *Études Franciscaines Suppl.* 18], Orsay 1968, 33-123.

BOUGEROL 1969

J.-G. BOUGEROL, Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne, in: *AHDL* 44 (1969), 131-167.

BOUGEROL 1988
J.-G. BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, Paris 1988.

BOUGEROL 1992a
J.-G. BOUGEROL, Reflexiones sobre la Iglesia, in: *Carthaginensia* 8 (1992), 745-756.

BOUGEROL 1992b
J.-G. BOUGEROL, Reflexiones sobre la Iglesia, in: F. OLIVER ALCÓN / F. MARTÍNEZ FRESNEDA (ed.), *América. Variaciones de futuro* [= *Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano, serie mayor* 6], Murcia 1992, 711-722.

BOUGEROL 1997
J.-G. BOUGEROL, The Church Fathers and Auctoritates in Scholastic Theology to Bonaventure, in: I. BACKUS (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West* I: *From the Carolingians to the Maurists*, Leiden 1997, 289-335.

CANTINI 1940
G. CANTINI, S. Bonaventura da Bagnorea „magnus verbi Dei sator", in: *Anton* 15 (1940), 29-74; 155-188; 245-274.

CAPITANI 1983
O. CAPITANI, Il francescanismo e il papato da Bonaventura a Pietro di Giovanni Olivi: una riconsiderazione, in: *Ricerche Storiche* 13 (1983), 595-611.

CHAVERO BLANCO 1998
S. DE ASÌS CHAVERO BLANCO, El catálogo de las obras de San Buenaventura. Estado actual de la cuestión, in: *Carthaginensia* 14 (1998), 43-100.

CHAVERO BLANCO 2000
S. DE ASÌS CHAVERO BLANCO, „Discite a me". El ‚Sermo V de santo Francisco' y la teología de san Buenaventura, in: *Carthaginensia* 16 (2000), 275-322.

CLASEN 1961
S. CLASEN, Der hl. Bonaventura als Prediger, in: *WiWei* 24 (1961), 85-113.

CONGAR 1961
Y. CONGAR, Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe siècle, in: *AHDL* 28 (1961), 35-151.

CONGAR 1971
Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* [= *HDG* 3/3c], Freiburg/Basel/Wien 1971.

DAHAN 1984
G. DAHAN, Saint Bonaventure et les juifs, in: *AFH* 77 (1984), 369-405.

DANIEL 1972
R.E. DANIEL, The Desire for Martyrdom – Leitmotiv of St. Bonaventure, in: *FrS* 32 (1972), 74-87.

DANIEL 1975
R.E. DANIEL, *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, Kentucky 1975.

DELORME 1935
F. DELORME, Quodlibets et questions disputées de Raymond Rigaut, maître franciscain de Paris, d'après le Ms. 98 de la Bibl. Comm. de Todi, in: A. LANG / J. LECHNER / M. SCHMAUS

(Hg.), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. FS Martin Grabmann* II [= *BGPhMA Suppl.-Bd.* 3/2], Münster 1935, 826-841.

DI MONDA 1981

A. DI MONDA, Primato e magisterio del Romano Pontefice in S. Bonaventura, in: A. DI MONDA, *Tra teologia e vita*, Napoli 1981, 174-214.

ELDERS 1986

L.-J. ELDERS, Sainteté et culte des saints d'après saint Bonaventure, in: *Cahiers de l'Institute de philosophie comparée (Paris)* 34 (1986), 13-21 [vgl. *Rassegna di letteratura tomistica* 22 (1989), nr. 635].

FRANCHI DE' CAVALIERI 1899

P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda* [= *RQ Suppl.* 10], Rom 1899.

FLASCH 1986

K. FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli* [= *Reclams Universal-Bibliothek* 8342], Stuttgart 1986.

FLASCH 1989

K. FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt* [= *excerpta classica* 6], Mainz 1989.

DE GHELLINCK 1935

J. DE GHELLINCK, Patristique et argument de Tradition au bas moyen âge, in: A. LANG / J. LECHNER / M. SCHMAUS (Hg.), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. FS Martin Grabmann* I [= *BGPhMA Suppl.-Bd.* 3/1], Münster 1935, 403-426.

GUARDINI 1921

R. GUARDINI, *Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre* (Diss. theol. Freiburg i. Br. 1916), Düsseldorf 1921.

GUARDINI 1923

R. GUARDINI, Die Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft, in: R. GUARDINI, *Auf dem Wege. Versuche*, Mainz 1923, 86-94 (= *ThGl* 8 [1916], 400-406).

HADRIANUS A KRIZOVLJAN 1957

HADRIANUS A KRIZOVLJAN, *Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabant*, in: *Collectanea Franciscana* 27 (1957), 121-165.

HAMMAN 1991

A.-G. HAMMAN, Le symbole eucharistique des ‚grains nombreux du pain unique' chez Bonaventure. Origine et histoire du thème, in: A.-G. HAMMAN, *Études patristiques. Méthodologie – liturgie – histoire – théologie* [= *Théologie historique* 85], Paris 1991, 93-100.

HEINZ 1985

H. HEINZ, *Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura. Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie* [= *BGPhMA.NF* 26], Münster 1985.

HEINZ 1989
H. HEINZ, Trinitarische Kirche – Kirche als Communio. Bonaventuras Hexaemeron, in: *Der dreieine Gott und die eine Menschheit. FS Klaus Hemmerle*, Freiburg/Basel/Wien 1989, 139-168.

HEMMERLE 1975
K. HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*, Freiburg/Basel/Wien 1975.

HEMMERLE 1990
K. HEMMERLE, Die Kirche in der Collatio des ‚Hexaemeron' von Bonaventura und in ‚Lumen Gentium', in: H. HAMMANS / H.-J. REUDENBACH / H. SONNEMANS (Hg.), *Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schauf*, Paderborn 1990, 3-15.

HISSETTE 1990
R. HISSETTE, Rezension zu FLASCH 1989, in: *RPhL* 88 (1990), 404-416.

HOEBERICHTS 1992
J. HOEBERICHTS, Franziskus und Mission, in: *Christlich-islamische Begegnung – Dokumentationsleitstelle* 6 (1992), 46-57.

HOSP 1926
E. HOSP, *Die Heiligen im Canon Missae*, Graz 1926.

HÜLSBUSCH 1968
W. HÜLSBUSCH, *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventura*, Düsseldorf 1968.

HÜLSBUSCH 1974
W. HÜLSBUSCH, Christus – Weisheit und Heiligung. Bonaventura in der Auseinandersetzung mit dem lateinischen Averroismus und mit den Mendikantengegnern in den letzten Lebensjahren, in: *WiWei* 37 (1974), 110-122.

HÜLSBUSCH 1987
W. HÜLSBUSCH, ‚Christus – Gottes Weisheit' nach Bonaventura, in: W. BAIER u. a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS Joseph Kardinal Ratzinger* I, St. Ottilien 1987, 739-751.

IAMMARONE 1986
L. IAMMARONE, S. Agostino e S. Bonaventura, in: *Doctor Communis* 39 (1986), 359-379.

IMBACH / PUTALLAZ 1997
R. IMBACH / F.-X. PUTALLAZ, *Profession philosophe: Siger de Brabant*, Freiburg (Schweiz) 1997.

IMBACH 1998
R. IMBACH, Bonaventura, Collationes in Hexaemeron, in: K. FLASCH (Hg.), *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie: Mittelalter* [= *Reclams Universal-Bibliothek* 8741], Stuttgart 1998, 270-291.

KENNEDY 1963
V.L. KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass* [= *Studi di Antichità Cristiana* 14], Città del Vaticano 1938, 2. rev. Aufl. 1963.

LAARMANN 1991
M. LAARMANN, Loci theologici, in: *LMA* 5 (1991), 2065.

LAARMANN 1992
M. LAARMANN, Sacrificium intellectus, in: *HWP* 8 (1992), 1113-1115.

LAARMANN 1996
M. LAARMANN, Selbstmitteilung (communicatio sui). I. Antike, Mittelalter, frühe Neuzeit, in: *HWP* 9 (1995), 487-490.

LAARMANN 1999a
M. LAARMANN, *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent* [= *BGPhMA.NF* 52], Münster 1999.

LAARMANN 1999b
M. LAARMANN, Transsubstantiation. Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen, in: *ABG* 41 (1999), 119-150.

LARRABE 1983
J.L. LARRABE, Teología y pastoral de la confirmación según San Bueneventura, in: *Burgense* 24 (1983), 541-552.

LEHMANN 1984
L. LEHMANN, Grundzüge franziskanischen Missionsverständnisses nach ‚Regula non bullata' 16, in: *FS* 66 (1984), 68-81.

LEHMANN 1985
L. LEHMANN, Prinzipien franziskanischer Mission nach den frühen Quellen, in: *Laurentianum* 26 (1985), 311-360.

LEINSLE 1995
U.G. LEINSLE, *Einführung in die scholastische Theologie* [= UTB 1865], Paderborn 1995.

MADEC 1990
siehe BONAVENTURA, *Sermo ‚Unus est magister noster Christus'*.

MEIER 1930
L. MEIER, Bonaventuras Selbstzeugnis über seinen Augustinismus, in: *FS* 17 (1930), 342-355.

MÜLLER 2000
H.-P. MÜLLER, Selbsterlösung (Autosoterik), in: *LThK*[3] 9 (2000), 422f.

OLIVER ALCÓN / MARTÍNEZ FRESNEDA 1992
F. OLIVER ALCÓN / F. MARTÍNEZ FRESNEDA (ed.), *América. Variaciones de futuro* [= *Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano, serie mayor* 6], Murcia 1992.

QUINN 1974
J.F. QUINN, Chronology of St. Bonaventure's Sermons, in: *AFH* 67 (1974), 145-184.

RATZINGER 1959

J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, St. Ottilien 1959 (Nachdruck 1993).

RATZINGER 1969

J. RATZINGER, Zum Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Primatslehre, in: DERS., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 49-71.

ROBERT 1943

P. ROBERT, St. Bonaventure, defender of Christian wisdom, in: *FrS* 3 (1943), 159-179.

ROTZETTER 1984

A. ROTZETTER, Die missionarische Dimension des franziskanischen Charismas, in: *FS* 66 (1984), 82-90.

SABRA 1988

G. SABRA, *Thomas Aquinas' Vision of the Church. Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology* [= *TTS* 27], Mainz 1988.

SCHÄFER 1940

E. SCHÄFER, Agnes, in: *RAC* 1 (1940), 184-186.

SCHENK 1990

R. SCHENK, Omnis Christi actio nostra est instructio. The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Thomas Aquinas, in: L. ELDERS (éd.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin* [= *Studi Tomistici* 37], Città del Vaticano 1990, 104-131.

SCHILSON 1986

A. SCHILSON, *Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardinis*, Düsseldorf 1986.

SCHNEYER 1968

J.B. SCHNEYER, *Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern. Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen* [= *Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts* 4], München/Paderborn/Wien 1968.

SCHNEYER 1973

J.B. SCHNEYER, Das Bild des Predigers bei Bonaventura, in: *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 vol., Grottaferrata 1973-1974, II (1973), 517-530.

SCHOCKENHOFF 1993

E. SCHOCKENHOFF, Martyrium. A. Theologie. I. Frühchristliche Zeit; II. Lateinisches Mittelalter, in: *LMA* 6 (1993), 353-354; 354-355.

SCHÜPPERT 1972

H. SCHÜPPERT, *Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts* [= *Medium Aevum* 23], München 1972.

SCHÜTZ 1973

L. SCHÜTZ, Agnes von Assisi, in: *LCI* 5 (1973), 56.

SECKLER 1987

M. SECKLER, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici'. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit, in: W. BAIER u. a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS Joseph Kardinal Ratzinger* I, St. Ottilien 1987, 37-65.

SECKLER 1997

M. SECKLER, Loci theologici, in: *LThK*³ 6 (1997), 1014-1016.

SECKLER 2000

M. SECKLER, Theosoterik – Autosoterik, in: *LThK*³ 9 (2000), 1482f.

ŠILIĆ 1938

R. ŠILIĆ, Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura [= *Breslauer Studien zur historischen Theologie. NF* 3], Breslau 1938.

VAN STEENBERGHEN 1977

F. VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. Hg. von M. ROESLE. Aus dem Französischen übersetzt von R. WAGNER, Paderborn 1977.

STOHR 1925

A. STOHR, Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre im 13. Jahrhundert, in: *ThQ* 106 (1925), 113-135.

VON STRITZKY 1993

M.-B. VON STRITZKY, Agnes, hl., in: *LThK*³ 1 (1993), 237-238.

TARGONSKI 1990

F. TARGONSKI, Il matrimonio nel pensiero di S. Bonaventura, in: *Miscellanea Franciscana* 90 (1990), 117-130.

VAN DER VAT 1934

O. VAN DER VAT, *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts* [= *Veröffentlichung des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen, Neue Reihe* 6], Werl 1934.

WAGENHAMMER 1973

H. WAGENHAMMER, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung* [= *TTS* 2], Mainz 1973.

WÉBER 1974

É.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)* [= *BiblThom* 41], Paris 1974.

WICKI 1954

N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin* [= *Studia Friburgensia.NF* 9], Freiburg (Schweiz) 1954.

ZENDER 1980

M. ZENDER, Agnes. 8., hl., in: *LMA* 1 (1980), 214.

ZIMMERMANNS 1973

K. ZIMMERMANNS, Agnes von Rom, in: *LCI* 5 (1973), 58-63.

RATZINGER 1959
J. RATZINGER, *Die Geschi*[illegible] (Nachdruck 1992).

RATZINGER 1960
J. RATZINGER, Zum Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Primatslehre [illegible]

ROBERT 1943
P. ROBERT, St. Bonaventure, defender of Christian wisdom, in [illegible]

ROTZETTER [illegible]
A. ROTZETTER, Die mariologische [illegible] (1984), 82-90.

[illegible]
O. [illegible], *Thomas Aquinas' Vision of the Church: Fundament* [illegible] *logy* [= TTS [illegible]], Mainz 1988.

SCHÄFER 1940
E. SCHÄFER, Agnes, in *RAC* 1 (1940), 184-186.

[illegible]
R. SCHENK, *Omnis Christi actio nostra est instructio*. The Deeds and [illegible] as Revelation in the View of Thomas Aquinas, in L. [illegible], *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin* [= *Studi Tomistici* 37], Città del Vaticano [illegible]

[illegible]
[illegible], Düsseldorf 1986.

SCHMEYER 1968
[illegible] *Eine Hinführung zu scholastischen Problemen* [illegible] *Institut* 4], München/Paderborn/Wien 1968.

SCHNEYER [illegible]
J.B. SCHNEYER, Das Bild des Predigers [illegible] 1272-1274, 5 vol., Grottaferrata 1972-1974, II (1973), [illegible]

[illegible]
[illegible] *Mittelalter*, in *LMA* 6 (1993), 353-354; 354-355.

SCHÜPPERT 1972
H. SCHÜPPERT, *Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts* [= *Medium Aevum* 23], München 1972.

SCHÜTZ 1983
L. SCHÜTZ, Agnes von Assisi, in *LCI* 5 [illegible]

SECKLER 1987
M. SECKLER, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der *loci theologici*. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit, in W. BAIER u. a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*. *FS Joseph Kardinal Ratzinger* I, St. Ottilien 1987, 37-65.

Patristische Fundamente der Ekklesiologie des Thomas von Aquin

Thomas Prügl

Gilt es, das Wesen der mittelalterlichen Scholastik zu benennen, so wird man – neben dem Anselmischen „fides quaerens intellectum" – auf das Zusammenspiel von *auctoritas* und *ratio* hinweisen. Dieses Begriffspaar ließe sich um jenes von den *nova et vetera* ergänzen, die der gute Verwalter aus seinem Schatzkästchen hervorholt. Wenn wir im folgenden Beitrag einige *vetera* der Thomasischen Kirchentheorie aufzeigen wollen, dann sind wir uns bewußt, daß diese eine untrennbare Einheit mit den *nova* eingegangen sind, mit denen der heilige Thomas die Kirche seiner Tage erklären wollte. Unser Beitrag will einige Schlaglichter auf die patristische Dokumentation des heiligen Thomas werfen, wobei uns vor allem das Verständnis des Papstamtes interessiert, das Thomas mit patristischen Texten illustriert. Dafür bieten sich zwei Werke besonders an: *Contra errores Graecorum* und die *Catena aurea*, die Thomas weitgehend aus patristischen Texten komponierte. Beide Werke werfen auch Licht auf die formale Rolle, die Thomas der patristischen Autorität beimißt. Dieses Bild soll abgerundet werden mit der Frage nach der Rolle des Pseudo-Dionysius sowie des heiligen Augustinus für die Ekklesiologie des Aquinaten.

1. Patristische oder kirchliche Autorität? Der päpstliche Primat in *Contra errores Graecorum*

Wenn Thomas in typisch scholastischer Manier die Darlegung der eigenen Lehre in reflektierender Auseinandersetzung mit Überliefertem als Zusammenspiel von *ratio* und *auctoritas* entwickelt, fungieren die Väter in diesem Prozeß nicht nur als materiale Quellen, in denen Fragestellungen, Formulierungen oder Lösungen bereitgestellt werden, sondern als den *sancti* kommt ihnen darüber hinaus auch eine formale Aufgabe im epistemologischen Statut der Theologie zu.[1] Als Autoritäten begleiten und kommentieren sie die Heilige Schrift, finden aber an der Schrift auch ihren Maßstab und ihre Grenze. Während Thomas die Schriften der Philosophen als der Theologie ‚fremde' oder ‚äußerliche' Autoritäten (*tamquam extranea*) bezeichnet, sind die Aussprüche der Kirchenväter die der Theologie ‚eigenen', angemessenen Autoritäten (*tamquam propria*). Im Vergleich zur offenbarten Schrift, welche die höchste und si-

[1] Grundlegende Überblicke zur Rezeption der Patristik bei Thomas bei Elders 1997; Geenen 1943; Geenen 1946; Geenen 1975; Backes 1931; Duzois 1963 / 1964; Dobler 2001; Dobler 2000.

cherste Autorität darstellt, können die Kirchenväter allerdings nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen.[2] Die Autorität schlechthin, die jener der Väter vorausgeht und unmittelbar auf der Offenbarungswahrheit aufruht, ist die Kirche selbst.

Auch wenn Thomas die epistemologische Bedeutung von Kirche nirgendwo ausführlich erläutert, so lassen bestimmte Äußerungen keinen Zweifel daran, daß er etwa Konzilsbeschlüsse oder päpstliche Entscheidungen, allgemein rezipierte und weithin praktizierte Traditionen als von solcher Art ansieht, daß sie dem Kriterium höchster theologischer Autorität gerecht werden.[3] Die Unterscheidung von patristischer und kirchenamtlicher Autorität kommt sehr sprechend in Thomas' Bewertung des (pseudo-)athanasischen Glaubensbekenntnisses *Quicumque* zum Ausdruck: Athanasius selbst habe diesen Text nicht als Symbolum abgefaßt, sondern als lehrhafte Auslegung des Glaubens. Da es den Glauben aber so vollständig und bündig enthalte, sei es durch die Autorität des Papstes für die ganze Kirche rezipiert worden und gelte fortan als Glaubensregel.[4] Dieses Beispiel allein zeigt, daß Thomas eine Autorität nicht nach ihrem Alter, sondern nach ihrem Verbindlichkeitsgrad bewertet. Erst eine Verifizierung sowohl anhand der Schrift als auch anhand der kirchlichen Rezeption, das heißt anhand der aktuellen kirchlichen Glaubensüberzeugung, verleiht einem Vätertext wirkliche Autorität.

In besonderer Weise stellt sich Thomas dieser Aufgabe der Verifizierung in dem Opusculum *Contra errores Graecorum*. Vom Papst aufgefordert, eine Kollektion griechischer Vätertexte zu begutachten, die unter dem Titel *Libellus de fide trinitatis* am päpstlichen Hof bekannt wurde, verfaßt Thomas einen Traktat über die vier hauptsächlichen Kontroverspunkte zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche (*Filioque*, päpstlicher Primat, Azymen, Fegefeuer). *Contra errores Graecorum* stellt aber weniger ein Gutachten über besagten *Libellus* dar, sondern entpuppt sich vielmehr als kontroverstheologische Vergewisserung des katholischen Glaubens und als Argumentationshilfe für Unionsverhandlungen mit der griechischen Kirche. Im Vorwort stellt Thomas wertvolle hermeneutische Überlegungen zur theologischen Bewertung und Verwendung patristischer Texte an. Auch wenn einige Texte in dem fraglichen *Libellus* als dubios erschienen, könne die Sammlung für den intendierten Zweck gleichwohl hilfreich sein. Um die Texte als Autoritäten ernstnehmen zu können, bedürfe es allerdings einer Klärung derselben. Das erreiche man mit einer behutsamen Auslegung auf ihren intendierten Wahrheitsgehalt hin („nec ea extendere oportet, sed reverenter exponere"). Sind aber die Zweifel ausgeräumt, ist der rechte Sinn des Vätertextes klargestellt, dann darf er als „nützliche und ausdrückliche" Auto-

---

[2] Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I 1,8, ad 2 (*Editio Ottaviensis* I 8ᵃ); vgl. dazu ELDERS 1997, 339-342; DE MIGUEL 1975, 125-160; BOUGEROL 1997; GEENEN 1952.

[3] Vgl. etwa THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* II-II 1,9-10; I 1,8 (*Editio Ottaviensis* III 1410ᵇ-1413ᵃ; I 7ᵇ-8ᵇ). „Saint Thomas mettait sur le même pied l',auctoritas' des Écritures canoniques et celle des conciles œcuméniques." GEENEN 1946, 740.

[4] Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* II-II 1,10, ad 3 (*Editio Ottaviensis* III 1413ᵃ). Zum ps.-athanasischen Symbolum s. KANNENGIESSER 1993; ALTANER / STUIBER 1978, 253f.

rität gelten, um den rechten Glauben zu formulieren und ihn gegen Einwände zu behaupten.[5] Dieses Vorgehen zeigt, daß für Thomas die Väterautorität nicht selbstevident ist. Sie muß vom Theologen erhellt werden, um in ihrer Bedeutung aufleuchten zu können. Erst aus dem argumentativen Kontext gewinnt sie Autorität.

Wie geht nun Thomas dabei konkret vor? Aus den Überlegungen in der Einleitung darf man vermuten, daß er nicht den Inhalt seiner Lehre von der Patristik übernehmen wird. Dieser Lehrinhalt, die *doctrina*, ist an den ihm vorausliegenden katholischen Glauben gebunden, wie er in der Kirche bekannt, tradiert und gelebt wird. Als solcher hat er in den Glaubensartikeln eine bündige Formulierung erfahren; ihn gilt es in Beschreibung, Erhellung, Verifizierung zu statuieren und zu verteidigen.

Für die Ekklesiologie ist vor allem der zweite Kontroverspunkt, der sich dem päpstlichen Primat widmet, von Bedeutung. Thomas exzerpiert den *Libellus*, um gewisse Texte unter Titeln zusammenzufassen, die er als Explikationen des katholischen Glaubens formuliert. Der Theologe konstruiert gleichermaßen das Gerüst der Doktrin. Er gibt die Eckpunkte vor, die es in einem zweiten Schritt mit Autoritäten zu stützen gilt. Das Ergebnis ist eine authentische Explikation des Glaubens. Demzufolge ist es katholischer Glaube, daß der Papst den Primat über die universale Kirche besitze (pars II, c. 32), daß dieser Primat den ‚Vorsitz' (*praelatio*) in der ganzen Kirche bedeute (II 33), daß dieser Vorsitz mit ‚Vollgewalt' (*plenitudo potestatis*) ausgeübt werde (II 34), daß diese Vollgewalt eben jene des heiligen Petrus sei (II 35), daß der Papst letzte Entscheidungsgewalt in dogmatischen Fragen habe (II 36), daß er Vorrang auch über die anderen Patriarchen besitze (II 37) und daß es schließlich heilsnotwendig sei, dem römischen Pontifex unterstellt zu sein (II 38).[6] Freilich (und das hat man ihm in der Neuzeit schwer angelastet) legte Thomas den meisten dieser Thesen Texte aus dem nicht-authentischen *Liber Thesaurorum* Cyrills von Alexandrien zugrunde.[7] Aber kann man deshalb sagen, Thomas ‚begründe' die Papstgewalt mit Pseudo-Cyrill? Wendet man die hermeneutischen Regeln an, die wir eingangs herausgestellt haben, so müßte man richtiger sagen, daß Thomas diese Texte eher auf die vorgängige Glaubensüberzeugung appliziert, als daß er diesen Glauben aus ihnen ableitet. Glaube wird nicht bewiesen, der Theologe hat ihn zu erhellen.

In drei der insgesamt sieben Kapitel über den Primat beginnt Thomas seine Dokumentation mit Konzilstexten, und in sechs der sieben Kapitel beeilt er sich, den patristischen Texten auch eine entsprechende Schriftautorität beizufügen, so daß sich Schrift, Tradition und Glaubensüberzeugung idealerweise decken und gegenseitig

---

[5] THOMAS VON AQUIN, *Contra errores Graecorum*, *Prologus* (*Opera Omnia*, *Editio Leonina* 40: A71); JORDAN 1987. Zum historischen und literarischen Hintergrund des *Libellus* siehe die Einleitung von Dondaine zur kritischen Edition von *Contra errores Graecorum*, A7-A20. Der *Libellus* selbst wurde ediert von Dondaine (ebd. A109-A151).

[6] THOMAS VON AQUIN, *Contra errores Graecorum* (*Opera Omnia*, *Editio Leonina* 40: A101-A103).

[7] Vgl. CROWE 1972.

erhellen.[8] Rein quantitativ betrachtet, wird Johannes Chrysostomus am häufigsten bemüht (7x), noch vor Pseudo-Cyrill (5x). Gleichwohl stellen die Ausschnitte aus dem *Liber Thesaurorum* die längeren Textabschnitte dar. Vermutlich ist Thomas von ihnen besonders deswegen angetan, weil sie die lehramtliche Kompetenz der römischen Kirche herausstellen.[9] Vergleicht man die Pseudo-Cyrillischen Zitate mit den übrigen Texten in *Contra errores Graecorum*, so bieten nur sie die typisch römische Primatsauffassung, die die Verdienste des heiligen Petrus, durch die die römische Kirche mit einem besonderen Privileg von Glaubensfestigkeit ausgezeichnet wurde, hervorheben. Die Chrysostomustexte sprechen dagegen nur von Petrus als dem ersten der Apostel; seine Nachfolger werden nicht explizit erwähnt.

Thomas hat von den zweifelhaften Texten des *Libellus* in der Folge Abstand genommen, was sich am deutlichsten in der *Summa Theologiae* in dem Artikel über die Verbindlichkeit des päpstlichen Glaubensurteils zeigt (II-II 1,10). Obwohl sich der *Liber Thesaurorum* bestens angeboten hätte, im „apostolischen Thron der römischen Päpste jenes Haupt zu erblicken, von woher wir erfragen, was wir glauben und festhalten sollen“[10], verzichtet Thomas in diesem Artikel komplett auf patristische Autoritäten. Statt dessen erläutert er – mit Verweis auf die Konzilien von Ephesus und Chalkedon – das Verhältnis von Papst und ökumenischem Konzil. In diesem Zusammenhang macht er auch die bereits erwähnte Beobachtung zum Pseudo-Athanasischen Symbolum *Quicumque*. Die Praxis der alten Konzilien wiegt für Thomas weitaus mehr als einzelne Väterzeugnisse. Gerade Chalkedon vermittelte ihm die Einsicht, daß, wenn es die Umstände erfordern, eine *explanatio symboli* auch durch den Papst alleine erfolgen kann.[11]

---

[8] Die Konzilstexte sind ebenfalls dem *Libellus* entnommen; zwei basieren auf echten Texten (Konstantinopel I, can. 3; Chalkedon, act. 3), ein Konzilstext (Ps.-Chalkedon) ist nicht authentisch. Siehe die genauen Textnachweise im Apparat der kritischen Edition. Auf die heilige Schrift wird stereotyp verwiesen mit der Formel: „Hoc etiam trahitur ex auctoritate sacrae scripturae“. THOMAS VON AQUIN, *Contra errores Graecorum* II 32, lin. 24f.; II 33, lin. 22f.; II 34, lin. 29; II 37, lin. 11 (*Opera Omnia, Editio Leonina* 40: A101-A103).

[9] Siehe v. a. THOMAS VON AQUIN, *Contra errores Graecorum* II 36: „Quod ad eum pertinet determinare quae sunt fidei.“ (*Opera Omnia, Editio Leonina* 40: A102f.).

[10] „Ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno Romanorum pontificum, a quo nostrum est quaerere quid credere et quid tenere debeamus.“ THOMAS VON AQUIN, *Contra errores Graecorum* II 36 (*Opera Omnia, Editio Leonina* 40: A102(A103). Thomas zitierte diesen Text bereits in zwei früheren Schriften: *In Sententiarum* IV d.24 q.3 a.2 qc.3 s.c.2 (*Editio Parisiensis* XI: 43) und THOMAS VON AQUIN, *Contra impugnantes religionem* 3 § 7 (*Opera Omnia, Editio Leonina* 41: A68).

[11] Siehe auch THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones disputatae de potentia Dei* 10,4, ad 13 (ed. BAZZI 82f.), wo Thomas das Verhältnis zwischen Papst und Konzil anhand der Lehrschreiben Leos für Chalkedon und Agathos für Konstantinopel III verdeutlicht.

2. Schriftauslegung durch Vätertexte: Die Petrusperikopen in der *Catena Aurea* und in den Auslegungen zu Matthäus und Johannes

Untersucht man die bekannten Texte des Neuen Testaments zum Petrusprimat (Mt 16,16-19; Lk 22,32; Joh 21,15-19) in der *Catena aurea*, jenem fortlaufenden Evangelienkommentar, den Thomas fast ausschließlich aus Väterauslegungen zusammenstellte, so eröffnet sich eine viel breitere Auswahl von patristischen Quellen für seine Ekklesiologie. Wie bereits *Contra errores Graecorum*, so spiegelt auch die *Catena aurea* das besondere Interesse des heiligen Thomas an der griechischen Patristik wider. Auch dieses Werk ist ein Auftragswerk für Papst Urban IV., dem die Katene zum Matthäusevangelium gewidmet ist.[12] Thomas will in erster Linie eine gewisse Breite und damit eine Vielfalt an Auslegungen vorstellen. Die lehrhaften Gesichtspunkte, unter welchen die Texte aneinandergereiht und verbunden sind, spiegeln Thomas' Interesse an den Vätertexten und seine Auslegungskunst wieder.

Pro Perikope führt Thomas zwischen 15 und 20 Väterexzerpte verschiedener Länge an. An den uns interessierenden Stellen ist es wiederum das Lehramt der römischen Kirche, worin der Aquinate den Kern der Petrusberufungen des Neuen Testaments erblickt. Bereits der Widmungsbrief an Papst Urban IV. schneidet dieses Thema an, wenn Thomas den Zweck seines Werkes beschreibt und es in den theologischen Kontext der Vermittlung von göttlicher Weisheit stellt. Gott will seine Weisheit allen Menschen mitteilen, um dem Menschengeschlecht eine vollständige Rückkehr zu ihm zu ermöglichen. Es war aber das Verdienst des heiligen Petrus, die höchste Weisheit Gottes, das göttliche Wort, als erster im Glauben erkannt zu haben. Daher nahm die Kirche in Matthäus 16 ihren Anfang.[13] Der Papst als Erbe des Petrinischen Bekenntnisses gab den Anstoß für die *Catena aurea*, wodurch der Glaubensverbreitung und der tieferen Kenntnis der göttlichen Weisheit ein Dienst erwiesen werde. Den Widmungsbrief könnte man noch als schmeichelnde Reverenz gegenüber dem Auftraggeber vernachlässigen, allerdings führt Thomas in den Auslegungen der Petrusperikopen denselben Gedanken fort.

Matthäus 16,16-19 auslegend, greift Thomas das einzige Mal in der *Catena* auf Pseudo-Cyrill zurück (mit einem Textausschnitt, der übrigens nicht in *Contra errores Graecorum* einging). Auch dieser Text betont die Glaubensfestigkeit der römischen Kirche, die im Gegensatz zu allen anderen Kirchen „von jeder Verführung der Häresie unversehrt blieb." Pseudo-Cyrill sieht daher in ihr den *typus veritatis et apostolicae*

---

[12] Vgl. BATAILLON 1993, 15-36. Zum Einfluß der griechischen Theologie auf Thomas generell vgl. WEISHEIPL 1980, 155-166.

[13] „Haec (*sc.* confessio Petri) in terris fundat Ecclesiam.": THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea super Matthaeum, Epistula dedicatoria ad Urbanum IV* (ed. GUARIENTI I 3). Der Gedanke wird wiederholt in der Auslegung zu Matthäus 16, als Einleitung zu einem Chrysostomuszitat: „Et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; Chrysostomus (hom. 55), idest in hac fide et confessione aedificabo Ecclesiam meam." THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Matthaeum 16,18* (ed. GUARIENTI I 251[b]); vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Matthaeum homilia* 54 (55) (*PG* 58: 534).

traditionis.[14] Ein Origenestext ergänzt den Gedanken. Darin wird gefragt, ob die Verheißung in Matthäus 16,19, daß die Pforten der Unterwelt die Kirche nicht überwältigen werden, auf die *petra* oder auf die *Ecclesia* zu beziehen sei. Die Antwort lautet: auf beide. Sowohl dem Petrus als auch der Kirche wurde Indefektibilität verheißen.[15] Damit kontrastiert dieser Text mit jener anti-römischen und später konziliaristischen Auslegung des Augustinus, wonach der Felsen, auf dem die Kirche gegründet ist, nicht Petrus, sondern Christus selbst sei. Thomas zitiert die *Retractationes*, worin Augustinus gesteht, er habe beide Auslegungen vertreten, überlasse es aber dem Leser zu entscheiden, welche Lösung er vorziehe.[16] Welche Auslegung favorisiert Thomas? Will er – wie im 15. Jahrhundert die thomistischen Antikonziliaristen – die Autorität des größten lateinischen Kirchenvaters für eine ‚römische' Auslegung von Matthäus 16 reklamieren? Immerhin bringt er das Augustinuszitat zusammen mit anderen Interpretationen, die eine propapale Auslegung favorisieren. Oder will er umgekehrt allzu papalistischen Interpretationen von Matthäus 16 entgegensteuern? Wir werden sehen, ob der Matthäuskommentar näheren Aufschluß gibt.

Zunächst soll jedoch der zentrale Gedanke der Glaubensfestigkeit des Petrus weiter verfolgt werden, den Thomas in der Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses wieder aufgreift. Im Artikel über die Kirche skizziert er, die vier *notae ecclesiae* kommentierend, eine knappe Ekklesiologie. Das vierte Wesensmerkmal der Kirche, die Apostolizität, bedeutet für Thomas vor allem ‚Festigkeit', die in Petrus, dem *vertex ecclesiae*, versinnbildet und gewährleistet sei. Daher sei der feste Glaube auch nur in der Kirche des Petrus bewahrt worden, während alle anderen Kirchen entweder vom Glauben abgefallen seien oder ihn mit Irrtum vermischt weitergegeben hätten.[17]

Doch zurück zur *Catena*! Die ‚Festigkeit' der Kirche wird auch in einem weiteren Origeneszitat herausgestellt. Ein darauffolgender Chrysostomustext liegt auf derselben Linie: Petrus erhielt Macht, um die Kirche zu festigen („ecclesiam immutabilem facere").[18]

Ein zweiter wichtiger Aspekt der Auslegung von Matthäus 16 ist die Einheit der Kirche. Offenbar findet Thomas diesen ihm wichtig erscheinenden Gedanken in den

---

[14] THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Matthaeum 16,19* (ed. GUARIENTI I 252a); vgl. PS.-CYRILL, *Liber Thesaurorum*, in: *Liber de fide trinitatis* 98 (ed. DONDAINE A145f.).

[15] THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Matthaeum 16,18* (ed. GUARIENTI I 252a-b); vgl. ORIGENES, *In Matthaeum* XII 11 (*GCS* 40: 89).

[16] THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Matthaeum 16,18* (ed. GUARIENTI I 251b-252a); vgl. AUGUSTINUS, *Retractationes* I 21 (*CCL* 57: 62).

[17] Vgl. THOMAS VON AQUIN, *In Symbolum apostolorum expositio*, art. 9 (*Sancti Thomae Aquinatis Opuscula theologica* 2: 213 §§ 985f.). Jene Bemerkung, die Italien als besonderen Teil der ‚ecclesia Petri' rühmt, ist ein späterer Zusatz. Den kritischen Text der bevorstehenden Leonina-Edition nimmt vorweg: N. Ayo in: THOMAS AQUINAS, *The Sermon-Conferences*, 130. Vgl. CONGAR 1960, 209-224.

[18] THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Matthaeum 16,19* (ed. GUARIENTI I 252b). Die Texte dieses Abschnittes der Catena hat verifiziert: HORST 2001, 562-567; JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Matthaeum homilia* 54 (55) (*PG* 58: 534); ORIGENES, *In Matthaeum* XII 14 (*GCS* 40: 98): „Vide autem quantam potestatem habet petra super quam aedificatur ecclesia Christi ... ut etiam iudicia eius maneant firma, quasi Deo iudicante per eam."

ihm zur Verfügung stehenden Väterkommentaren nicht mit hinreichender Klarheit ausgesprochen, weshalb er auf eine (nicht näher qualifizierte) Glosse zu Matthäus 16,19 zurückgreift, die sowohl den Einheitsaspekt als auch die Schiedsrichterfunktion, die im Apostelfürsten verankert sei, betont.[19] Einen einzigen kirchenamtlichen Text führt Thomas in der Auslegung zu Matthäus 16 an, eine Bestimmung des zweiten Konstantinopolitanum (553), das die Gültigkeit der Exkommunikation Verstorbener erörtert. Diese Praxis sei nicht nur in der nordafrikanischen Kirche – Augustinus wird genannt – üblich gewesen, auch die römische Kirche habe über einige Bischöfe posthum das Anathem ausgesprochen, obwohl diese zu Lebzeiten nicht angeklagt gewesen seien.[20]

Blickt man auf die zitierten Namen, so fällt eine Vorliebe für bestimmte Väter ins Auge. In der Auslegung zu Matthäus 16 rangieren an erster Stelle Hieronymus und Origenes, gefolgt von Chrysostomus. Rabanus kommt dreimal zu Wort, Hilarius, Augustinus sowie die Glosse werden je zweimal zitiert, Pseudo-Cyrill und das zweite Konzil von Konstantinopel je einmal.

Ein ähnliches Bild ergibt sich für die Parallelstelle Matthäus 18,15-20, wo den Aposteln Binde- und Lösegewalt übertragen wird. Origenes und Chrysostomus führen wiederum die Liste an (6x), gefolgt von Hieronymus (4x). Hilarius, Augustinus und die Glosse sind wiederum zweimal vertreten. Der ekklesiologische Ertrag in dieser Auslegung ist allerdings gering. Obwohl Matthäus 18,17 das berühmte „Sag es der Kirche!" enthält, befassen sich die Texte, die Thomas heranzieht, in erster Linie mit dem Wesen der *correctio fraterna*. Das „Dic ecclesiae!" wird mit Chrysostomus kurz und bündig erklärt als: „jenen, die der Kirche vorstehen."[21] Die Apostel als Kollegium oder als irgendwie bedeutsame ekklesiologische Größe werden nicht thematisiert. Mit Origenes werden sie im Gegenteil sogar in die zweite Reihe verbannt. Sie seien nicht von derselben Vollkommenheit wie der heilige Petrus, weshalb diesem auch die Schlüsselgewalt *in coelis* (Mt 16,19), jenen nur *in coelo* (Mt 18,18) anvertraut wurde.[22] Die zentrale Schriftautorität des spätmittelalterlichen Konziliarismus erfährt bei

---

[19] „... ut nos ad unitatem invitaret ... ecclesia habet unum principalem vicarium, ad quem diversa membra recurrerent, si dissentirent. Quod si diversa capita essent in Ecclesia, unitatis vinculum rumperetur." THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Matthaeum 16,19* (ed. GUARIENTI I 252b).

[20] *Concilium Constantinopolitanum* II, *Sententia adversus Tria Capitula* (*COD* 110,42-111,4). Thomas kennt das Zweite Konstantinopolitanum nachweislich seit dem vierten Buch der *Summa contra Gentiles* und zitiert es vor allem im Zusammenhang seiner Christologie. Die skeptische Einschätzung von Backes (BACKES 1931, 30f.): „Mehr als die Kanones scheint Thomas nicht gekannt zu haben", die durch unseren Text in der *Catena aurea* widerlegt wird, korrigiert auch MORARD 1997, der zeigt, daß Thomas von der Verurteilung der Exegese des Theodor von Mopsuestia und des Theodoret von Cyr über das Zweite Konstantinpolitanum erfahren hatte. Doch auch Morard kennt den hier vorgestellten Text aus der *Catena aurea* nicht. Soweit ich sehe, kommt Thomas in späteren Schriften nicht mehr auf ihn zurück.

[21] THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Matthaeum 18,17* (ed. GUARIENTI I 273[b]); JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Matthaeum hom.* 60 (61) (*PG* 58: 586).

[22] THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Matthaeum 18,18* (ed. GUARIENTI I 274[a]); ORIGENES, *In Matthaeum* XIII 31 (*GCS* 40: 270f.).

Thomas nicht die geringste Anspielung in eine solche Richtung. Wie bereits in der Auslegung zu Matthäus 16 steuert die Glosse den wichtigsten ekklesiologischen Gedanken bei: Damit die kirchliche Exkommunikationsgewalt wirksam sei und das Gebet der Gläubigen erhört werde, bedürfe es der Einheit und des Konsenses in der Kirche.[23]

Weitaus interessantere Aussagen zum Petrusamt bietet die Auslegung zu Lukas 22,32. Thomas hat für die *Catena aurea* über Markus, Lukas und Johannes neue Übersetzungen von griechischen Katenen anfertigen lassen, wie er im Vorwort verrät.[24] Die Forschung hat dafür insbesondere die Katene des Niketas von Herakleia als Quelle ausfindig gemacht. Die von Thomas initiierte Übersetzung ist nicht erhalten, der Stil der übersetzten Texte spricht zumindest gegen Wilhelm von Moerbeke als Übersetzer.[25] Die dominierenden Namen in der Auslegung von Lukas 22,32 sind nun Beda (3x), Theophylakt (2x) sowie Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien und Ambrosius (je einmal). Die Griechen Chrysostomus, Theophylakt und Cyrill werden anders als die lateinischen Autoren ohne Werkangabe zitiert, woraus man schließen darf, daß Thomas sie aus der griechischen Katene übernimmt. Bei Theophylakt (1050/60-1126) handelt es sich nicht um einen Vater der alten Kirche, sondern um einen mittelalterlichen Erzbischof von Ochrida. Dies blieb Thomas freilich verborgen; Theophylakt gilt ihm wie die anderen erwähnten Autoritäten auch als patristische Autorität. Dessen Texte jedoch stützen den Hauptgedanken der Auslegung, die Glaubensstärke des Petrus, in besonderem Maße. Petrus ist der ‚stärkere Apostel', der sich bereits einer früheren Verheißung (Mt 16!) rühmen konnte. Er trage den Glauben wie einen Samen in sich, dessen Wurzeln immer erhalten blieben. Petrus ist der Apostelfürst, die Stärke und der Felsen der Kirche, nicht nur für die Apostel, sondern für alle Gläubigen. Als solcher wird er zum ‚Bischof aller Welt' (*antistes mundi*).[26] Chrysostomus setzt ebenfalls Lukas 22 mit Matthäus 16 in Beziehung: Die stolze Brust des Petrus soll angesichts der bevorstehenden Leugnung demütig werden. Aber sein Glaube werde

---

[23] „Non solum autem de excommunicatione sed etiam de omni petitione quae fit consentientibus in unitate Ecclesiae, dat confirmationem." THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Matthaeum 18,18* (ed. GUARIENTI I 274b). In der Glosse findet sich der Satz nur sinngemäß, *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria* IV, 60b (zu „Ibi sum in medio").

[24] „Et ut magis integra et continua praedicta sanctorum expositio redderetur, quasdam expositiones doctorum graecorum in latinum feci transferri, ex quibus plura expositionibus latinorum doctorum interserui, auctorum nominibus praenotatis." THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea super Marcum, Epistula dedicatoria ad Hannibaldum Presbyterum Cardinalem* (ed. GUARIENTI I 429).

[25] Vgl. CONTICELLO 1990, hier v. a. 55-59. Zu Niketas von Herakleia (geb. um 1060) siehe: PRINZING 1993, 842; PODSKALSKY 1993, 1160; BECK 1959, 651-653.

[26] THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Lucam 22,32* (ed. GUARIENTI II 289b). Zu Theophylakt vgl. CONTICELLO 1990, 77-79 (v. a. Anm. 323); GAUTHIER 1963 sowie Gauthiers Edition von Theophylakts *Orationes*. Ironischerweise schrieb Theophylakt über den Primat des Papstes in anti-lateinischer Absicht, was jedoch Thomas nicht wußte. C.G. Conticello (CONTICELLO 1990, 77 Anm. 323) vermerkt, daß er weithin aus alten Quellen schöpfte, „a Giovanni Cristostomo in particolare, di cui può essere considerato un vero e proprio abbreviatore." Thomas war in jedem Fall dafür verantwortlich, daß das Schrifttum des Theophylakt dem lateinischen Westen erstmals zugänglich gemacht wurde.

aufgrund des Gebets Jesu nicht zugrunde gehen.[27] Auf keinen dieser Texte greift Thomas zurück, wenn er sich über die Papstgewalt in späteren Schriften äußert. Offenbar hält er sie nicht für so unabdingbar, daß ohne sie der päpstliche Primat nicht aufrechterhalten werden könnte.

Bleibt noch ein Blick auf Johannes 21,15-19 in der *Catena*. Der erste Zeuge ist wiederum Theophylakt. Sein früher geäußerter Gedanke von Petrus als dem ‚Weltbischof' wird hier wiederholt: Christus habe dem Petrus, und nicht ‚anderen', die Sorge für die Schafe auf der ganzen Welt anvertraut.[28] Den Primatsgedanken bringt ein Chrysostomuszitat schärfer zum Ausdruck: Petrus ist der herausragende unter den Aposteln („eximius apostolorum"), der Mund der Jünger („os discipulorum") und die Spitze des Apostelkollegiums („vertex collegii"). Ihm wird die Vorsteherschaft über die Brüder anvertraut. Wie schon bei Theophylakt geschieht dies in Abhebung von den ‚anderen' („praeteriens alios").[29] Theophylakt und Chrysostomus werden in diesem Abschnitt jeweils dreimal bemüht, Augustinus hingegen siebenmal. Der Johanneskommentar des Augustinus steht bei Thomas in höchstem Ansehen. Gleichwohl sind die Augustinustexte, was das Petrusamt oder die Hierarchie betrifft, ekklesiologisch unbedeutsam. Dafür steuert Alkuin, der insgesamt zweimal zitiert wird, einen wichtigen Passus über die Glaubensfestigkeit der Kirche bei. Dieser Text hatte bereits einen hohen Bekanntheitsgrad, da er auch über die Glosse tradiert wurde.[30] Da Thomas ihn mit Autorennamen wiedergibt, dürfte er ihn unmittelbar von Alkuin bezogen haben. Darin werden verschiedene Aspekte des ‚Weidens' erläutert: Zunächst bedeute es, die Gläubigen im Glauben zu festigen, damit diese nicht vom Glauben abfielen. Der Hirt müsse unter Umständen auch deren Lebensunterhalt gewährleisten, ihnen ein Vorbild an Tugend sein und sie in der Predigt unterweisen. Schließlich habe er Gegner abzuwehren und Irrende zurechtzuweisen. Keiner dieser Texte spricht explizit von der römischen Kirche. Dennoch darf man davon ausgehen, daß Thomas sie als Aussagen über das Petrusamt des römischen Papstes betrachtet. Der Papst ist der Erbe des Petrus und daher der feste Garant des Glaubens.

Inwieweit beeinflussen die Vätertexte der *Catena aurea* die eigentlichen ekklesiologischen Positionen des heiligen Thomas? In der *Summa Theologiae* scheinen sie keine Rolle zu spielen, schaut man allerdings auf die Schriftkommentare, so ist die Kontinuität offenkundig. Thomas hat ja die Evangelien nicht nur in der *Catena aurea* kommentiert, während seines zweiten Pariser Lehraufenthaltes liest er auch über das

---

[27] Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Lucam 22,32* (ed. GUARIENTI II 289[b]). Chrysostomus war einer der meistzitierten Väter des Mittelalters. Burgundio von Pisa übersetzte zwischen 1150 und 1180 seine *Homiliae in Matthaeum, in Iohannem* und *in Genesim*. Vgl. BOUHOT 1989, 31-39. Zu seiner Rezeption bei Thomas siehe CONTICELLO 1990, 61-70; BACKES 1931, 37-40; FERRARO 1985.

[28] „... commissionem omnium mundi Petro commendat, non aliis." THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Joh. 21,15* (ed. GUARIENTI II 590a).

[29] THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Joh. 21,15* (ed. GUARIENTI II 590[a]); vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Iohannem hom.* 88 (*PG* 59: 478).

[30] *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria* IV, 270a (zu „Pasce oves").

Matthäus- und das Johannesevangelium.[31] Sehen wir zu, welche Aspekte innerhalb der Petrusperikopen das Interesse des Aquinaten nun finden werden.

Die Auslegung von Matthäus 16,16-19 in der *Lectura* beginnt mit der Frage Augustins, ob Christus mit dem Felsen Petrus oder sich selbst bezeichnen wollte. Thomas hat den Text aus den *Retractationes* bereits in der *Catena aurea* zitiert; nun mißt er ihm noch höhere Bedeutung bei, denn es geht bei dieser Frage um nichts Geringeres als um das Fundament der Kirche.[32] Da der Ursprung der Kirche immer in Christus liegt, so die Antwort des Thomas, ist er auch das vorrangige Fundament. Daher legt Augustinus die *petra* aus Matthäus 16,16 zu Recht auf Christus hin aus, das *fundamentum secundum se*. Aber auch Petrus ist Fundament, insofern er das Bekenntnis Christi ‚besitzt'. Die Apostel dagegen sind Fundament der Kirche nur kraft der ihnen von Petrus verliehenen Autorität. Augustinus lehrt Thomas, die Kirche vorrangig christologisch zu begründen, Thomas geht jedoch über Augustinus hinaus, wenn er die Apostel dem heiligen Petrus unterordnet.[33]

In den Petrusperikopen der *Catena aurea* kehrt leitmotivisch die Glaubensstärke des Petrus und der römischen Kirche wieder. Diese findet ihren Grund in der Auslegung von Matthäus 16,18 („die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen"). In seiner Vorlesung über das Matthäusevangelium thematisiert Thomas den zeitgenössischen Hintergrund für diese Akzentuierung. Während Konstantinopel von Häretikern heimgesucht wurde, blieb allein Rom, die *Ecclesia Petri*, von aller Irrlehre unbeschadet.[34] Damit gibt er uns einen Schlüssel für die Auswahl der Vätertexte in der *Catena* in die Hand: den lateinisch-griechischen Gegensatz. Thomas will mit Blick auf die Glaubensgespräche zwischen Lateinern und Griechen die römische Interpretation des Petrusamtes mit Hilfe gerade der griechischen Väter verifizieren. Sie, allen voran Chrysostomus, aber auch Origenes, Cyrill und Theophylakt, sprechen von dem einmütigen Privileg der ‚Kirche des Petrus', im Glauben niemals zu wanken. Die gleichmäßige Auswahl der Texte aus Ost und West soll unterstreichen, daß der Primat des Papstes keine westliche Sonderlehre oder gar eine römische Erfindung darstellt, sondern auf die Stiftung Christi zurückgeht. Der Glaube des Petrus ist der sichere Glaube und der Maßstab für die gesamte Kirche. Daher wird Petrus auch als *vicarius Christi* eingesetzt und mit der Fülle der Schlüsselgewalt ausgestattet, die in das Himmelreich führt.[35] Lehre und Tendenz des Matthäuskommentars und der *Ca-*

---

31 Zum exegetischen Werk des Aquinaten vgl. PRÜGL 2004.

32 THOMAS VON AQUIN, *Super Evangelium S. Matthaei lectura* §§ 1381-1393 (ed. CAI 211-213); THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Matthaeum 16,18* (ed. GUARIENTI I 251^b-252^a); AUGUSTINUS, *Retractationes* I 21 (*CCL* 57: 62).

33 Daß die Kirche auf Christus erbaut ist, wiederholt Thomas in seiner Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnis: „Fundamentum autem principale est Christus." THOMAS VON AQUIN, *In symbolum apostolorum expositio* art. 9 (§ 985) (*Sancti Thomae Aquinatis Opuscula theologica* 2: 213). Zur scholastischen Auslegung von Matthäus 16: LA BONNARDIÈRE 1961; HORST 2001; FROELICH 1989; GILLMANN 1924.

34 THOMAS VON AQUIN, *Super Evangelium S. Matthaei lectura* § 1385 (ed. CAI 211f.).

35 THOMAS VON AQUIN, *Super Evangelium S. Matthaei lectura* § 1386 (ed. CAI 212).

tena sind folglich identisch, gleichwohl führt Thomas in der *Lectura in Matthaeum* keine einzige der patristischen Autoritäten der *Catena* an; nur Augustinus kommt zu Wort. Aber auch er liefert keine Bekräftigung der Primatsaussagen, sondern lenkt die Aufmerksamkeit auf einen fundamentalen Gedanken der Kirchenstiftung. Wir dürfen allerdings annehmen, daß Thomas während der Vorlesung nicht die Zeit hatte, seine Auslegung mit langen autoritativen Texten zu untermauern, die er sich in der *Catena* bereitgelegt hatte. Zudem gilt es auch, auf die unmittelbareren Bedürfnisse seiner Hörer zu achten. Der zweite Teil des Kommentars über Matthäus 16,16-19 befaßt sich nämlich recht ausführlich mit der priesterlichen Schlüsselgewalt, die in der *Catena* kaum berücksichtigt ist. Die angehenden Prediger und Seelsorger bedurften dieses Wissens offenbar dringender als einer Nachhilfe in Kontroverstheologie.[36]

Ein weitaus größeres Echo findet die *Catena* in der Auslegung von Matthäus 18,15-20. Wiederum bevorzugt Thomas die Augustinuszitate, vor allem jene, die bereits in der *Catena* das Wesen der *correctio fraterna* verdeutlichen.[37] Weiterhin fällt auf, daß Thomas, sich selbst treu bleibend, darauf achtet, die Apostel nicht als Gegenspieler des Petrus zu profilieren. Dazu wiederholt er das Origeneszitat, in dem der Vorrang des Petrus durch den unterschiedlichen Numerus in der Verheißung der Schlüssel (*in coelis / in coelo*) zum Ausdruck kommt.[38]

Auch in der *Lectura in Iohannem* bedient sich Thomas weitaus häufiger der Vorarbeiten aus der *Catena aurea*. In Johannes 21,15-19 habe Christus dem Petrus das Hirtenamt übertragen. Illustriert wird diese Grundaussage mit dem Chrysostomuszitat, daß Petrus der herausragendere der Apostel sei, ihr „Mund und Scheitelpunkt" („os discipulorum et vertex collegii").[39] Rein statistisch betrachtet dominiert aber auch diesen Abschnitt die Autorität Augustins, der allerdings nicht auf die ekklesiologische, sondern auf die aszetische Dimension dieser Perikope abzielt („Diliges me? Amas me?"). Nach Ansicht eines *doctor graecus* sei die dreimalige Frage des Herrn ein Vorbild für das Taufskrutinium. Schlägt man in der *Catena* nach, so entpuppt sich dieser ‚griechische Lehrer' als Theophylakt.

Gerade wenn man nach den Quellen der Thomanischen Ekklesiologie sucht, bietet die Auslegung von Johannes 21 einen für Thomas typischen Aspekt, der unsere Suche nach den patristischen Vorbildern relativiert, das methodische Vorgehen des Aquinaten aber vervollständigt. Gleichsam um zu unterstreichen, daß die Patristik nicht der

---

36 Im zweiten Teil des Auslegung in der *lectura* betont Thomas erneut, daß die Kirche auch Verstorbene exkommunizieren dürfe. Er verschweigt aber die Quelle, die er in der *Catena* dafür ausfindig gemacht hat, jenen kurzen Text aus der *Sententia* des Zweiten Konstantinopolitanums. S. o. Anm. 20; THOMAS VON AQUIN, *Super Evangelium S. Matthaei lectura* § 1392 (ed. CAI 213).

37 THOMAS VON AQUIN, *Super Evangelium S. Matthaei lectura* §§ 1517-1525 (ed. CAI 232f.).

38 THOMAS VON AQUIN, *Super Evangelium S. Matthaei lectura* § 1524 (ed. CAI 233); THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Matthaeum* 18,18 (ed. GUARIENTI I 274ᵃ); ORIGENES, *In Matthaeum* XIII 31 (*GCS* 40: 270f.); s. o. Anm. 22.

39 THOMAS VON AQUIN, *Super Evangelium S. Ioannis lectura* § 2627 (ed. CAI 483); vgl. oben Anm. 28: THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Joh.* 21,15 (ed. GUARIENTI II 590ᵃ); JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Iohannem hom.* 88 (*PG* 59: 478).

ausschließliche Maßstab der Kirchen- und Papsttheorie ist, greift Thomas – was er in den Schriftkommentaren höchst selten tut – auf die Aristotelische *Politik* zurück, in der er passende philosophische Ergänzungen zu den theologisch-biblischen Aussagen bei den Vätern findet. Hier ist es das Argument, daß der, der vorsteht und regiert, als herausragender angesehen werden muß, weil er sich zu den Untertanen wie die Seele zum Leib verhalte oder wie der Mensch zum Tier.[40] Trotz seines Interesses an der Politik hält es aber Thomas nicht für angebracht, auf die Monarchie als die beste Regierungsform hinzuweisen. Doch das Petrusamt als Vorsteheramt wird gleichwohl mit einer gewissen natürlichen Notwendigkeit begründet.

3. Hierarchischer Ordo versus apostolische Autorität: die Rolle des (Pseudo-)Dionysius Areopagita

Einem wichtigen griechischen Autor des ersten Jahrtausends, zumal für die Ekklesiologie, sind wir in den zuvor untersuchten exegetischen Werken des Aquinaten nicht begegnet: Dionysius Areopagita. Als Philosophen wie auch als spirituellen Autor schätzte Thomas ihn hoch, wie etwa sein Kommentar über *De divinis nominibus* zeigt, worin er den vermeintlichen Apostelschüler als *sectator sententiae platonicae* charakterisiert.[41] Wie aber verhält es sich mit dem Einfluß von Dionysius' Ekklesiologie? Wilhelm von St. Amour konfrontiert während des Bettelordensstreites die Mendikanten mit dem Hierarchienmodell aus *De ecclesiastica hierarchia* des Areopagiten, wonach Mönche keine ‚heiligen Handlungen' vollziehen dürfen, weil sich ihr Platz in der untersten Hierarchie, der der Laien, befände und sie zu den *perficiendi*, nicht zu den *perfecti* zu zählen seien. Folglich dürften die Mendikanten weder Seelsorge ausüben noch predigen noch an der Universität lehren. Thomas stellt sich den Angriffen in seinem Frühwerk *Contra impugnantes religionem* und entkräftet diesen Einwand zunächst aus historischer Sicht: In der alten Kirche (*ecclesia primitiva*) seien die Mönche freilich keine Kleriker gewesen. Dies habe sich aber längst gewandelt und entspreche seit langem nicht mehr der kirchlichen Realität. Außerdem habe Dionysius mit ‚heiligen Handlungen' die Spendung der Sakramente gemeint, wovon die Lehrtätigkeit zu unterscheiden sei.[42] Die Gegner haben folglich Dionysius gehörig mißverstanden.

---

[40] THOMAS VON AQUIN, *Super Evangelium S. Ioannis lectura* (2619 (ed. CAI 482). Vgl. ARISTOTELES, *Politeia* I (1254a20-b30); lateinischer Text bei THOMAS VON AQUIN, *In Libros Politicorum Sententia Expositio* I 3. Aristoteles behält dennoch nicht das letzte Wort in dieser Auslegung. Thomas fügt ein Zitat Gregors des Großen an, in dem der philosophische Vergleich des Aristoteles zwischen Mensch und Tier mit jenem biblischen Bild von Hirt und Schafen ergänzt wird. GREGOR DER GROSSE, *Regula Pastoralis*, pars II c.1 (*SC* 381: 174). Vgl. auch ESCHMANN 1956.

[41] Vgl. TORRELL 1993; O'ROURKE 1992; DE ANDIA 1997; BOIADJIEV 2000.

[42] THOMAS VON AQUIN, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* c.2 (§ 4) (*Opera Omnia, Editio Leonina* 41: A61); CONGAR 1961; HORST 1992, 35-46.

Was Thomas hier zu entkräften keine Mühe bereitet, deutet gleichwohl auf ein viel tiefer liegendes Problem hin. Das Aufkommen neuer Formen des Ordenslebens kontrastierte durchaus mit dem alten, der *stabilitas loci* und dem aszetischen Leben in Gebet und Buße verpflichteten Mönchtum. Als Personalverbände strukturiert, agierten die Mendikanten über alle Diözesan- und Provinzgrenzen hinweg im modernen Sinn international und beschritten auch in der Seelsorge neue Wege. Angesichts solch markanter Neuerungen erscheint es durchaus legitim, nach der ekklesiologischen Kontinuität dieser Entwicklung zu fragen. Wie begegnet Thomas dieser Besorgnis? Ob der Aquinate das Problem in dieser Schärfe erkannt hat, läßt sich schwer sagen. Kontinuität in der Kirche bedeutet aber für ihn nicht knechtisches Festhalten an alten Ordnungen, sondern beinhaltet das Recht, alte Strukturen neuen Verhältnissen anzupassen und legitime Veränderungen in der Kirche vorzunehmen. Die neuen Anforderungen an die Seelsorge erlauben und rechtfertigen daher, neue Orden zu gründen. Solche Neuerung weiß sich aber zwei unumstößlichen ekklesiologischen Prinzipien verpflichtet: auf der einen Seite der Schlüsselstellung der Bischöfe und auf der anderen Seite der primatialen Vollgewalt des Papstes.[43] Thomas vertritt eine unmißverständliche Episkopalverfassung der Kirche, die er ausdrücklich als *constitutio antiqua* herausstellt. Einzig und allein der Bischof ist für das Wohlergehen und die Leitung seiner Kirche zuständig, er hat *plena potestas* über jede einzelne Pfarrei. Daher bedarf jede Seelsorge, auch die der Mendikanten, der Zustimmung und des ausdrücklichen Auftrages des Bischofs. Die alten Autoritäten, mit denen Thomas dieses Konzept begründet, stammen allesamt aus dem Gratianischen Dekret. Da es sich meist um Konzilstexte handelt, wird Thomas sie umso lieber zitiert haben.[44] Die Ekklesiologie des Dionysius Areopagita dürfe nicht so verstanden werden, als ob es Bereiche in der Kirche gäbe, die der Verfügungsgewalt des Bischofs entzogen seien. Die Priester, auch die Pfarrer, sind lediglich *coadiutores* der Bischöfe, die allein als *successores apostolorum*

---

[43] Vgl. RATZINGER 1969; HORST 1999.

[44] Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c.4 (§ 7) (*Opera Omnia, Editio Leonina* 41: A73). Die einschlägigen Kanones aus dem *Dekret* sind: C.10 q.1 cc. 2-5 (ed. FRIEDBERG I 613-614), Texte des 3. Konzils von Toledo, des 2. Konzils von Chalon-sur-Saône und eines Antiochenischen Konzils; C.16 q.1 c.41 (*CIC*, ed. FRIEDBERG I 773-774). In THOMAS VON AQUIN, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* c.4 (§ 9) (*Opera Omnia, Editio Leonina* 41) kommen folgende Canones hinzu: C. 16 q.1, cc.9, 24, 25 (*CIC*, ed. FRIEDBERG I 763 und 767). Es handelt sich um Texte von Papst Paschalis II., Gregor dem Großen und Papst Bonifaz I. Daß Bischöfe spezielle Prediger beauftragen können, wird vor allem mit der Bestimmung des Laterankonzils begründet: „episcopi viros idoneos ad sanctae praedicationis officium salubriter exequendum assumant" (Lateran IV, c.10; *COD* 239f.), bei Thomas zitiert nach dem *Liber Extra* (I 31,15) (*CIC*, ed. FRIEDBERG II 192).

gelten. Der bischöfliche Ordo ist der höchste Ordo in der Kirche.[45] Wenn es darum geht, den Status der Bischöfe hervorzuheben, stellt sich Thomas also hinter die Autorität des Dionysius und richtet somit die prominenteste Autorität der Mendikantengegner gegen diese selbst.

Von den Bischöfen leitet Thomas zum Papst über. Mit Hilfe eines Dionysiuszitates erinnert er daran, daß die Bischöfe die Stellvertreter Christi auf Erden seien.[46] Dies gelte aber in besonderer Weise vom Römischen Papst, was Thomas mit Zitaten aus Pseudo-Cyrill und Pseudo-Chrysostomus belegt, zwei Texten, denen er später im *Libellus de fide trinitatis*, jener Sammlung griechischer Väterautoritäten, die zum Anlaß für *Contra errores Graecorum* wurde, wiederbegegnen wird.[47] Unabhängig von dieser zweifelhaften patristischen Dokumentation bleibt festzuhalten, daß Thomas die Autorität des Papstes als Teil und Konkretion der bischöflichen Gewalt interpretiert.

Ohne sich an eine bestimmte patristische Richtung zu ketten, betont Thomas die Notwendigkeit historischer Entwicklung in der Kirche. Daher darf, bei aller Verehrung, auch das Kirchenmodell des Dionysius nicht als zeitlos gültig angesehen werden. Ohne ihn direkt zu kritisieren, zeigt Thomas die Grenzen der Dionysischen Ekklesiologie auf. Die kirchliche Hierarchie ahmt die himmlische eben nicht in allen Punkten nach.[48] Die kirchliche Ordnung ist nicht statisch und unüberwindbar, sondern flexibel. Diese Flexibilität wird gewährleistet durch ein Bischofsamt, das *iure divino* eingesetzt ist, und durch die freie und höchste Verfügungsgewalt des Papstes,

---

[45] THOMAS VON AQUIN, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* c.4 (§ 7) (*Opera Omnia, Editio Leonina* 41: A74); Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 5 (§ 7) (*PG* 3: 508C = *PTS* 36: 109,13-15). Thomas scheint diese Texte nicht den originalia entnommen zu haben, da er zum einen den Titel fälschlich als *De caelesti hierarchia* angibt, zum anderen auf die Auslegung des Dionysianischen Werkes durch den hl. Maximus verweist. Vgl. *S. Maximi Scholia in Librum de Ecclesiastica Hierarchia* (*PG* 4: 115-184); vgl. dazu DONDAINE 1952 sowie die Verifizierung der lateinischen Übersetzung im Apparat von THOMAS VON AQUIN, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (*Opera omnia, Editio Leonina* 41: A74).

[46] „Episcopi in Ecclesia tenent locum Domini Jesu Christi. Unde Dionysius dicit in V cap. Ecclesiasticae hierarchiae ‚Pontificum ordo primum quidem est ...'": THOMAS VON AQUIN, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* c.4 (§ 7) (*Opera Omnia, Editio Leonina* 41: A75); vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* c.5 (§ 5) (*PG* 3: 505A = *PTS* 36: 107,13f.).

[47] „Hoc autem praecipue verum est de romano pontifice, cui – ut Cyrillus dicit – ‚omnes iure divino caput inclinant et ei tamquam ipsi Domino Iesu obediunt'; et Chrysostomus dicit super illud Ioh. ultimo ‚Pasce oves meas': ‚idest loco mei prepositus et caput esto fratrum'.": THOMAS VON AQUIN, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c.4 (§ 7) (*Opera Omnia, Editio Leonina* 41: A75); dort auch die Nachweise für die Texte im *Libellus*. Neben diesem kurzen Zitat begegnet in *Contra impugnantes* auch jenes längere und bekanntere Ps.-Cyrillzitat: „Ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno ...", auf das wir auch in *Contra errores Graecorum* gestoßen sind. S. o. Anm. 10, THOMAS VON AQUIN, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* c.3 (§ 7), (*Opera Omnia, Editio Leonina* 41: A68,458-469).

[48] THOMAS VON AQUIN, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* c.4 (§ 12) ad 9 (*Opera Omnia, Editio Leonina* 41: A80).

durch die er unmittelbar und ungehindert in alle Belange der Kirche eingreifen kann.[49] Die *plenitudo potestatis* des Papstes erweist sich als die Grundlage einer flexiblen Kirchenverfassung, und gerade darin zeigt sich die Gegenwart der alten starren Ordnung überlegen. Was hier stattfindet, ist ein Sieg der agilen *iurisdictio* über den starren *ordo*, ein Sieg auch des Mittelalters über das erste Jahrtausend. Seelsorge ist eben nicht an den Ordo gebunden, sondern wird mittels einer Beauftragung durch den zuständigen Kirchenoberen, vor allem durch den Papst ermöglicht.[50]

Auch in der Sakramentenlehre geht Thomas auf Distanz zu (Pseudo-)Dionysius. Am deutlichsten wird dies in der Lehre vom Ordo, für dessen Definition sich *De ecclesiastica hierarchia* geradezu anbietet. Thomas berücksichtigt zahlreiche Argumente aus diesem Werk und verwendet sie vor allem in den Einwänden, in der Antwort aber setzt er sich weitgehend davon ab. Der Grund ist in dem unterschiedlichen Sakramentenverständnis beider Autoren zu suchen. Thomas sieht in der Dionysischen Hierarchie und in den dreigestuften, dem spirituellen Aufstieg verpflichteten ‚heiligen Handlungen' (*hierarchicae actiones*) nicht den letzten Sinn des sakramentalen Geschehens. Die Gnade wird nicht wie mystische Erleuchtung durch den Amtsträger, sei er Diakon, Priester oder Bischof vermittelt, sondern einzig und allein durch den Kontakt mit dem Leiden Christi im Sakrament. Das Wesen des Ordo ist daher von der Zuordnung zum höchsten Sakrament, der Eucharistie, abzuleiten.[51] Das Modell des Dionysius spiegelt lediglich eine frühere Praxis der *ecclesia primitiva* wieder. Mit der Liturgie hat sich aber auch die Kirche weiter entfaltet und auf neue Anforderungen reagiert.[52]

---

[49] „Quod autem papa universalem pontificem se prohibet nominari, non hoc ideo est quia ipse non habet auctoritatem immediatam et plenam in qualibet ecclesia, sed quia non praeficitur cuilibet particulari ecclesiae ut proprius et specialis illius ecclesiae rector. Sic enim cessarent omnium aliorum pontificum potestates." THOMAS VON AQUIN, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* c.4 (§ 13) ad 8 (*Opera Omnia, Editio Leonina* 41: A82).

[50] THOMAS VON AQUIN, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* c.4 (§ 15) ad 5 et 6, (*Opera Omnia, Editio Leonina* 41: A85).

[51] THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, Suppl. 37,2 (*Editio Ottaviensis* V 137-139); cf. *In Sententiarum* IV d.24 qu.2 a.1 qa.2 (*Editio Parisiensis* XI 34-36); THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles* IV c.75 (ed. PERA / MARC / CARAMELLO III 383f.).

[52] „In primitiva ecclesia propter paucitatem ministrorum, omnia inferiora ministeria diaconibus committebantur, ut patet per Dionysium 3 cap. de ecclesiastica hierarchia. (...) Sed postea ampliatus est cultus divinus, et Ecclesia quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diversis.": THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, Suppl. 37, 2, ad 2 (*Editio Ottaviensis* V 138f.); vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 3, p. II (*PG* 3: 425f.C = *PTS* 36: 80,16-19). Zur Rezeption des Dionysius in der Sakramentenlehre des Thomas siehe CONGAR 1961, 123-132, hier 132: „S. Thomas doit évidemment beaucoup à Denys ... Mais sa ecclésiologie nous paraît peu influencée par Denys dans ses lignes profondes. Elle est trop christologique, trop sotériologique, trop anthropologiquement conditionnée, pour être vraiment rattachée à un modèle angélique et céleste." Auf die Kritik des Aquinaten am Hierarchienmodell des Areopagiten weist auch hin LUSCOMBE 1998, hier 118f.

4. Kirche als mystischer Leib: Eine augustinisch inspirierte Gnadenekklesiologie

Trotz mancher Abgrenzung legt Thomas Wert auf eine breite patristische Dokumentation, die die Kontinuität seiner Auffassungen von Kirche mit der ‚alten' kirchlichen Lehre belegen soll. Thomas hat keiner bestimmten patristischen Tradition den Vorzug gegeben, mit einer Ausnahme: Augustinus. Schon in den Auslegungen der Petrusperikopen in den Vorlesungen über Matthäus und Johannes konnten wir den zunehmenden Einfluß des größten lateinischen Kirchenvaters feststellen, obwohl dessen Texte die römische Petrusinterpretation kaum unterstützen. Begibt man sich aber auf eine tiefere, unmittelbarer theologische Sicht von Kirche bei Thomas, so wird der Einfluß des Bischofs von Hippo mehr als deutlich.

Für Thomas geht Kirche aus einem theologischen Kommunikationsgeschehen hervor, dem Geheimnis der göttlichen Gnadenvermittlung und der menschlichen Antwort darauf. Kirche ist für Thomas der „Raum der wirksamen Gnade", sie ist Form, Wirkung und Ermöglichungsgrund von Gnade gleichermaßen.[53] Thomas bringt dies sehr klar in seinem Kommentar zu den Paulusbriefen zum Ausdruck, die er als kohärente Gnadenlehre interpretiert. Der Römerbrief lege das Wesen von Gnade *secundum se* dar, beide Korintherbriefe und der Galaterbrief sprechen über die sakramentale Vermittlung von Gnade, die übrigen Paulusbriefe betrachten die Gnade, insofern sie sich als einheitsstiftendes Werk in der Kirche auswirkt.[54] Gnade wird in dieser Sicht zum alles begründenden und zusammenhaltenden Aspekt, von wo aus alles kirchliche Leben seinen Sinn und seine Mitte empfängt. Solche Ekklesiologie als Gnadenlehre ist nun aber im Grunde nichts anderes als die konsequente Weiterführung des biblischen und patristischen Gedankens vom *corpus mysticum*.[55]

Für dieses Modell aber stand Augustinus mehr als jeder andere Kirchenvater Pate. Wie viel Thomas in dieser Hinsicht dem Bischof von Hippo verdankt, wird deutlich, wenn man gerade die Gnadenlehre, aber auch die Sakramentenlehre des Aquinaten auf die unmittelbare und mittelbare Präsenz Augustins hin untersucht. So wie für Augustinus das Wesen der Kirche als *unitas, caritas et pax* gilt, so versteht auch Thomas die Kirche in erster Linie als das in der Gnade mit Gott geeinte Gottesvolk.[56] In der Aus-

---

[53] SABRA 1987, 73-77.

[54] „Est enim haec doctrina tota de gratia Christi, quae quidem potest tripliciter considerari: uno modo secundum quod est in corpore Christi ... alio modo secundum quod est in membris principalibus corporis mystici ..., tertio modo secundum quod in ipso corpore mystico, quod est ecclesia." THOMAS VON AQUIN, *Super epistolas S. Pauli lectura, Prologus* (§11) (ed. CAI I 3).

[55] Congar hat diese Verwandtschaft treffend formuliert: „Quand on considère l'évolution d'ensemble des idées ecclésiologiques, qui se reflète dans les éléments engagés par notre thème, on est frappé par le caractère spirituel-personnel de la notion d'Église qui, d'Augustin aux grands scolastiques, domine tout le moyen âge. L'Église est principalement la communauté de ceux qui, par la foi ont le Christ pour tête et sont ses membres. (...) S. Thomas a, s'il est possible, accentué encore et, semble-t-il, de plus en plus, cet aspect spirituel et personnel d'une notion d'Eglise qui, pour le fond, était commune à tout le moyen-âge occidental formé à l'école de l'Ecriture et de S. Augustin." CONGAR 1952, 92.

[56] Zur Ekklesiologie Augustins: VAN BAVEL 1999; GRABOWSKI 1957; HOFMANN 1933; RATZINGER 1954.

legung des Epheserbriefes, vor allem im vierten Kapitel, hebt Thomas genau auf diesen Zusammenhang ab. Die Einheit der Kirche wird durch das Band der Liebe gewährleistet. Die Liebe verbindet die Seelen und stellt eine innere Einheit her, die sich durch den Geist auf die ganze Kirche hin erstreckt. Kirche ist der „geistliche Konsens in der Einheit des Glaubens und der Liebe."[57] In der Auslegung des Epheserbriefs bietet Thomas eine sehr reiche Erklärung des mystischen Leibes, in der die augustinische Inspiration nicht weniger deutlich zum Ausdruck kommt als in der *Tertia Pars.*[58] Dieser Einklang mit der Augustinischen Ekklesiologie findet seine Fortsetzung und seinen Höhepunkt in der Eucharistielehre, in der die Kirchenlehre beider Autoren ihre tiefste Dimension erreicht. Wenn Thomas als das Wesen der Eucharistie, als die *res sacramenti*, die Einheit des mystischen Leibes herausstellt, zitiert er nicht von ungefähr auch Augustinus, der die eucharistischen Gestalten ebenfalls als „die Gemeinschaft des Leibes und seiner Glieder versteht, *quod est Ecclesia.*"[59] Diese wenigen, aber charakteristischen Hinweise auf die Parallelen zwischen den Ekklesiologien beider Autoren mögen genügen, um auf die tiefe Übereinstimmung und Kontinuität hinzuweisen. Keine ausführliche Studie über die Ekklesiologie des Aquinaten kommt umhin, diese Gemeinsamkeiten wahrzunehmen.[60]

Unser Überblick brachte ein disparates Bild zutage. Während Thomas einerseits die reiche augustinische Tradition fortführt und seine Eucharistie- und Gnadenlehre sogar wesentlich aus diesen Vorgaben entfaltet, beschreitet er in den speziellen Fragen der Ekklesiologie, die sich mit der Hierarchie und der Kirchenleitung befassen, eigene Wege, worin die historische Entwicklung des Papsttums und seine Rolle in der mittelalterlichen Kirche stärker berücksichtigt ist. Augustinus spielt bei diesen Fragen eine untergeordnete Rolle. Allerdings geben die ekklesiologischen Kontroversfragen dem

---

[57] „Modus autem servandae unitatis est in vinculo pacis. Charitas enim est coniunctio animorum. Nulla autem rerum materialium coniunctio stare potest, nisi ligetur aliquo vinculo. Eodem modo nec coniunctio animorum per charitatem stare potest, nisi ligetur; huiusmodi verum ligamen est pax, quae est secundum Augustinum tranquillitas modi speciei et ordinis, quando scilicet unusquisque habet quod suum est. (...) Nunc autem, quia in homine est duplex unitas, scilicet membrorum ad invicem simul ordinatorum, alia corporis et animae tertium constituentium, Apostolus autem loquitur hic de unitate ecclesiae ad modum unitatis quae est in homine, ideo subiungit ‚unum corpus', quasi dicat: Ligemini vinculo pacis, ut sitis unum corpus, quantum ad primam unitatem, ut scilicet omnes fideles sint ordinati ad invicem, sicut membra unum corpus constituentia ... et unus spiritus, quantum ad secundum, ut videlicet unum habeatis spiritualem consensum per unitatem fidei et charitatis.": THOMAS VON AQUIN, *Super epistolas S. Pauli lectura, in epistula ad Ephesios* c.4, lectio 1, (§ 194f. (ed.CAI II 48); vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XIX 13,1 (*CCL* 48: 678f.).

[58] THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* III 8; dazu: SECKLER 1974.

[59] THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* III 73,3, c.a. und ad 1 (*Editio Ottaviensis* IV 2924); hier mit Zitat aus AUGUSTINUS, *In Ioannem tractatus* XXVI 15 (zu Joh 6,55) (*CCL* 36: 267).

[60] G. Sabra (SABRA 1987, 172), weist auf die Frage der Kirchengliedschaft *numero vel merito* hin und gibt eine Reihe von Beispieltexten: THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* II-II 1,9, ad 3 (*Editio Ottaviensis* III 1411ᵇ); II-II 108, 1, ad 3 (*Editio Ottaviensis* III 1983ᵇ); *In Sent.* IV d.4 q.2 a.2 sol.5 (*Editio Parisiensis* X), und viele andere. Die hohe Bedeutung Augustins für Thomas von Aquin haben auch herausgestellt: ELDERS 1987; ELDERS 1997, 361-364; BIFFI 1995; MAILLARD 2001.

Aquinaten die Gelegenheit, die griechische Patristik näher zu studieren, ohne aber einen bestimmten Autor oder eine bestimmte Richtung ausschließlich zu favorisieren. Auffallenderweise macht Thomas im Zusammenhang seiner Petrus-Interpretation keinen Gebrauch von den Predigten Leos des Großen, in denen das typisch römische Petrusamt erstmals einen prägnanten Ausdruck fand. Eine große Anzahl von patristischen Texten, mit denen Thomas das Verständnis der Petrusverheißungen zu erhellen versucht, thematisieren direkt oder indirekt die Glaubensstärke des Apostelfürsten. Hier mag ein Grund dafür zu finden sein, daß Thomas eher am Magisterium des Papstes denn am Jurisdiktionsprimat interessiert war. Die zunehmende Intensität, mit der sich Thomas auf Augustinus besinnt, zeigt aber, daß Thomas auch in ekklesiologischen Fragen alle Einzelaspekte stets auf eine tiefere theologische Dimension zurückzuführen bemüht war.

Bibliographie

Quellen

ARISTOTELES, *Politeia*

ARISTOTELES, *Politeia*. – Lateinischer Text in: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum (= *Editio Leonina*), Tom. 48, Roma 1971, A71-A205.

AUGUSTINUS, *De civitate Dei*

Sancti Aurelii Augustini de civitate Dei libri XXII, ad fidem quartae editionis Teubnerianae quam MCMXXVIII-MCMXXIX curaverunt B. DOMBART et A. KALB paucis emendatis mutatis additis [= *CCL* 47; 48], Turnhout 1955.

AUGUSTINUS, *In Iohannis euangelium tractatus*

Sancti Aurelii Augustini in Johannis Evangelium tractatus CXXIV, post Maurinos textum edendum curavit R. WILLEMS [= *CCL* 36], Turnhout 1954.

AUGUSTINUS, *Retractationes*

Sancti Aurelii Augustini Retractationum libri II, ed. A. MUTZENBECHER [= *CCL* 57], Turnhout 1984.

Biblia Latina cum Glossa Ordinaria

Biblia Latina cum Glossa Ordinaria, editio princeps A. RUSCH, Straßburg 1480 / 1481 (facsimile reprint, Turnhout 1992).

CIC

Corpus Iuris Canonici, editio Lipsiensis secunda, ed. AE. FRIEDBERG, 2 vol., Leipzig 1879 (Nachdruck Graz 1959).

COD
Conciliorum Oecumenicorum Decreta, curantibus J. ALBERIGO / J.A. ROSSETTI / P.-P. JOANNOU / C. LEONARDI / P. PRODI, consultante H. JEDIN, Bologna [3]1973.

(PS.-)CYRILL, *Liber Thesaurorum*
(PS.-)CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Liber Thesaurorum*, excerpta in: (NICOLAUS DE DURRAZZO,) *Liber de fide trinitatis ex diversis auctoritatibus sanctorum grecorum confectus contra grecos*, ed. H.-F. DONDAINE, in: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum (= *Editio Leonina*), Tom. 40, Roma 1969, A109-A151.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*
S. Dionysii Areopagite de coelesti hierarchia, in: *S. Dionysii Areopagite opera omnia quae extant et commentaria quibus illustrantur* I, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 3], Paris 1857, 119-370.
PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Coelesti hierarchia*, hg. v. G. HEIL, in: *Corpus Dionysiacum* II [= *PTS* 36], Berlin/New York 1991, 7-59.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*
S. Dionysii Areopagite de ecclesiatica hierarchia, in: *S. Dionysii Areopagite opera omnia quae extant et commentaria quibus illustrantur* I, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 3], Paris 1857, 369-584.
PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, hg. v. G. HEIL, in: *Corpus Dionysiacum* II [= *PTS* 36], Berlin/New York 1991, 63-132.

GRATIAN, *Decretum*
Decretum Magistri Gratiani, editio Lipsiensis secunda, ed. AE. FRIEDBERG (= *Corpus Iuris Canonici*, pars prior), Leipzig 1879 (Nachdruck Graz 1959).

GREGOR DER GROSSE, *Regula Pastoralis*
GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle Pastorale, introduction*, notes et index par B. JUDIC, texte critique par F. ROMANEL, traduction par CH. MOREL, 2 vols [= *SC* 381; 382], Paris 1992.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Matthaeum homiliae* 1-90
S. P. N. Joannis Chrysostomi homiliae XC in Matthaeum, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur* VII/1-2, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 57; 58], Paris 1862, 13-794.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Iohannem homiliae* 1-88
S. P. N. Joannis Chrysostomi Homiliae LXXXVIII in Joannem, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur* VIII, accurante J.-P. MIGNE [= *PG* 59], Paris 1859, 23-482.

Liber Extra
Decretalium Collectiones, editio Lipsiensis secunda, ed. AE. FRIEDBERG (= *Corpus Iuris Canonici*, pars secunda), Leipzig 1879 (Nachdruck Graz 1959).

ORIGENES, *In Matthaeum*
ORIGENES, *Matthäuserklärung* I: *Die griechisch erhaltenen Tomoi*, unter Mitwirkung von E. BENZ hg. von E. KLOSTERMANN [= *GCS* 40], Leipzig 1935.

THEOPHYLAKT, *Orationes*

THÉOPHYLACTE D'ACHRIDA, *Discours, traités, poésies*, ed. P. GAUTIER [= *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 16/1], Thessalonike 1980.

THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea*

S. Thomae Aquinatis Catena aurea in quatuor evangelia, cura A. GUARIENTI, 2 vol., Turino/Roma 1953.

THOMAS VON AQUIN, *Contra errores Graecorum*

THOMAS DE AQUINO, *Contra errores Graecorum*, ed. H.-F. DONDAINE, in: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum (= *Editio Leonina*), Tom. 40, Roma 1969, A71-105.

THOMAS VON AQUIN, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*

THOMAS DE AQUINO, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, ed. H.-F. DONDAINE, in: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum (= *Editio Leonina*), Tom. 41, Roma 1970, A51-A166.

THOMAS VON AQUIN, *In Sententiarum IV*

S. Thomae Aquinatis Commentum in libros IV Sententiarum, studio ac labore S.E. FRETTÉ et P. MARÉ [= *Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia* 8-11], Paris 1882-1884.

THOMAS VON AQUIN, *In Symbolum apostolorum expositio*

S. Thomae in Symbolum apostolorum expositio, cura et studio R.M. SPIAZZI, in: *Sancti Thomae Aquinatis Opuscula theologica* II, Torino/Roma 1954, 191-217.

The Sermon-Conferences of St. Thomas Aquinas on the Apostles' Creed, transl. from the Leonine edition by N. AYO, Notre Dame 1998.

THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*

TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, in: *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae* II, cura et studio P. BAZZI et alii, Torino/Roma [8]1949, 1-276.

THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles*

S. Thomae Aquinatis Liber de Veritate catholicae fidei contra errores infidelium, qui dicitur Summa contra gentiles. Textus Leoninus diligenter recognitus cura et studio C. PERA, coadiuv. P. MARC et P. CARAMELLO, 3 vol., Turino/Roma 1961.

THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*

S. Thomae de Aquino Summa Theologiae, cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis, editio altera emendata, 5 vol., Ottawa 1953.

THOMAS VON AQUIN, *Super epistolas S. Pauli lectura*

S. Thomae Aquinatis super epistolas S. Pauli lectura, cura R. CAI, 2 vol., Torino/Roma [8]1953.

THOMAS VON AQUIN, *Super evangelium S. Matthaei lectura*

S. Thomae Aquinatis super Evangelium S. Matthaei lectura, cura R. CAI, Torino/Roma [5]1951.

THOMAS VON AQUIN, *Super evangelium S. Ioannis lectura*

S. Thomae Aquinatis super evangelium S. Ioannis lectura, cura R. CAI, Torino/Roma [5]1952.

Studien

ALTANER / STUIBER 1978

B. ALTANER / A. STUIBER, *Patrologie. Leben und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg u. a. 1978.

DE ANDIA 1997

Y. DE ANDIA (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postériorité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International Paris, 21-24 sept. 1994* [= *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 151], Paris 1997.

BACKES 1931

I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn 1931.

BACKUS 1997

I. BACKUS (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, 2 vols., Leiden 1997.

BATAILLON 1993

L.J. BATAILLON, Saint Thomas et les Pères: de la Catena à la Tertia Pars, in: C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Ordo sapientiae et amoris. Hommage à J.-P. Torrell à l'occasion de son 65e anniversaire* [= *Studia Friburgensia* n.s. 78], Freiburg (Schweiz) 1993, 15-36.

BECK 1959

H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959.

BIFFI 1995

I. BIFFI, La Legge Nuova: Agostino e Tommaso, in: I. BIFFI, *Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d'Aquino: Saggi* [= *La Costruzione della Teologia* 3], Milano 1995, 177-213.

BOIADJIEV 2000

T. BOIADJIEV / G. KAPRIEV / A. SPEER (Hg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999* [= *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Rencontres de Philosophie Médiévale* 9], Turnhout 2000.

BOUGEROL 1997

J.-G. BOUGEROL, The Church Fathers and *auctoritates* in Scholastic Theology to Bonaventure, in: BACKUS 1997, 289-335.

BOUHOT 1989

J.P. BOUHOT, Les traductions latines de Jean Chrysostome du Ve au XVIe siècle, in: G. CONTAMINE (ed.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris 1989, 31-39.

CONGAR 1952

Y. CONGAR, Ecclesia ab Abel, in: *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952, 79-108 (reprint in: Y. CONGAR, *Études d'ecclésiologie médiévale* [= *Collected Studies* 168], London 1983, nr. 2).

CONGAR 1960
Y. CONGAR, L'apostolicité de l'Église selon S. Thomas d'Aquin, in: *RSPhTh* 44 (1960), 209-224.

CONGAR 1961
Y. CONGAR, Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII[e] siècle et au début du XIV[e], in: *AHDL* 36 (1961), 35-151.

CONTICELLO 1990
C.G. CONTICELLO, San Tommaso ed i Padri: la Catena aurea super Ioannem, in: *AHDL* 65 (1990), 31-92.

CROWE 1972
M.B. CROWE, St. Thomas and the Greeks. Reflections on an argument in Hans Küng's ‚Infallible', in: *IThQ* 39 (1972), 252-275.

DOBLER 2000
E. DOBLER, *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin. Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus. Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moraltheologie* (*S.Th. I-II, 99.6-17; 22-48*) [= *Dokimion* 25], Freiburg (Schweiz) 2000.

DOBLER 2001
E. DOBLER, *Falsche Väterzitate bei Thomas von Aquin: Gregorius, Bischof von Nyssa, oder Nemesius, Bischof von Emesa? Untersuchungen über die Authentizität der Zitate Gregors von Nyssa in den gesamten Werken des Thomas von Aquin* [= *Dokimion* 27], Freiburg (Schweiz) 2001.

DONDAINE 1952
H.-F. DONDAINE, Les scolastiques citent-ils les Pères de premier main?, in: *RSPhTh* 36 (1952), 231-243.

DUZOIS 1963 / 1964
C. DUZOIS, Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin, in: *Revue de l'Université d'Ottawa* 33 (1963), 28*-48*, 145*-167*; 34 (1964), 72*-90*, 231*-241*.

ELDERS 1987
L.J. ELDERS, Les citations de saint Augustin dans la ‚Somme théologique' de saint Thomas, in: *Doctor Communis* 40 (1987), 115-167.

ELDERS 1997
L.J. ELDERS, Thomas Aquinas and the Fathers of the Church, in: BACKUS 1997, 337-366.

ESCHMANN 1956
I.T. ESCHMANN, The Quotations of Aristotle's Politics in St. Thomas' ‚Lectura super Matthaeum', in: *MS* 18 (1956), 232-240.

FERRARO 1985
G. FERRARO, San Giovanni Crisostomo come fonte di San Tommaso, in: *Ang* 62 (1985), 194-244.

FROELICH 1989
K. FROELICH, Saint Peter, Papal Primacy and the Exegetical Tradition 1150-1300, in: C. RYAN (ed.), *The Religious Roles of the Papacy. Ideal and Realities 1150-1300*, Toronto 1989, 3-44.

GAUTHIER 1963
P. GAUTHIER, L'épiscopat de Théophylacte Héphaistos, archevêque de Bulgarie. Notes chronologiques et biographiques, in: *REByz* 21 (1963), 159-171.

GEENEN 1943
G. GEENEN, Saint Thomas d'Aquin et ses sources pseudépigraphiques, in: *EThL* 20 (1943), 71-80.

GEENEN 1946
G. GEENEN, Saint Thomas et les Pères, in: *DThC* 15/1 (1946), 738-761.

GEENEN 1952
G. GEENEN, The Place of Tradition in the Theology of St. Thomas, in: *The Thomist* 15 (1952), 110-135.

GEENEN 1975
G. GEENEN, Le fonti patristiche come ,autorità' nella teologia di S. Tommaso, in: *Sacra doctrina* 77 (1975), 7-67.

GILLMANN 1924
F. GILLMANN, Zur scholastischen Auslegung von Matth. 16,18, in: *AkathKR* 104 (1924), 41-53.

GRABOWSKI 1957
S.J. GRABOWSKI, *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*, St. Louis 1957.

HOFMANN 1933
F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933.

HORST 1992
U. HORST, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroverse des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts* [= *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF* 1], Berlin 1992.

HORST 1999
U. HORST, *Bischöfe und Ordensleute. ,Cura principalis animarum' und ,via perfectionis' in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin*, Berlin 1999.

HORST 2001
U. HORST, Albertus und Thomas zu Mt 16, in: W. SENNER (Hg.), *Albertus Magnus: Zum Gedenken nach 800 Jahren. Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven* [= *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF* 10], Berlin 2001, 553-571.

JORDAN 1987
M.D. JORDAN, Theological Exegesis and Aquinas' Treatise ,against the Greeks', in: *ChH* 56 (1987), 445-456.

KANNENGIESSER 1993
C. KANNENGIESSER, Das ps.-athanasische Symbolum, in: *LThK*[3] 8 (1993), 771.

LA BONNARDIERE 1961
A.-M. LA BONNARDIERE, Tu es Petrus. La péricope de Matthieu 16,13-23 dans l'œuvre de saint Augustin, in: *Irén* 34 (1961), 451-499.

LUSCOMBE 1998
D. LUSCOMBE, Hierarchy in the Later Middle Ages: criticism and change, in: J. CANNING / O.G. OEXLE (ed.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages: Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter* [= *Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte* 147], Göttingen 1998, 113-126.

MAILLARD 2001
P.-Y. MAILLARD, La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin. Une lecture de l'In Iohannem à la lumière de ses sources augustiniennes [= *BiblThom* 53], Paris 2001.

DE MIGUEL 1975
J.J. DE MIGUEL, Los Padres de la Iglesia en la criteriologia teológica de Santo Tomás de Aquino, in: *Scripta Theologica* 7 (1975), 125-160.

MORARD 1997
M. MORARD, Une source de saint Thomas d'Aquin: le deuxième concile de Constantinople (553), in: *RSPhTh* 81 (1997) 21-56.

O'ROURKE 1992
F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden 1992.

PODSKALSKY 1993
G. PODSKALSKY, Niketas von Herakleia, in: *LMA* 6 (1993), 1160.

PRINZING 1993
G. PRINZING, Niketas von Herakleia, in: *LThK*[3] 7 (1993), 842.

PRÜGL 2004
T. PRÜGL, Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture, in: R. NIEUWENHOVE / J. WAWRYKOW (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame 2004 [i. E.].

RATZINGER 1954
J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* [= *MThS.S* 7], München 1954 (Nachdruck St. Ottilien 1992).

RATZINGER 1969
J. RATZINGER, Zum Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Primatslehre, in: DERS., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 49-71.

SABRA 1987
G. SABRA, *Thomas Aquinas' Vision of the Church* [= *TTS* 27], Mainz 1987.

SECKLER 1974
M. SECKLER, Das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes, in: J. MÖLLER (Hg.), *Virtus Politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von A. Hufnagel*, Stuttgart 1974, 107-125.

TORRELL 1993

J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas. Sa personne et son œuvre*, Fribourg/Paris 1993.

VAN BAVEL 1999

T.J. VAN BAVEL, Church, in: A.D. FITZGERALD / J. CAVADINI / M. DJUTH / J.J. O'DONNELL / F. VAN FLETEREN (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids/Cambridge 1999, 169-176.

WEISHEIPL 1980

J.A. WEISHEIPL, *Thomas von Aquin. Sein Leben und Werk*, Graz/Wien/Köln 1980.

Die Väter der Kirche bei den frühen deutschen Mystikerinnen

Bardo Weiss

Vorbemerkung

Die Theologen und die Bischöfe der Frühzeit werden deswegen Väter der Kirche genannt, weil sie für die Entfaltung des Glaubens in den Dogmen der Kirche grundlegende Bedeutung haben. Oft hört man nun, die Mystikerinnen stünden über dem in Dogmen verfaßten Glauben. Würde diese Meinung stimmen, müßte sich dies auch auf die Rolle auswirken, die die Kirchenväter bei ihnen spielen.

Wenn im Titel dieses Beitrags von den frühen deutschen Mystikerinnen die Rede ist, bedeutet dies eine Einschränkung. Nicht die Mystikerinnen aller Zeiten und Sprachgebiete werden behandelt. Ein solches Unterfangen könnte auf dem knappen Raum eines Aufsatzes nicht gelingen. Die Frauen aus dem 12. und 13. Jahrhundert im deutschen Sprachgebiet sollen exemplarisch für alle anderen Mystikerinnen stehen.[1]

1. Der Einfluß der Väter der Kirche

Wir unterscheiden den allgemeinen Einfluß der Theologie der alten Kirche auf die Frauen von den Stellen, an denen sie die Väter namentlich zitieren. Unbestritten ist, daß diese Frauen von den Theologen der alten Kirche beeinflußt sind. Inhaltlich und sprachlich läßt sich ihre Mystik ohne Pseudo-Dionysius nicht denken.[2] Die altkirchlichen Hoheliedkommentare haben auf ihre Brautmystik eingewirkt. Platonisches Denken, vermittelt durch Augustinus, hat sie beeinflußt. Überall ist die augustinische Erbsündenlehre greifbar.[3] Diesem Einfluß soll aber nicht weiter nachgegangen werden. Für unsere Fragestellung ist nicht eine über viele Stationen vermittelte Prägung, sondern die Frage von Interesse, welchen Stellenwert diese Frauen den Vätern der

---

[1] Zum Gebiet der deutschen Sprachen gehörte damals auch das Herzogtum Brabant, in dem zahlreiche flämische Mystikerinnen (u. a. Beatrijs von Nazareth, Hadewijch) lebten; vgl. Weiss 2000a, 19-23. Ob man Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau zu den Mystikerinnen zählen kann, ist heute umstritten; vgl. Weiss 2000a, 3-14. Da bei unserem Thema nur am Rande die ‚unio mystica' behandelt wird, werden die Aussagen dieser beiden Frauen einbezogen werden.

[2] Interessant ist, daß von allen Autoren der Viten dieser Frauen nur Petrus von Dacien Ps.-Dionysius zitiert; vgl. Petrus von Dacien, *Vita Christinae Stumbelensis*, *Ep.* X 30 (ed. Paulson 94,16), *Ep.* XXVII 48 (ed. Paulson 192,22). In keinem Text, den diese Frauen selbst verfaßt haben, taucht der Name des Ps.-Dionysius auf.

[3] Oft ist in der Literatur dieser Einfluß dargestellt worden; für Mechthild z. B. Schmidt 1995, XL-XLII.

Kirche selbst beigemessen haben. Nicht alle Mystikerinnen dieser Zeit waren ungebildet,[4] die wenigsten aber waren so theologisch geschult, daß sie einen direkten Zugang zu den Schriften der Kirchenväter gehabt hätten. Eine Ausnahme bilden hier Ida von Gorsleew (1201-1262), die im Kloster *De trinitate* von Augustinus liest,[5] und Juliana von Cornillion (1191-1250), von der es heißt: „Libros B. Augustini multo affectu legebat: ipsumque Sanctum plurimum diligebat. – Die Bücher des seligen Augustinus las sie mit großer Zuneigung; diesen Heiligen liebte sie am meisten."[6] Die meisten dieser Mystikerinnen waren jedoch in ihrem theologischen Wissen auf die Vermittlung ihrer geistlichen Berater und Beichtväter angewiesen, die selbst noch ganz in der Mönchstheologie verwurzelt waren. Alles, was man als Einfluß der altkirchlichen Väter benennen kann, war aber Allgemeingut dieser Mönchstheologie. Wenn deswegen eine Stelle in den Schriften dieser Frauen von einem Kirchenvater beeinflußt scheint, er aber nicht namentlich zitiert wird, darf man annehmen, daß sich die Mystikerinnen über den wirklichen Ursprung des Gedankens nicht bewußt sind und deswegen eine Stellungnahme zu den Vätern nicht vorliegt.

An einem Beispiel sei dieser Sachverhalt verdeutlicht: Bekanntlich hat sich aus der psychologischen Trinitätslehre des Augustinus das Ternar ‚Macht' ‚Weisheit und Güte' Gottes entwickelt, wobei oft, aber nicht immer, ‚Macht' dem Vater, ‚Weisheit' dem Sohn und ‚Güte' dem Heiligen Geist zugeordnet werden.[7] Die gesamte Mönchstheologie übernimmt dieses Ternar teils ohne, teils mit Zuordnung zu den einzelnen Personen der Trinität.[8] Wenn die Mystikerinnen von der ‚Macht' (*fortitudo*,[9] *omnipotentia*,[10] *potentia*,[11]

---

[4] Über den allgemeinen Bildungsstand der Frauen vgl. WEISS 2000a, 39-44.

[5] Vgl. *Idae Lewensis vita* 5,52 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 122).

[6] *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* I 1,6 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 444).

[7] Vgl. COURTH 1988, 201f.

[8] Zusammenstellung der Quellen und Sekundärliteratur in F. Ohlys Edition des *St. Trudperter Hohenliedes* (435-437; 584f.).

[9] Vgl. JOHANNES VON MAGDEBURG, *Vita der Margareta* 22 (ed. SCHMIDT 25); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 5 (ed. PAQUELIN 19).

[10] Vgl. Mönchstheologie: AELRED VON RIEVAULX, *De speculo* I 2,7 (*CCM* 1: 15,100-104). Mystik: ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* III 31 (ed. ROTH 81); BEATRIX VON NAZARETH, *Vita* I 8,43 und II 7,112 (ed. REYPENS 37,41-48; 81,14-16); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 5; I 11; I 19; I 24; I 26; I 31; III 4; III 33; IV 47; V 32; VII 21 (ed. PAQUELIN 19; 35; 63; 85; 93; 109f.; 200; 237; 302; 371; 419); GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* I (*SC* 127: 58,29-60,34); *Exercitium* II (*SC* 127: 100,114-116); *Exercitium* IV (*SC* 127: 126,23f.); *Exercitium* V (*SC* 127: 196,514-516); *Exercitium* VI (*SC* 127: 238,523-531); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* II 1,1; II 9,3; II 19,1; II 20,14 (*SC* 139: 228,1-3; 272,14-18; 304,7-11; 318,15-19); *Legatus* III 73,5 (*SC* 143: 300,1.19); *Legatus* IV 18,1; IV 19,1; IV 38,2 (*SC* 255: 192,29-194,36; 196,23-26; 312,3-8); *Legatus* V 1,31; V 35,1 (*SC* 331: 56,8-11; 270,14-17); *Lukardis vita* 55 (ed. *AnBoll* 18: 340,29-341,5); PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis*, Praef. 14 (ed. PAULSON 1,21).

[11] Vgl. Mönchstheologie: AELRED VON RIEVAULX, *De Iesu* III 28 (*CCM* 1: 274,279-282); HUGO VON SANKT VIKTOR, *Libellus de formatione arche* IV (*CCM* 176: 143,113); DAVID VON AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione* III 2,3; III 56,1; III 56,4-6; III 65,2 (ed. Quaracchi 165; 311; 313f.; 354). Mystik: *St. Trudperter Hohelied* 130,19 (ed. OHLY 274); BEATRIX VON NAZARETH, *Vita* II 7,112 (ed. REYPENS 81,16-24); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* II 40 (ed. PAQUELIN 188).

potestas,[12] *virtus*,[13] ‚Allmacht',[14] ‚Gewalt',[15] ‚Kraft',[16] ‚Macht',[17] ‚Stärke'[18]), der ‚Weisheit' (*sapientia*,[19] *scientia*,[20] *veritas*,[21] ‚Wahrheit',[22] ‚Weisheit'[23]) und der ‚Güte'

---

[12] Vgl. BERNHARD, *Sermones super Cantica Canticorum* XI, III 6 (*Opera* I: 58,13-17).

[13] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* II (*SC* 127: 120,357f.).

[14] Da es im Mittelniederländischen und Mittelhochdeutschen für die einzelnen Wörter eine große Variationsbreite in der Schreibweise gibt, wird hier nur das neuhochdeutsche Pendant angegeben. Vgl. DAVID VON AUGSBURG, *Die vier Fitige geistlicher Betrachtung* (ed. PFEIFFER 360,36-39); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* III 9 und V 23 (ed. NEUMANN 86,8-10; 175,43-45).

[15] Vgl. HADEWIJCH, *Brieven* I und XXIX (ed. VAN MIERLO 18,46-51; 233,105-234,114); *St. Trudperter Hohelied* 18,27-29 (ed. OHLY 59); 53,17f. (ed. OHLY 130); 97,4-25 (ed. OHLY 210); 105,14-17 (ed. OHLY 226); 117,31f. (ed. OHLY 250); 118,27-30 (ed. OHLY 252); DAVID VON AUGSBURG, *Wahrheit* (ed. PFEIFFER 366,13-29; 367,20-23); CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 18: 227; 231).

[16] Vgl. DAVID VON AUGSBURG, *Wahrheit* (ed. PFEIFFER 368,4-8).

[17] Vgl. HADEWIJCH, *Brieven* XVII und XXX (ed. VAN MIERLO 141,27-31; 254,57-60); DAVID VON AUGSBURG, *Die vier Fitige geistlicher Betrachtung* (ed. PFEIFFER 361,13f.); *Betrachtungen und Gebete* 10 und 12 (ed. PFEIFFER 384,21-23; 386,18f.).

[18] Vgl. *St. Trudperter Hohelied* 53,13-15 (ed. OHLY 130); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* I 8 (ed. NEUMANN 12,4f.).

[19] Vgl. Mönchstheologie: BERNHARD, *In vigilia Nativitatis Sermo* III 8 (*Opera* IV: 217,4-6); BERNHARD, *In Nativitate Sermo* I 2 (*Opera* IV: 246,16-18); *In Nativitate Sermo* V (*Opera* IV: 267,18f.); AELRED VON RIEVAULX, *De Iesu* III 28 (*CCM* 1: 274,279-284); DAVID VON AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione* III 23 und III 56 (ed. Quaracchi 165; 311f.). Mystik: *Idae de Niuella vita* 29 (ed. HENRIQUES 276); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 5; I 11; I 15; I 19; I 20; I 26; I 33; I 42; I 47; II 50; IV 59; V 6; V 32; VII 17 (ed. PAQUELIN 18 und 19; 35; 47f.; 63; 71f.; 90; 93; 109f.; 126; 133; 188; 310; 325; 371; 412); GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* I (*SC* 127: 60,30f.; 100,114-116); *Exercitium* III (*SC* 127: 120,357f.); *Exercitium* IV (*SC* 127: 126,23f.); *Exercitium* VI (*SC* 127: 228,394f.); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* II 6,1; II 9,3; II 17,1; II 19,1; II 20,14 (*SC* 139: 256,1-3; 272,14-18; 300,16-20; 304,9.12; 318,15-21); *Legatus* III 18,2; III 65,3; III 73,4 (*SC* 143: 82,6-11; 266,48-53; 298,3-6); *Legatus* IV 7,3; IV 18,1; IV 19,1; IV 38,2; IV 51,3 (*SC* 255: 100,1-102,15; 192,29-194,36; 196,23-26; 312,1-15; 422,16-20); *Legatus* V 1,31; V 4,20; V 35,1 (*SC* 331: 56,1-11; 102,9-104,13; 270,14-17); PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis*, Praef., 14 (ed. PAULSON 1,20); *Lukardis vita* 55 (ed. *AnBoll* 18: 340,24-36).

[20] Vgl. BERNHARD, *Liber de gradibus* X 31 (*Opera* III: 41,8-10).

[21] Vgl. *St. Trudperter Hohelied* 130,21 (ed. OHLY 274).

[22] Vgl. HADEWIJCH, *Brieven* I (ed. VAN MIERLO 17,25-28; 18,46-49); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* IV 14 (ed. NEUMANN 128,8-10).

[23] Vgl. *St. Trudperter Hohelied* 8,34-9,5 (ed. OHLY 34-36); 13,4-12 (ed. OHLY 44); 45,13-30 (ed. OHLY 112); 53,13-15 (ed. OHLY 130); 77,29-32 (ed. OHLY 174); 78,5-14 (ed. OHLY 174-178); 97,7-15 (ed. OHLY 210); 105,14-22 (ed. OHLY 226); 110,10-13 (ed. OHLY 236); 117,30-32 (ed. OHLY 250); 118,27-30 (ed. OHLY 252); 130,9f. (ed. OHLY 272); 132,6-14 (ed. OHLY 278); 132,18-24 (ed. OHLY 278-280); 139,28-31 (ed. OHLY 294); DAVID VON AUGSBURG, *Die vier Fitige geistlicher Betrachtung* (ed. PFEIFFER 361,12-14); DAVID VON AUGSBURG, *Wahrheit* (ed. PFEIFFER 366,29-32; 367,19-24); DAVID VON AUGSBURG, *Fülle Gottes* (ed. PFEIFFER 372,5f.); DAVID VON AUGSBURG, *Betrachtungen und Gebete* 10 und 12 (ed. PFEIFFER 384,20-23; 386,3f.18f.); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* I 6; I 8; III 9 (ed. NEUMANN 12,7-9; 12,3-5; 86,8-10); CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 18: 208; 227; 231).

(*benevolentia*,[24] *benignitas*,[25] *bonitas*,[26] *dignatio*,[27] *dulcedo*,[28] *misericordia*,[29] *pietas*,[30] *suavitas*,[31] ‚Erbarmen',[32] ‚Güte',[33] ‚Gunst',[34] ‚Milde'[35]) Gottes sprechen, kennen sie kaum mehr den geistigen Vater dieses Ternars. All diese Stellen sagen also nichts darüber aus, welchen Stellenwert diese Frauen Augustinus in ihrer Spiritualität beimessen.

[24] Vgl. MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* III 33; VII 12; VII 13 (ed. PAQUELIN 237; 407); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 18,1; IV 41,4 (*SC* 255: 192,33-194,36; 422,8-16); *Legatus* V 35,1; V 37,3 (*SC* 331: 270,11; 300,7); *Lukardis vita* 55 (ed. *AnBoll* 18: 340,24-36).

[25] Vgl. Mönchstheologie: HUGO VON SANKT VIKTOR, *Libellus de formatione arche* IV (*CCM* 176: 143,114). *Mystik*: MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 5; I 11; I 26; II 4; V 6; V 32; VII 17 (ed. PAQUELIN 19; 35; 90; 200; 325; 371; 412); GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* III (*SC* 127: 118,324); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* II 17,1; II 20,14 (*SC* 139: 300,17f.; 318,13); *Legatus* III 18,2; III 19,3; III 25,2; III 70,3; III 73,4 (*SC* 143: 82,10f.; 108,14-18; 120,20-122,22; 286,13; 298,4-6); *Legatus* IV 38,1; IV 41,3 (*SC* 255: 312,4-7; 422,17-19); *Legatus* V 1,31; V 37,11 (*SC* 331: 56,10; 300,9f.).

[26] Vgl. Mönchstheologie: RICHARD VON SANKT VIKTOR, *De trinitate* VI 15 (*SC* 63: 416). Mystik: ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* III 31 (ed. ROTH 81); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 31 und V 32 (ed. PAQUELIN 110; 371); GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* I (*SC* 127: 60,30); *Exercitium* IV (*SC* 127: 126,23); *Exercitium* VI (*SC* 127: 238,530); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 19,1 (*SC* 255: 196,25f.).

[27] Vgl. MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* IV 59 (ed. PAQUELIN 311f.).

[28] Vgl. Mönchstheologie: AELRED VON RIEVAULX, *De Iesu* III 28 (*CCM* 1: 274,279-282). Mystik: MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* VII 17 (ed. PAQUELIN 412); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* III 73,4 (*SC* 139: 298,4-6); *Legatus* IV 181,33-35 (*SC* 255: 192-194); *Legatus* V 37,5 (*SC* 331: 290,3-9).

[29] Vgl. *St. Trudperter Hohelied* 130,25f. (ed. OHLY 274); DAVID VON AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione* III 56,2 (ed. Quaracchi 312).

[30] Vgl. *St. Trudperter Hohelied* 137,225f. (ed. OHLY 274); *Idae Lovaniensis vita* II 6,30 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 179); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* II 19,1 (*SC* 139: 304,10-12); *Legatus* V 4,20; V 37,5 (*SC* 331: 104,11-15; 290,8f.).

[31] Vgl. DAVID VON AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione* III 65,2 (ed. Quaracchi 354); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 26; I 31; I 47 (ed. PAQUELIN 90; 110; 133); GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* III (*SC* 127: 120,356-358).

[32] Vgl. *St. Trudperter Hohelied* 53,15 (ed. OHLY 130); 132,17-24 (ed. OHLY 278-280).

[33] Vgl. *St. Trudperter Hohelied* 9,1-8 (ed. OHLY 36); 13,3-11 (ed. OHLY 44); 18,27-29 (ed. OHLY 58); 45,13-30 (ed. OHLY 112); 52,2-11(ed. OHLY 126); 77,29-32 (ed. OHLY 174); 97,10-15 (ed. OHLY 210); 105,14-27 (ed. OHLY 226-228); 117,31f. (ed. OHLY 250); 118,7-21 (ed. OHLY 252); 132,6-14 (ed. OHLY 278); 139,28-31 (ed. OHLY 294); DAVID VON AUGSBURG, *Wahrheit* (ed. PFEIFFER 366,29-35); DAVID VON AUGSBURG, *Betrachtungen und Gebete* 10 und 12 (ed. PFEIFFER 384,23; 386,3f. 18f.); HADEWIJCH, *Brieven* XXII (ed. VAN MIERLO 199,268-278); CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 18: 227).

[34] Vgl. HADEWIJCH, *Brieven* XVIII (ed. VAN MIERLO 152,13-17).

[35] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* III 9 (ed. NEUMANN 86,8-10).

2. Mit Namen gekennzeichnete Zitate aus den Vätern

Es ist erstaunlich, wie selten in den Werken der deutschen Mystikerinnen die Väter der Kirche mit ihren Namen zitiert werden. Zwar werden in mittelalterlichen Büchern, die eher der Spiritualität dienen, seltener Quellen mit Namen zitiert. Aber ganz ungewöhnlich sind solche Zitationen auch nicht. In den Viten und Texten der Mystikerinnen werden sogar Autoren aus jüngerer Vergangenheit wie Bernhard von Clairvaux[36], Hugo[37] und Richard von St. Viktor[38] zur Stütze einer These angeführt, und die Autoren der Viten sind nicht abgeneigt, ihre Kenntnis der Tradition mit namentlich gekennzeichneten Zitaten aus den Vätern und jüngeren Theologen zu illustrieren.[39]

2.1 Augustinus wird von den Mystikerinnen besonders geschätzt. Von Juliana von Cornillion,[40] Gertrud der Großen[41] (1256-1301/02) und Hadewijch[42] (zweites Viertel des 13. Jahrhunderts) heißt es, daß sie diesen Vater besonders geliebt hätten. Der

---

[36] Vgl. HADEWIJCH, *Brieven* XV (ed. VAN MIERLO 129,111f.); HADEWIJCH, *Visionen, Liste* 167f. (ed. HOFMANN 170); *Idae de Niuella vita* 31 (ed. HENRIQUES 281); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* I 5,1; I 5,2 (*SC* 139: 146,9-148,35; 154,6.12); *Legatus* II 3; II 21,1 (*SC* 139: 240,17-22; 322,9-12); *Legatus* III 73,2 (*SC* 143: 294,1-7); *Legatus* IV 26,2 (*SC* 255: 248,8-250,22); *Lukardis vita* 94 (ed. *AnBoll* 18: 365,4-7).

[37] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* I 1,4 (*SC* 139: 124,4-126,18).

[38] PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis* 40 (ed. PAULSON 24,15).

[39] Vgl. Ambrosius: *Elisabeth sanctimonialis in Erkenrode vita* 1 (*Catalogus Codicum Hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis* I/1: 372,29). Augustinus: HUGONE FLOREFFENSI, *Vita Juevettae* 18,50.51 und 22,65 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 155 und 158); BEATRIX VON NAZARETH, *Vita* II 9,177 (ed. REYPENS 116,120); *Margaretae de Ypris vita* 17 (ed. MEERSSEMAN 115,15-17); PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis, Ep.* XXXII 2 (ed. PAULSON 211,3-8). Hieronymus: HUGONE FLOREFFENSI, *Vita Juevettae* 18,50 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 155); *Mariae Oigniacensis vita*, prol. 1 und II 10,88 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 547 und 567); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* I 9,1 (*SC* 139: 160,18f.). Wüstenvater Antonius: *Mariae Oigniacensis vita* I 2,22 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 552); BEATRIX VON NAZARETH, *Vita* II 12,136 (ed. REYPENS 95,121-125). Martin: HUGONE FLOREFFENSI, *Vita Juevettae* 42,111 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 165); *Mariae Oigniacensis vita* II 7,69 (-*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 563). Gregor der Große: HUGONE FLOREFFENSI, *Vita Juevettae* 9,30 und 36,101 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 151; 164); *Mariae Oigniacensis vita* prol. 1 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 547); *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* I 5,21 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 450); *Idae Lovaniensis vita* II 6,33 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 180); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* V 30 (ed. PAQUELIN 369); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* I 7,2 (*SC* 139: 154,12-16); *Legatus* II 1,9; II 11,5 (*SC* 139: 60,1.17f.; 174,3f.). Bernhard von Clairvaux: *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* II 8,46 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 472) („cujus doctrina ut sol et luna per totam Ecclesiam"); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* I 9,1; I 11,5; I 11,6 (*SC* 139: 160,1f.; 174,4-6; 176,11-13). Petrus von Dacien (*Vita Christinae Stumbelensis* 30 [ed. PAULSON 16,6f.]) legt Christina von Stommeln die Rangordnung der Engel nach Ps.-Dionysius aus; mit ihm erklärt er (aaO., *Ep.* X 30 [ed. PAULSON 94,15f.]), daß Gott ganz in jedem Teil ist, und ihn führt er (aaO., *Ep.* XXVII 48 [ed. PAULSON 192,21f.]) als Quelle seiner Meinung an, nach der alles nach dem Schönen und Guten strebt. Selbst weniger bekannte Autoren wie Haimo von Auxerre werden zitiert; vgl. BEATRIX VON NAZARETH, *Vita* II 9,177 (ed. REYPENS 116,120f.).

[40] Vgl. *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* I 1,6 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 444).

[41] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 8,2; IV 10,3; IV 50,1 (*SC* 255: 106,1f.; 124,16-21; 402,1-4).

[42] Vgl. HADEWIJCH, *Visionen* XI 75-77 (ed. HOFMANN 120).

Autor der Vita der Margareta von Ypern (1216-1237) nennt Augustinus „expositorum maximus" – den „Größte(n) der Erklärer".[43] Thomas von Cantimpré, der das Leben der Lutgart von Tongern (1192-1246) beschreibt, bezeichnet Augustinus mit den Worten „Doctorum omnium maximus – der Größte aller Lehrer"[44] oder „contemplatiorum maximus – der Größte der Kontemplativen."[45]

2.2 Und doch zitieren unsere Frauen nur selten aus Werken dieses Kirchenvaters. Von Beatrijs von Nazareth (1200-1268) ist uns der kleine Traktat *Uan seuen manieren van heliger minnen* überliefert. Im Unterschied zu vielen anderen Schriften der Mystikerinnen tritt dieses Werk nicht mit dem Anspruch auf, eine Botschaft aus einer visionären Offenbarung zu beinhalten. An seinem Ende wird die Sehnsucht nach der endgültigen Liebeseinheit des Menschen mit Gott im Jenseits ausgedrückt.

> Ende daer sal sie gaen in die bliscap hars heren also als sinte Augustijn seget: Qui in te intrat, <intrat> in gaudium domini sui et cetera, dat es o here die ingheet in di hi geet in die bliscap sijns heren. – Und da soll sie gehen in die Freude ihres Herrn. So wie Augustinus sagt: Qui in te intrat, <intrat> in gaudium domini sui usw. Das heißt: O Herr, wer eingeht in dich, der geht in die Freude seines Herrn.[46]

Das Schriftwort Matthäus 25,21.23: „Intra in gaudium Domini tui" (Vulgatafassung), welches dem Augustinuszitat zugrundeliegt, wird auch in anderen Texten der Mystikerinnen zur Erklärung der ewigen Seligkeit benutzt.[47] Die Zuspitzung, die es im Augustinuszitat erfährt und auf welche Beatrijs Wert legt, ist folgende: Die Freude des Herrn ist keine von Gott abgelöste Gabe, vielmehr ist die Freude Gott selbst. Nur wer in Gott eingeht, erhält die Freude in Vollendung. Die Freude des Himmels besteht in der Einheit mit dem Herrn.

2.3 Einmal nur wird Augustinus von Hadewijch mit Namen zitiert. Sie entschuldigt sich in einem Brief, daß sie so wenig von Gott spricht, mit der Meinung des Heiligen Augustinus: „Die luttel weet, hi mach luttel segghen. – Wer wenig weiß, der kann wenig sagen."[48]

---

[43] *Margaretae de Ypris vita* 17 (ed. MEERSSEMAN 115,16).

[44] THOMAS VON CANTIMPRÉ, *Vita Lutgardis* II 2,19 (*ActaSS* Jun. 4, ed. Paris 1867: 200).

[45] THOMAS VON CANTIMPRÉ, *Vita Lutgardis* III 2,10 (*ActaSS* Jun. 4, ed. Paris 1867: 206). Die nach der Mitte des 13. Jahrhunderts entstandene *Legenda aurea* nennt Augustinus als Lehrer die Sonne, im Vergleich zu der die anderen Lehrer nur Sterne sind.

[46] BEATRIX VON NAZARETH, *Seven manieren* VII (ed. REYPENS / VAN MIERLO 38,157-161). Die kritische Ausgabe hat das Augustinuszitat nicht verifiziert. Es findet sich in AUGUSTINUS, *Confessiones* II 10 (18) (*CCL* 27: 26,5).

[47] Z. B. JOHANNES VON MAGDEBURG, *Vita der Margareta* 22 (ed. SCHMIDT 25).

[48] HADEWIJCH, *Brieven* XX (ed. VAN MIERLO 188,8f.).

Die Seltenheit, mit der man ein mit Namen gekennzeichnetes Augustinuszitat bei Hadewijch findet, ist erstaunlich. Diese Frau hat sich ja, wie wir noch sehen werden, intensiv mit der Gestalt des Augustinus beschäftigt. Die hochgebildete Mystikerin, der man zutraut, Augustinus im Original gelesen zu haben,[49] gibt als Quelle ihrer Kenntnis des Heiligen eine Predigt, die sie gehört hat, an.[50]

2.4 Auch Ida von Gorsleew und Juliana von Cornillion, von denen die Autoren ihrer Viten berichten, daß sie in den Werken des Augustinus lesen,[51] zitieren Augustinus nicht unter seinem Namen.

2.5 Vor allem erstaunt, daß bei den Mystikerinnen aus Helfta sich kein wörtliches Zitat aus den Werken des Augustinus findet. Die Äbtissin Gertrud von Hackeborn hatte um die Mitte des 13. Jahrhunderts für eine umfangreiche Klosterbibliothek gesorgt.[52] Ihre leibliche Schwester, die Mystikerin Mechthild von Hackeborn (1241/42-1299), besitzt als Leiterin der dortigen Klosterschule eine hervorragende Bildung, und von Gertrud der Großen wissen wir, daß sie selbst Florilegien von Väterzitaten zusammengestellt hat.[53] Und doch zitieren beide Frauen weder Augustinus noch einen anderen Kirchenvater mit Namen.[54] Der Grund dafür kann nicht in ihrer mangelhaften theologischen Bildung liegen.

2.6 Die literarische Gattung ihrer Schriften bietet dagegen eine einleuchtende Begründung. Sie stellen meist Offenbarungsschriften im weiteren Sinn dar. Das, was sie schreiben, ist nur die Wiedergabe einer Botschaft, welche die Frauen von Gott in Visionen und Auditionen empfangen haben.[55] Der Frage, ob dieser Anspruch nur literarische Fiktion ist oder einer Wirklichkeit entspricht, braucht hier nicht nachgegangen zu werden.[56] Um diesen Offenbarungsanspruch zu bekräftigen, beteuern viele

---

[49] Ihr Brief X enthält unter anderem eine mittelniederländische paraphrasierende Übertragung vom *caput* VI des Richard von St. Viktor zugeschriebenen Kommentars zum Hohelied. Zur Forschungsgeschichte und Authenzität dieses Briefes vgl. JAHAE 2000, 19f. Wer dazu fähig ist, dem traut man auch die Lektüre von lateinischen Werken des Augustinus zu.

[50] Vgl. HADEWIJCH, *Brieven* XXV (ed. VAN MIERLO 216,34f.).

[51] Vgl. *Idae Lewensis vita* 5,52 (*ActaSS* Oct. 13, ed. Paris 1883: 122); *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* I 1,6 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 444).

[52] Vgl. MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* VI 1 (ed. PAQUELIN 375).

[53] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* I 1,2 (*SC* 139: 122,30-35). Es gibt keinen Grund, an der Historizität dieser Bemerkung einer Mitschwester zu zweifeln.

[54] Bezeichnend ist, daß das einzige namentlich gekennzeichnete Zitat aus dem Ezechielkommentar Gregors des Großen in Mechthild von Hackeborns *Liber specialis gratiae* (V 30 [ed. PAQUELIN 369]) in einem Abschnitt steht, der ausdrücklich als Bemerkung ihrer Mitschwestern, die das Buch redigierten, bezeichnet ist.

[55] Vgl. WEISS 2000a, 73-75.

[56] Vgl. WEISS 2000a, 24-84.

Frauen, daß sie ungebildet sind.[57] Wenn ungebildete Frauen so tiefe Gedanken äußern, dann können diese nicht von ihnen stammen, sondern müssen in Gott ihren Ursprung haben. Würden sie sich durch namentlich gekennzeichnete Zitate aus den Vätern absichern, wäre dies ihrer Absicht gegenüber kontraproduktiv. Da Beatrijs von Nazareth sich in ihrem kleinen Traktat und Hadewijch in ihren Briefen nicht auf Visionen berufen, können sie dort auch Augustinus mit Namen zitieren.

2.7 Daß wir mit unserer Vermutung richtig liegen, sieht man auch an folgendem. Es mag noch angehen, daß ein Verstorbener in der *Vita* der Agnes Blannbekin (gest. 1317) bei seiner Erscheinung seine Meinung mit einem Augustinuszitat bekräftigt.[58] Eigenartig wirkt es aber, wenn die innere Stimme, die in Agnes spricht, sich dafür, daß sie Gottes Stimme ist, auf einen Ausspruch Gregors des Großen beruft.[59] Der Autor hat offensichtlich an dieser Stelle die literarische Gattung der Offenbarungsschrift vergessen.[60]

3. Eingriff im Streit um Origenes

3.1 An einer Stelle greifen die Mystikerinnen in einen theologischen Streit um einen Autor der alten Kirche ein. Im 12. Jahrhundert entdeckt man die östlichen Kirchenväter und mit ihnen auch Origenes neu. Offensichtlich entfachte sich ein Streit über die Frage nach dessen jenseitigem Geschick. Als verurteilter Häretiker sollte er in der Verdammung sein. Wie aber durfte man die Meinung eines von Gott Verdammten gutheißen? Oder kam er gar nicht in die Hölle, weil er neben seinen verurteilten Lehren auch so viel Richtiges geschrieben hatte?

3.2 Wenn die Frauen einmal ein gewisses Ansehen genossen, ging man sie gelegentlich wie ein theologisches Orakel an, um anstehende Streitfragen zu lösen. So wird Elisabeth von Schönau (1129-1164) gedrängt, über die Echtheit der Reliquien der Heiligen

---

[57] Z. B. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 1; II 68; II 70 (ed. ROTH 1 und 33); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* II 3; II 26; II 225; III 1; VII 3 (ed. NEUMANN 40,48; 68,18; 69,32; 73,36f.; 260,30). Zu Mechthild von Magdeburg insgesamt vgl. HEIMBACH 1989.

[58] Vgl. AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* CCXXVII-CCXXVIII (ed. DINZELBACHER / VOGELER 470,54-57).

[59] Vgl. AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* LXXXVI (ed. DINZELBACHER / VOGELER 202,23-27).

[60] An einer weiteren Stelle wird Gregor der Große zitiert, um die Demut der Agnes zu bestätigen (AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XXXVIII [ed. DINZELBACHER / VOGELER 120,28-32]). Obwohl es nicht ganz eindeutig ist, ist die Bekräftigung durch das Zitat wohl als Einfügung des anonymen Verfassers ihrer *Vita* gedacht.

Ursula und ihrer Gefährtinnen Auskunft zu geben.[61] Deswegen erstaunt es auch nicht, daß dieselbe Elisabeth von ihrem Bruder Ekbert nach dem jenseitigen Geschick des Origenes gefragt wird.[62] An einem Weihnachtsfest erscheint ihr die Jungfrau Theodochos, die ihr, auch wenn sie keine vollständige Auskunft geben darf, folgendes ausrichtet:

> Error Origenis non ex malicia erat, sed magis ex nimio fervore, quo sensum suum immersit profunditatibus scripturarum sanctarum, quas amabat, et divinis secretis, que nimis perscrutari volebat. Propterea et pena eius, in qua detinetur, gravis non est. – Der Irrtum des Origenes geschah nicht aus Bosheit, sondern eher aus zu großem Eifer, mit dem er seinen Sinn versenkte in die Tiefen der Heiligen Schrift, die er liebte, und in die göttlichen Geheimnisse, die er allzu sehr erforschen wollte. Deswegen ist seine Pein, in der er gehalten wird, nicht schwer.[63]

Ja, er leuchtet jetzt schon unter den übrigen Seelen in einem besonderen Licht. Was allerdings mit ihm beim jüngsten Gericht geschehen wird, bleibt den Menschen noch verborgen.[64] Der damals übliche Vorwurf der Mönchstheologie gegenüber den Dialektikern, in bezug auf Gott zuviel wissen zu wollen, wird auch gegenüber Origenes erhoben, ohne daß er verdammt erscheint.

3.3 Wie sehr im Umfeld der Mystikerinnen das Ansehen des Origenes steigt, sieht man an folgendem: Das zweite Buch ihrer *Vita* vergleicht Hildegard (1098-1179) mit der alttestamentlichen Prophetin Debora und beruft sich für diesen Vergleich ausdrücklich auf Origenes.[65] Hadewijch weiß, daß Origenes in Maria Magdalena das Urbild der liebenden Kontemplation sieht.[66] Der mit Namen nicht bekannte Autor der *Vita* der Juliana von Cornillion bedauert, daß er die gefühlvolle Andacht, welche diese Frau zu den einzelnen Mysterien des Lebens Jesu hatte, nicht voll erfassen kann. Dazu hätte er des „ingenium ... Origenis" – der „Geisteskraft ... des Origenes" – bedurft.[67] Man sieht, wie Origenes in diesen Kreisen hoffähig geworden ist.

---

[61] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Liber revelationum* 4 (ed. ROTH 124f.).

[62] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* III 5 (ed. ROTH 62): „Sicut premonita fueram a fratre meo."

[63] ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* III 5 (ed. ROTH 62f.).

[64] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* III 4 (ed. ROTH 63).

[65] Vgl. THEODERICH VON ECHTERNACH, *Vita Hildegardis* II 6 (*FC* 29: 142,22-144,18).

[66] Vgl. HADEWIJCH, *Mengeldichten* 3 (ed. VAN MIERLO 22,55-57).

[67] *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* I 4,18 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 448).

3.4 Offensichtlich kommt aber die Frage nach dem künftigen Geschick des Origenes nicht zur Ruhe. Über hundert Jahre nach Elisabeth von Schönau wird Mechthild von Hackeborn darüber wieder von einem Ordensmann gefragt.[68] In einer Vision lehnt Gott eine direkte Auskunft ab:

> Quid vero benignitas mea cum anima Origenis effecerit volo esse absconditum, ut nullus in scientia sua confidens audeat elevari. – Was meine Güte aber mit der Seele des Origenes getan hat, das soll nach meinem Willen verborgen sein, damit keiner im Vertrauen auf sein Wissen sich zu erheben wagt.[69]

Damit wird Origenes – ähnlich wie durch Elisabeth von Schönau – indirekt beschuldigt, zuviel auf sein Wissen vertraut zu haben. Es wird aber auch ein gutes postmortales Geschick des Theologen angedeutet. Verborgen bleibt, was Gottes Güte, nicht seine Gerechtigkeit, an ihm tut.

4. Die Verehrung der Väter der Kirche

Die Väter der Kirche werden im Mittelalter auch von den Menschen als Heilige verehrt, die ihre Schriften kaum gelesen haben. Wie steht es mit der Verehrung dieser Männer durch die Mystikerinnen?

4.1 Viele Frauen nennen Ort und Zeit ihrer Ekstasen und Visionen. Sie wollen damit wie durch ein Protokoll die Geschichtlichkeit solcher Ereignisse festhalten. Dabei bedienen sie sich nicht der profanen Zeitrechnung,[70] sondern der des Kirchenjahres. Der Festtag, an dem sich eine ekstatische Vision ereignet hat, wird angegeben. Dies kann dort geschehen, wo es sich um eine einzelne Vision handelt.[71] Wenigstens bei fünf Frauen, nämlich Elisabeth von Schönau, Mechthild von Hackeborn, Gertrud der Großen, Christina von Stommeln (1242-1312) und Christina von Hane (1269-1292), werden ganze Reihen solcher Erlebnisse anhand des Kirchenjahres chronologisch

---

[68] Vgl. MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* V 16 (ed. PAQUELIN 344). Neben dem postmortalen Geschick des Origenes interessiert auch, wie es Samson, Salomon und Trajan jetzt ergeht. Allen vieren ist gemeinsam, daß sie nach damaliger Meinung Gutes auf Erden getan haben, aber nicht frei von Schuld geblieben waren. In der Sankt Gallener Handschrift wird sogar nach dem Schicksal des Aristoteles gefragt.

[69] MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* V 16 (ed. PAQUELIN 344).

[70] Ausnahme bildet gelegentlich die *Vita* der Christina von Hane (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 17: 226; 229; 236; 237; 238; 239; 242).

[71] Z. B. Mechthild von Magdeburg.

geordnet.[72] Manchmal erschöpft sich die Angabe des Festes in einer reinen Zeitangabe, ohne daß die zu diesem Zeitpunkt stattfindende Vision auf den Festtag Bezug nimmt.[73] Oft aber steht das besondere Erlebnis der Frauen in einem inneren Zusammenhang zu dem Festgeheimnis oder zu Teilen der Liturgie des Festes.[74] Die Frauen erleben die Mysterien des Lebens Jesu an den entsprechenden Festen nach. Dies gilt besonders in der Weihnachts-, Passions- und Osterzeit. An den Heiligenfesten erscheint ihnen oft der Tagesheilige.[75] Aus der Häufigkeit der Erwähnung von Festen einzelner Heiliger kann man den Stellenwert ihrer Verehrung im geistlichen Leben der Frauen ablesen.

Es fällt auf, daß Engel und biblische Heilige[76] wie Johannes der Täufer,[77] die Apo-

---

[72] Es fällt auf, daß dies bei den Frauen im flämischen Bereich wesentlich seltener geschieht. Weiter ist es eigenartig, daß die Datierung von Visionen anhand von Heiligenfesten in vielen Werken der Mystikerinnen gegen Ende hin abnimmt.

[73] So fast immer bei Christina von Hane.

[74] Besonders oft stellt Gertrud die Große den Zusammenhang ihrer Visionen mit einer Antiphon oder einem Responsorium des entsprechenden Festes her.

[75] Eigens festgestellt in: *Mariae Oigniacensis vita* II 10,89 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 567); *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* I 4,16 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 440).

[76] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 27; II 21; III 16 (ed. ROTH 15; 49; 68); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 30 (ed. PAQUELIN 102); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 53,1 und IV 56,1 (*SC* 255: 440-446; 462,1-14); *Christinae Stumbelensis vita* IV 12,110-113 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1867: 324); CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 17: 248; 18: 209; 229); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* CXXIX und CCXXIII (ed. DINZELBACHER / VOGELER 288,3f.; 459,3). Maria erscheint so oft, daß ihre Feste hier nicht erwähnt werden. Ebenfalls werden Heilige dann nicht aufgezählt, wenn sie nur als Patrone einer Kirche oder eines Klosters erwähnt werden.

[77] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 13; I 25; II 5 (ed. ROTH 8f.; 14; 42); *Mariae Oigniacensis vita* II 11,97; II 12,107 und 108f. (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 569; 571 und 572); *Idae Lovaniensis vita* II 4,19; II 5,22; III 4,27 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 176; 177; 188); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* II 3,2 (SC 139: 238,7); *Legatus* IV 42,1f. (*SC* 255: 334-336); PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis*, *Ep.* II 3 (ed. PAULSON 67,16); *Ep.* III 5 (ed. PAULSON 68,31); *Ep.* IV 6 (ed. PAULSON 70,19); *Christinae Stumbelensis vita* IV 5,41; IV 6,50; IV 19,175; IV 21,195 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1867: 305; 307; 343; 348); CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 17: 244; 18: 208; 220; 221; 235); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* CIII; CVI; CCXVI (ed. DINZELBACHER / VOGELER 236,3f.; 242,3; 444,4). Außerhalb des Festes: ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 76 (ed. ROTH 46); *Mariae Oigniacensis vita* I 4,37 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 555); THOMAS VON CANTIMPRÉ, *Vita Lutgardis* 2,2 (ed. HENDRIX 170,39); THOMAS VON CANTIMPRÉ, *Vita Lutgardis* II 3,13 (*ActaSS* Jun. 4, ed. Paris 1867: 207); HADEWIJCH, *Visionen*, *Liste* 2 (ed. HOFMANN 162); *Idae Lewensis vita* 4,35 (*ActaSS* Oct. 13, ed. Paris 1883: 117); *Idae Lovaniensis vita* II 5,22 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 177); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* I 44; II 4; II 24; III 1; IV 3; V 34; VI 32; VI 36; VII 1 (ed. NEUMANN 30,58; 41,27 und 44,75.99; 59,10f.; 75,72.80; 116,69; 195,46; 241,19f.; 244,1-245,23; 254,31); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 20 und I 27 (ed. PAQUELIN 72; 95); GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* IV (*SC* 127: 132,111); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 4,8 (*SC* 255: 72,17); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XVI; XVIII; CCXVII (ed. DINZELBACHER / VOGELER 84,5f.; 86,4; 446,5); *Lukardis vita* 4 und 52 (ed. *AnBoll* 18: 312,14; 339,6).

stel und Evangelisten,[78] vor allem Petrus und Paulus[79] und Johannes der Evangelist[80]

---

[78] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 18 und I 72 (ed. ROTH 10; 34); ELISABETH VON SCHÖNAU, *Liber revelationum* 5 (ed. ROTH 125); *Idae de Niuella vita* 28 (ed. HENRIQUES 269 und 271); HADEWIJCH, *Visionen* IV 2f. (ed. HOFMANN 72); *Aleydis Scharembekanae vita* II 22; III 32 (*Acta SS* Jun. 22; ed. Paris 1867: 475f.); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 34 (ed. PAQUELIN 112f.); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* III 4,1; III 5,1, III 10,1 (*SC* 143: 22,1; 26; 42,1); *Legatus* IV 33,1 und IV 47,1f. (*SC* 255: 282,1; 354-356); *Legatus* V 4,14 (*SC* 331: 96,11); PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis* 83 und 88 (ed. PAULSON 65,1 und 115,20-26); *Christinae Stumbelensis vita* IV 8,71f.; IV 12,113; IV 13,118; IV 16,144; IV 17,153; IV 21,194 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1867: 312; 325; 326; 334; 337; 348).

[79] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 15; I 76; II 14; II 29; III 10 (ed. ROTH 9; 35; 46; 52; 65); ELISABETH VON SCHÖNAU, *Liber viarum Dei* 20 (ed. ROTH 122); *Mariae Oigniacensis vita* II 6,51 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 559); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* IV 27 (ed. NEUMANN 144,36); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 44,1f. (*SC* 255: 340-344); PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis, Ep.* XXIII 30 (ed. PAULSON 173,36).; *Ep.* XXX 42 (ed. PAULSON 186,27f.); *Christinae Stumbelensis vita* IV 3; IV 7,61; IV 14,129; IV 16,145; IV 16,147; IV 21,189 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1867: 300; 310; 330; 334; 335; 346); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* CVIII; CIX; CLIX (ed. DINZELBACHER / VOGELER 246,3; 248,7; 352,5). Außerhalb des Festes: ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* II 15 und III 8 (ed. ROTH 76; 64); *Odiliae viduae Leodiensis vita* I 4 (ed. *AnBoll* 13: 208,30); HUGONE FLOREFFENSI, *Vita Juevettae* 9,28 und 29 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 151); *Mariae Oigniacensis vita* I 1,11; II 11,100; II 12,103 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 550; 570); *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* I 5,28 und II 2,7 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 452; 458); BEATRIX VON NAZARETH, *Vita* II 16,156 und II 19,175 (ed. REYPENS 105,24f.; 115,96); HADEWIJCH, *Visionen* XIV 77 (ed. HOFMANN 156,91); *Liste* 8 und 134-140 (ed. HOFMANN 162; 168); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* II 4; II 19; II 24; VII 1 (ed. NEUMANN 41,29; 51,44f. und 52,66; 59,15.17; 254,22); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 22 und II 2 (ed. PAQUELIN 80 und 137); GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* IV 124-126 (*SC* 127: 132-134); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* V 4,14 (*SC* 331: 96,11); PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis* 25 (ed. PAULSON 11,29f.); *Lukardis vita* 93 (ed. *AnBoll* 18: 364,11.27); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XVII; LII; XCII; CXVI; CXXXI (ed. DINZELBACHER / VOGELER 86,3f.; 144,25; 214,6; 260,32; 296,23).

[80] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 60 (ed. ROTH 29); ELISABETH VON SCHÖNAU, *Liber viarum Dei* 13 (ed. ROTH 105); *Mariae Oigniacensis vita* II 12,107 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 571); HADEWIJCH, *Visionen* X 1f. (ed. HOFMANN 110); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 6 (ed. PAQUELIN 21f.); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 4,1-12 und IV 34,1 (*SC* 255: 58-80; 284,1); CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 18: 208). Außerhalb des Festes: ELISABETH VON SCHÖNAU, *Ep.* XXII (ed. ROTH 152); *Odiliae viduae Leodiensis vita* I 14 (ed. *AnBoll* 13: 217,25f.); HUGONE FLOREFFENSI, *Vita Juevettae* 34,96 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 163); *Mariae Oigniacensis vita* I 1,13; I 2,24; II 10,87; II 10,90 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 550; 552; 566; 567); THOMAS VON CANTIMPRÉ, *Vita Lutgardis* 1,2 (ed. HENDRIX 164,15); HADEWIJCH, *Brieven* XVIII und XXXIII (ed. VAN MIERLO 159,183 und 204,392f.); HADEWIJCH, *Visionen* V 7; V 69; X 29 (ed. HOFMANN 80,12; 84; 112); *Liste* 3 und 45 (ed. HOFMANN 162; 164); *Idae Lovaniensis vita* III 1,8 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 184); *Elisabeth sanctimonialis in Erkenrode vita* 14 und 18 (*Catalogus Codicum Hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis* I/1: 371,33; 373,32); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* II 4; II 24; IV 12; IV 23 (ed. NEUMANN 41,29; 43,69.71; 59,12; 124,42; 139,1-140,14); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 10; I 27; V 5; VI 5 (ed. PAQUELIN 32; 95; 322; 382); GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* IV (*SC* 127: 134,128); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* V 4,14; V 32,4 (*SC* 331: 96,11; 260,13); *Lukardis vita* 58 (ed. *AnBoll* 18: 344,26f. und 345,4-7); PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis, Ep.* XLIV 21 (ed. PAULSON 234,35-235,3); CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 18: 206); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* VIII; XVII; CXXXI; CCXVIII (ed. DINZELBACHER / VOGELER 71,5f.; 86,5; 296,23f.; 448,3).

sowie volkstümliche Heilige wie die Märtyrer Stephanus,[81] Laurentius,[82] Agnes,[83] Barbara,[84] Caecilia,[85] Katharina,[86] Margareta,[87] Ursula,[88] die Büßerin Maria Magda-

---

[81] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 21 und I 36 (ed. ROTH 12; 19); BEATRIX VON NAZARETH, *Vita* III 8,219 (ed. REYPENS 141,4). Außerhalb des Festes: *Mariae Oigniacensis vita* II 11,100 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 570); *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* II 8,28 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 467); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* IV 2; VII 1 (ed. NEUMANN 60,35; 254,21); GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* IV (*SC* 127: 144,134); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XX und CLXIX (ed. DINZELBACHER / VOGELER 88,17f.; 352,14).

[82] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* II 28 (ed. ROTH 47); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* III 17,1 (*SC* 143: 72,1); PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis* 22 (ed. PAULSON 165,18f.). Außerhalb des Festes: ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 53 und II 15 (ed. ROTH 27; 76); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* II 24 (ed. NEUMANN 60,39); GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* IV (*SC* 127: 134,137).

[83] Vgl. MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 11 (ed. PAQUELIN 34-37); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 8,1f. (*SC* 255: 104-108); *Christinae Stumbelensis vita* IV 14,128 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1867: 329); CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 18: 207); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* CCXXVII-CCXXVIII (ed. DINZELBACHER / VOGELER 466,5). Außerhalb des Festes: THOMAS VON CANTIMPRÉ, *Vita Lutgardis* 2,2 (ed. HENDRIX 169,21); *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* II 9,52 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 475); HADEWIJCH, *Visionen, Liste* 241 (ed. HOFMANN 174); GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* IV (*SC* 127: 136,157); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,8 (*SC* 255: 414,3); PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis, Ep.* XXII 12 (ed. PAULSON 156,22); CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 18: 226); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* CXIV (ed. DINZELBACHER / VOGELER 265,12).

[84] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* II 20 (ed. NEUMANN 52,3).

[85] Vgl. *Christinae Stumbelensis vita* IV 9,83 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1867: 316). Außerhalb des Festes: MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* II 4 (ed. NEUMANN 42,45).

[86] Vgl. *Margaretae de Ypris vita* 39 (ed. MEERSSEMAN 124,14-16); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 32 und VII 19 (ed. PAQUELIN 110f.; 414). GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 57,1 (*SC* 255: 462,1-464,29); *Christinae Stumbelensis vita* IV 20,183 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1867: 345); CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 18: 212). Außerhalb des Festes: *Margaretae de Ypris vita* 39 (ed. MEERSSEMAN 124,14); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* II 4 und II 24 (ed. NEUMANN 42,45.58; 60,47); GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* IV (*SC* 127: 134,155); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,8 (*SC* 255: 414,4).

[87] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 45 (*SC* 255: 344,1-348,20).

[88] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 30 (ed. ROTH 16); *Aleydis Scharembekanae vita* II 26 (*Acta SS* Jun. 22, ed. Paris 1867: 474); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 53,1-6 (*SC* 255: 446-454); CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 17: 249; 18: 210; 229). Außerhalb des Festes: ELISABETH VON SCHÖNAU, *Liber revelationum* passim; *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* II 7,34 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 469). Weitere Märtyrerfeste: ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 14; I 19; I 29; I 78; II 28 (ed. ROTH 8f.; 11; 16; 37f.; 52); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* III 6,1; III 7,1 (*SC* 143: 28,1; 28,1); PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis* 40 (ed. PAULSON 21,2f.).

lena,[89] die Bischöfe Nikolaus[90] und Martin[91] und Ordensgründer wie Benedikt,[92] Bernhard,[93] Dominikus[94] und Franziskus[95] wesentlich häufiger in Erscheinung treten als die großen ‚theologischen' Heiligen[96] wie die Väter der Kirche.

---

[89] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 17 (ed. ROTH 9f.); HUGONE FLOREFFENSI, *Vita Juevettae* 42,111 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 165); *Margaretae de Ypris vita* 37 (ed. MEERSSEMAN 124,1-5); *Idae Lovaniensis vita* II 7,36 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 18); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* VI 9 (ed. NEUMANN 216,5f.); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 25 (ed. PAQUELIN 86-88); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* III 9,1 (*SC* 143: 34,13f.); *Legatus* IV 46,1-4 (*SC* 255: 348-354); PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis* 46; *Ep.* XLVIII 15 (ed. PAULSON 28,23f.; 252,10); CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 18: 209; 228). Außerhalb des Festes: HUGONE FLOREFFENSI, *Vita Juevettae* 9,30 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 151); HADEWIJCH, *Visionen*, *Liste* 4 (ed. HOFMANN 162); HADEWIJCH, *Mengeldichten* 3 (ed. VAN MIERLO 22,55); *Margaretae de Ypris vita* 37 (ed. MEERSSEMAN 123,34f.); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* I 44; II 24; IV 27; V 23 (ed. NEUMANN 29,46; 61,63; 144,46; 180,183); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 25; III 50 (ed. PAQUELIN 86; 252); GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* IV (*SC* 127: 136,161); CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 17: 229); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XLI (ed. DINZELBACHER / VOGELER 126,16). Oft wird auch Martha erwähnt: HUGONE FLOREFFENSI, *Vita Juevettae* 11,37; 14,42 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 152; 153); *Vita Aleydis Scharembekanae* 3,28 (*ActaSS* Jun. 22, ed. Paris 1867: 476); *Idae de Niuella vita* 1 (ed. HENRIQUES 203); *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* I 3,24 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 446); *Idae Lovaniensis vita* I 3,18 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 163); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 14 (ed. PAQUELIN 46).

[90] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Liber revelationum* 5 (ed. ROTH 131); *Mariae Oigniacensis vita* II 11,94 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 568); *Idae Lovaniensis vita* I 6 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 168); CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 18: 213); PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis*, *Ep.* XL 8 (ed. PAULSON 229,23); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XXV 3 (ed. DINZELBACHER / VOGELER 98). Außerhalb des Festes: ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 40 (ed. ROTH 21); *Mariae Oigniacensis vita* II 10,90 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 567); *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* I 1,4 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 443); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XX (ed. DINZELBACHER / VOGELER 88,6).

[91] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* V 23,1 (*SC* 331: 196,1); *Christinae Stumbelensis vita* IV 6,52f.; IV 20,181 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1867: 307; 344); *Lukardis vita* 73 (ed. *AnBoll* 18: 354,7). Außerhalb des Festes: ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 40 (ed. ROTH 21); *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* II 4,19 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 463); HADEWIJCH, *Visionen*, *Liste* 95-104 (ed. HOFMANN 166); MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* II 24 (ed. NEUMANN 60,42).

[92] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* I 16; II 12 (ed. ROTH 9; 45); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 4,11 (*SC* 255: 126,1-134,4). Außerhalb des Festes: HILDEGARD, *Ep.* CCXLIX (*CCM* 91A: 528,4f.); ELISABETH VON SCHÖNAU, *Ep.* I 6; I 16; I 63 (ed. ROTH 6; 9; 31); HUGONE FLOREFFENSI, *Vita Juevettae* 35,97 (*ActaSS* Apr. 2, ed. Paris 1866: 163); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* VI 6 (ed. PAQUELIN 384); GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* IV (*SC* 127: 134,139); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 4,50 (*SC* 255: 414,8.10).

[93] Vgl. MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* I 28 (ed. PAQUELIN 97f.); GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 49,1-5 (*SC* 255: 396-402). Außerhalb des Festes: *Mariae Oigniacensis vita* II 10,90 (*ActaSS* Jun. 5, ed. Paris 1887: 567); *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* I 1,6 und II 8,46 (*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 444; 472); MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae* V 30 und VI 4 (ed. PAQUELIN 364; 382); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XX (ed. DINZELBACHER / VOGELER 88,6). Juliana von Cornillion (vgl. *Julianae Priorissae Montis Cornelli vita* I 1,6 [*ActaSS* Apr. 1, ed. Paris 1866: 444]) liest besonders gern die Hoheliedpredigten des heiligen Bernhard, und auch Agnes Blannbekin (*Leben und Offenbarungen* XCVII [ed. DINZELBACHER / VOGELER 204,5-34]) sollen die gleichen Predigten zum Fundament des gesamten geistlichen Lebens werden.

5. Die Väter als Lehrer der Kirche

5.1 Für wen halten die Mystikerinnen die Kirchenväter? Selten führen sie die Väter als Lehrer der Kirche an. Dabei gelten die vier Theologen Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor der Große im Westen zu dieser Zeit schon als die Lehrer der Kirche schlechthin. Das *St. Trudperter Hohelied*, das für die Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts innerhalb Deutschlands bahnbrechend ist, führt diese vier Väter eigens in dieser Funktion an:

> Der geist der gewizzede daz ist der schenke, der dar ûf gedienet hât, das waz Iôhannes evangelista unde sîne gehelfen Gregorius, Augustinus, Ambrosius, Ieronimus unde andere die die heilige schrift errecket habent unde siu geschenket habent der heiligen christenheit. – Der Geist der Wissenschaft ist der Mundschenk, der beim Mahl aufgetragen hat. Das waren Johannes Evangelista und seine Gehilfen Gregorius, Augustinus, Ambrosius, Hieronymus und andere, welche die Heilige Schrift ausgelegt und sie der Heiligen Kirche ausgeschenkt haben.[97]

Sie sind die Ammen, die die Kinder Gottes mit der himmlischen Süße aufziehen.[98] Vergleichbare Stellen fand ich bei den Frauen nicht.[99]

5.2 Folgende Bemerkungen lassen erkennen, daß auch die Mystikerinnen die Kirchenväter als Lehrer schätzen. Ida von Gorsleew wird in der Adventszeit, als sie krank zu Bett liegt, das Verständnis der Augustinischen Bücher über die Dreifaltigkeit ge-

---

[94] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,8 (*SC* 255: 414,4-20). Außerhalb des Festes: MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* II 24; IV 20; IV 22; V 24; V 34 (ed. NEUMANN 60,44; 136,1-19; 138,18-140,39; 182,37-183,56; 194,11f.); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XX (ed. DINZELBACHER / VOGELER 88,6).

[95] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,8 (*SC* 255: 414,4-20); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* CCXXV (ed. DINZELBACHER / VOGELER 462,4). Außerhalb des Festes: MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 24 und V 34 (ed. NEUMANN 182,36-38; 194,13f.); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XVIII; XIX; LXV (ed. DINZELBACHER / VOGELER 86,3; 86,4; 164,9f.): Zu Franziskus vgl. WEISS 2000b, 237-240; 255-257.

[96] Nur ca. drei bis vier Prozent der erwähnten Heiligenfeste sind dem Gedächtnis der Kirchenväter geweiht. Neben den unten genannten Vätern, die den Frauen meist an ihrem Festtag erscheinen, wird ohne nähere Erklärung auch der Festtag des heiligen Hieronymus erwähnt (vgl. PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis*, *Ep.* XV 44 und 57 [ed. PAULSON 108,7; 131,16]). Mechthild von Hackeborn (*Liber specialis gratiae* V 9 [ed. PAQUELIN 332]) erwähnt die Seele des Herrn Albert und des Bruders Thomas.

[97] *St. Trudperter Hohelied* 43,30-44,2 (ed. OHLY 108-110). Einzeln werden in diesem Kommentar erwähnt Ambrosius: 83,16 (ed. OHLY 186); Augustinus: 66,10 (ed. OHLY 154); 83,14 (ed. OHLY 184); Gregor der Große: 59,32 (ed. OHLY 142) und Hieronymus: 83,15 (ed. OHLY 184).

[98] Vgl. *St. Trudperter Hohelied* 55,8-12 (ed. OHLY 134).

[99] Bei Agnes von Blannbekin (*Leben und Offenbarungen* XX [ed. DINZELBACHER / VOGELER 88,11-32]) werden ebenfalls Augustinus, Gregor, Ambrosius und Hieronymus erwähnt. Doch hebt sich diese Vierergruppe keineswegs deutlich von den vorher (aaO. XX [ed. DINZELBACHER / VOGELER 88,6-10]) genannten Heiligen Bernhard, Dominikus und Nikolaus ab.

schenkt; dies läßt ihren Geist vor Freude derartig erglühen, daß sie Angst bekommt, ihren Verstand zu verlieren.[100]

Gertrud die Große läßt in einer Litanei Augustinus als „speculum ecclesiae – Spiegel der Kirche" anrufen.[101] ‚Speculum' hat im Latein der damaligen Zeit auch die Bedeutung von Abbild, Vorbild, ja sogar Licht. Augustinus ist also ein Vorbild und Licht für die Kirche. Augustinus ist ja „doctor incomparabilis – ein unvergleichlicher Lehrer."[102]

Einmal erscheint der Gertrud auch der heilige Augustinus, den sie von Jugend an besonders liebt.[103] Von seinem Herzen geht, ähnlich wie vom Herzen des heiligen Bernhard, ein feuerförmiger Glanz aus. Er bedeutet seine feurigen Worte, durch welche die Liebe der Menschen entfacht wird.[104] Auch von seinem Mund gehen Sonnenstrahlen aus. Sie versinnbildlichen seine Lehre, die er über die ganze Kirche gegossen hat.[105] Auch bogenförmige Strahlen sendet er aus, welche die seiner Worte und Schriften bedeuten, mit denen er allen Irrtum und alle Unwissenheit bekämpft hat.[106] Selbst Bernhard muß gestehen, daß er sich nicht in gleicher Weise um das Heil der Nächsten gekümmert hat wie Augustinus, der durch die Erfahrung seiner eigenen Sünden vor seiner Bekehrung dazu besonders berufen war.[107] Der Herr zieht allen geistlichen Fortschritt, den je Menschen aus den Worten des Augustinus gemacht haben, in sein Herz ein und läßt ihn veredelt wieder in das Innere des Heiligen zurückfließen, wodurch eine liebliche Melodie von Augustinus und Bernhard erklingt.[108] Die Melodien beider Heiliger lassen sich kaum voneinander unterscheiden, nur daß bei Augustinus die liebevolle Bußgesinnung mitklingt.[109]

Agnes Blannbekin beschreibt die Bedeutung des Augustinus, den sie „maximum lumen in conspectu dei – das größte Licht im Angesicht Gottes" nennt,[110] folgendermaßen: In der Seligkeit begreift er wirklich die selige Dreifaltigkeit, „quia hic ingenium exercuit et excoluit intellectum suum tanta fide et amore in tractatibus de sancta trinitate – weil dieser seine Vernunft gebrauchte und seinen Verstand mit so großem Glauben und so großer Liebe in den Traktaten über die heilige Dreifaltigkeit pflegte."[111]

---

[100] Vgl. *Idae Lewensis vita* 5,52 (*ActaSS* Oct. 13, ed. Paris 1883: 122).
[101] GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* IV (*SC* 127: 134,146).
[102] GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,1 (*SC* 255: 404,25).
[103] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,1 (*SC* 255: 402,1-4). Die Erwähnung seines Festes wird in GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,3 (*SC* 255: 406,1) nachgeholt.
[104] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,1 (*SC* 255: 402,8-14).
[105] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,1 (*SC* 255: 402,14-18).
[106] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,1 (*SC* 255: 402,18-404,31).
[107] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,1 (*SC* 255: 404,32-38).
[108] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 60,2 (*SC* 255: 404,1-11).
[109] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,2 (*SC* 255: 404,11-406,17).
[110] AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XX (ed. DINZELBACHER / VOGELER 88,11f.).
[111] AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XX (ed. DINZELBACHER / VOGELER 88,12-15).

5.2 Zutreffend bezeichnet Agnes auch das Bemühen des Hieronymus: „De beato Jeronymo dixit, quod luce divinitatis insignitur eo, quod tanto studio illuminavit sacram paginam. – Über den seligen Hieronymus sagte sie, daß er deswegen mit dem Licht der Gottheit ausgezeichnet ist, weil er mit solchem Eifer (den Sinn der) die Heilige(n) Schrift erhellte.“[112]

5.3 Elisabeth von Schönau hat eine für die Steilung der Kirchenväter charakteristische Vision von Gregor dem Großen. Zu Beginn der Fastenzeit sieht sie in verschiedenen Ekstasen ein sich schnell drehendes Rad, ohne den Sinn der Vision zu verstehen.[113] Am Sonntag nach dem Fest des Papstes Gregor „vidi ergregium illum doctorem in supernis plenum gloria e claritate amabile – sah ich in der Höhe jenen herausragenden Lehrer voll Herrlichkeit und liebenswerter Klarheit.“[114] Sie bittet den Heiligen, ihr die Vision zu erklären und bekommt von diesem aber die Antwort: „Dic doctoribus qui legunt scripturas, ipsi sciunt. – Sag es den Lehrern, welche die Schrift auslegen, sie wissen es.“[115] Daraufhin verlangt Elisabeth von ihrem Bruder Ekbert, der in Frankreich die damals modernste und beste theologische Ausbildung erfahren hat, ihr aus seiner Kenntnis der Heiligen Schrift bei der Erklärung zu helfen. Nach der üblichen Weigerung, die dem bekannten Demutstopos entspricht, gibt dieser ihr dann auch die Erklärung.[116]

Ein Doppeltes soll damit gesagt werden: Einmal ersetzt die Belehrung durch Auditionen und Visionen keineswegs den Erwerb von Wissen aus natürlichen Quellen. Nicht durch übernatürliche Wissensvermittlung, sondern durch rationalen Diskurs erhält Elisabeth die Erklärung ihrer Vision. Zum anderen sind die zeitgenössischen Schrifttheologen genauso wichtig wie die Lehrer der Alten Kirche.

Auch Gertrud die Große stellt Gregor mit den Lehrern des Mittelalters auf gleiche Stufe. Sie fragt, was Gregor dafür in der himmlischen Herrlichkeit erhält, „quod tam saluberrimis scriptis ecclesiam ditavit et illuminavit – daß er mit so heilbringenden Schriften die Kirche bereichert und erleuchtet hat.“[117] Jesus, der sich selbst an den einzelnen Büchern dieses Heiligen erfreut, antwortet, Gregor genieße es mit ihm froh, wenn ein Mensch beim Lesen oder Hören seiner Worte sich bekehrt und zu Andacht und Liebe entflammt wird. Er wird dann vor dem ganzen himmlischen Hof so geehrt wie ein Fürst, der von seinem König besonders ausgezeichnet wird.[118] Es ist die Ehre, die alle Lehrer der Kirche je nach dem Nutzen ihrer Lehre für die Kirche erhalten, also auch „tibi specialiter dilecti, scilicet Augustinus et Bernardus – die von dir besonders Geliebten, nämlich Augustinus und Bernhard.“[119] Die Lehrer der Kirche sind also besonders

---

[112] AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XX (ed. DINZELBACHER / VOGELER 88,30-32).
[113] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* III 29 (ed. ROTH 78f.).
[114] ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* III 30 (ed. ROTH 79).
[115] ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* III 30 (ed. ROTH 79).
[116] Vgl. ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen* III 31 (ed. ROTH 79f.).
[117] GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 10,2 (*SC* 255: 124,1-13).
[118] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 10,3 (*SC* 255: 124,4-21).
[119] GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 10,3 (*SC* 255: 124,17f.).

ausgezeichnet, insofern ihre Lehre heute noch in der Kirche den einzelnen Gläubigen in ihrem spirituellen Leben hilft. Wenn allerdings unter diese Lehrer auch Bernhard von Clairvaux gezählt wird, dann ist diese Ehre kein Vorrecht der Väter der alten Kirche. Den Höhepunkt der Vision stellt aber die Tatsache dar, daß Gregor kniend für die ganze Kirche betet und aus dem Herzen Jesu alles Notwendige zuteilen darf.[120] Dies geschieht, während in der Matutin seines Festes der Konvent die Antiphon *O Pastor* singt.[121] Damit könnte auf die *Regula pastoralis* dieses Papstes angespielt sein, die ja zum pastoraltheologischen Werk des Mittelalters schlechthin wurde.[122] Diese Vermutung legt sich nahe, wenn Gertrud diesen Heiligen in einer Art Litanei mit den Worten anruft: „Pastor apostolice – apostolischer Hirte".[123] Gregor wird also vor allem als pastoraler Lehrer und Führer der Kirche gesehen. Auf der gleichen Linie liegt es, wenn Gertrud diesen Papst für die Meinung anführt, der Glaube verliere, wenn er durch die Erfahrung bewiesen wird, den Verdienstcharakter.[124] In Richtung eines praktischen Rates geht auch seine Meinung, daß gute Menschen sich auch dort für schuldig bekennen, wo sie es nicht sind.[125]

Wenn Christina von Hane am Festtag des Heiligen Gregor bittet, „das got si wultde uff rechten uff eyn dogenthaifftiges lebyn – daß Gott sie zu einem tugendhaften Leben aufrichten wolle",[126] könnte es in Erinnerung an die *Moralia in Iob* dieses Heiligen geschehen, aus welchem Buch die Mönchstheologie oft ihre Tugendlehre schöpfte.

Kommt man von der gleichzeitigen Hochscholastik, die sich oft auf die „sancti patres" beruft, werden die Väter der Kirche nur selten als Fundorte für den Glauben bei den Mystikerinnen erwähnt.

6. Die Väter der Kirche als vorbildliche, besonders belohnte Heilige

Öfters werden die Väter der Kirche von den Mystikerinnen als Vorbild für Askese, Frömmigkeit, Tugenden und vor allem für die Liebe genannt.

6.1 Von Ambrosius sagt Agnes Blannbekin, daß er groß in der himmlischen Herrlichkeit ist, weil er mit so großem Eifer die Gerechtigkeit geliebt hat.[127] Aus dem Kontext

---

[120] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 10,4 (*SC* 255: 124,2-126,16).
[121] GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 10,4 (*SC* 255: 124,1f.).
[122] Vgl. DROBNER 1994, 421; FIEDROWICZ 2002, 294.
[123] GERTRUD VON HELFTA, *Exercitium* IV (*SC* 127: 134,139).
[124] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* III 59,3 (*SC* 143: 284,20f.). GREGOR DER GROSSE, *Homiliarum XL in evangelia libri duo* II 26,1 (*PL* 76: 1197C): „nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum".
[125] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 4,8 (*SC* 255: 74,34f.).
[126] CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung* (ed. MITTERMAIER, *AMRhKG* 18: 226).
[127] Vgl. AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XX (ed. DINZELBACHER / VOGELER 88,24f.).

wird deutlich, daß der Eifer der Gerechtigkeit in der Strenge seiner asketischen Lebensführung liegt.[128]

6.2 Lutgart von Tongern (1192-1246) richtet sich nach dem Rat des heiligen Augustinus und geht entgegen der damaligen Gewohnheit jeden Sonntag zur Heiligen Kommunion.[129]

Bei der Vesper seines Festes sieht Gertrud die Große, wie Augustinus sein von Liebe verwundetes Herz wie eine duftende Rose in Händen hat.[130] Dann möchte Gertrud wie bei den anderen Heiligen auch wissen, welchen Lohn Augustinus jetzt im Himmel erhalten hat, zumal er in seinen *Confessiones* selbst bekennt, auf Erden noch nicht von der Süße Gottes gesättigt worden zu sein.[131] Daraufhin sieht Gertrud über seinem Kopf eine sich ständig drehende Kugel, von der Gaben ausgehen, die alle Sinne des Heiligen erfreuen.[132] Als Augustinus ihr auch in der Reinheit des Schnees erscheint, bekommt Gertrud Bedenken, da dieser Heilige seine Reinheit in der Zeit vor seiner Bekehrung nicht bewahrt hat. Der Herr aber klärt sie darüber auf, daß er selbst die Irrwege des Heiligen zuließ, damit dieser nach der Bekehrung durch die Gnade um so strahlender erscheine.[133] Ein Vergleich zwischen der Herrlichkeit des Augustinus und der des Bernhard, der von Jugend an keusch gelebt hat, ist allerdings nicht statthaft.[134] Die anderen Heiligen werden auch durch den Lohn des Augustinus erfreut[135] und loben mit den Engeln diesen Bischof, der sich selbst an dessen Ehre freut.[136]

6.3 Wie wenig selbst eine so belesene Frau wie Gertrud die Große die theologische Bedeutung der Väter bemerkt, sieht man bei der Darstellung des heiligen Papstes Leo an dessen Fest. Die *Legenda aurea* berichtet von diesem Heiligen, daß er in einer sexuellen Versuchung sich selbst die Hand abgeschnitten habe, diese aber wieder von Maria angefügt bekam, um würdig zelebrieren zu können.[137] Die ganze Erscheinung des heiligen Leo dreht sich bei Gertrud nur um diese Legende, die in einer Mahnung zur Keuschheit mündet.[138] Selbst die *Legenda aurea* erwähnt den Einfluß des Papstes auf dem Konzil von Chalcedon und seinen Brief an den Patriarchen Flavian von Konstantinopel,[139] wovon man bei Gertrud nichts erfährt.

---

[128] Vgl. AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XX (ed. DINZELBACHER / VOGELER 88,28f.).
[129] Vgl. THOMAS VON CANTIMPRÉ, *Vita Lutgardis* II 1,14 (*ActaSS* Jun. 4, ed. Paris 1867: 198f.).
[130] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,3 (*SC* 255: 406,1-8).
[131] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,4 (*SC* 255: 408,17).
[132] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,4 (*SC* 255: 408,7-410,42).
[133] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,5 (*SC* 255: 410,1-14).
[134] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,7 (*SC* 255: 412,1-19).
[135] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,9 (*SC* 255: 414,4-8).
[136] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,10 (*SC* 255: 416,4-418,19).
[137] Vgl. JAKOB VON VORAGINE, *Legenda aurea* LXXXIII (ed. MAGGIONI I 556).
[138] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 43,1f. (*SC* 255: 336-340).
[139] Vgl. JAKOB VON VORAGINE, *Legenda aurea* LXXXIII (ed. MAGGIONI I 556f.).

6.4 Hadewijch nennt auch weniger bekannte Theologen der alten Kirche wie Hilarius von Poitiers[140] und Isidor von Sevilla[141]. Was sie aber über diese beiden schreibt, ist so allgemein, daß man annehmen muß, sie kenne die Werke der beiden nicht näher.

6.5 In der Liste der Vollkommenen nennt Hadewijch an siebter Stelle den Heiligen Gregor, „die in allen drien ouer volmaect was – der in allen drei (Lebensarten) sehr vollkommen war".[142] Unter diesen drei Lebensarten ist wohl die *vita activa*, die *vita contemplativa* und der Weg der Theologie, wie er sich in seinen Schriften niederschlägt, gemeint.

Ihn schaut Gertrud die Große an seinem Fest.[143] Sie nennt ihn „pontifex – Bischof".[144] Gerne hebt man damals die Größe eines Heiligen dadurch hervor, daß man ihn mit den Chören der anderen Heiligen vergleicht. Gregor gleicht in der väterlichen Fürsorge für die Kirche den alttestamentlichen Patriarchen.[145] Wie die Propheten hat er vor dem Ansturm der Feinde gewarnt.[146] Mit den Aposteln ist er zu vergleichen in seiner treuen Anhänglichkeit an den Herrn und in seinem Missionseifer.[147] Den Märtyrern und Bekennern gleicht er in der Askese und vollkommenen Heiligkeit.[148] In der Würde seiner keuschen Jungfräulichkeit, mit der er auch andere Menschen zu einem ehelosen Leben anregte, ist er den Jungfrauen gleich.[149] Weiter wird hervorgehoben, daß Gregor jetzt für alles Leid seines Lebens und Sterbens überreich belohnt werde.[150] Alles, was dabei von Gregor bemerkt wird, könnte auch von jedem anderen Heiligen ausgesagt werden.

Agnes Blannbekin sieht Gregor als ein besonderes Gefäß des Heiligen Geistes, weil er dessen Liebe besaß.[151]

---

[140] Vgl. HADEWIJCH, *Visionen, Liste* 24-26 (ed. HOFMANN 162).
[141] Vgl. HADEWIJCH, *Visionen, Liste* 27-30 (ed. HOFMANN 162).
[142] HADEWIJCH, *Visionen, Liste* 22f. (ed. HOFMANN 162).
[143] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 10,1-4 (*SC* 255: 120-126).
[144] GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 10,1 (*SC* 255: 120,3).
[145] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 10,1 (*SC* 255: 120,5-8).
[146] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 10,1 (*SC* 255: 120,8-122,14).
[147] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 10,1 (*SC* 255: 122,14-18).
[148] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 10,1 (*SC* 255: 122,18-21).
[149] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 10,1 (*SC* 255: 122,21-26).
[150] Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 10,2 (*SC* 255: 122,1-124,14).
[151] Vgl. AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XX (ed. DINZELBACHER / VOGELER 88,16-20).

7. Die Väter der Kirche als Boten Gottes

7.1 Einen wichtigen Aspekt der Väter der Kirche haben wir noch nicht betrachtet. Wir wollen diesen anhand der Mechthild von Magdeburg (1208-1282) darstellen: Diese Frau ist der Überzeugung, daß Gott immer wieder neue Boten zur Kirche sendet. Der Bote und Sohn schlechthin ist „únser liebste bru(o)der, das was únser herre Jhesus Christus – unser liebster Bruder, das war unser Herr Jesus Christus". [152] Er überragt jeden anderen Boten Gottes, weil der Vater sich mit diesem Sohn ganz vereint hat. [153] Von Jesus Christus deutlich abgesetzt werden die anderen Boten und Söhne Gottes, die Apostel, Märtyrer, Jungfrauen und – für unseren Zusammenhang wichtig – „die steten bihter, die úns reinegent und lerent – die standhaften Bekenner, die uns reinigen und lehren." [154] Die ‚bihter' sind die *confessores*, die ‚Bekenner'. [155] Offensichtlich denkt Mechthild hierbei an die Väter der alten Kirche. Denn sie spricht ja von einer längst vergangenen Zeit, in welcher diese wirkten. [156] Inzwischen trat ein Vergessen der Frömmigkeit ein. [157] Das einfache Volk wich vom rechten Glauben und dem lauteren Bekenntnis ab. [158] Voll Mitleid sandte Gott zwei neue Söhne: Dominikus und Franziskus mit ihren Orden. [159] Doch auch diese Orden sind krank geworden. [160] Deswegen werden neue Söhne aus dem Herzen des Vaters geboren. [161] Zu diesen neuen Boten gehören Elisabeth von Thüringen [162] und der Dominikaner Peter, der im Kampf gegen die Häresie sein Leben gelassen hat. [163] Jutta von Sangershausen, die als Einsiedlerin zu den heidnischen Preußen geschickt wurde, ist ebenfalls eine solche Botin. [164] Die Mitglieder des Endzeitordens [165] und die wiederkommenden Henoch und Elias [166] sind auch Gesandte Gottes.

---

[152] MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 34 (ed. NEUMANN 181,9).

[153] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 24 (ed. NEUMANN 181,11f.).

[154] MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 24 (ed. NEUMANN 181,19).

[155] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* VI 32 (ed. NEUMANN 241,28-31). Nach dem Rat dieser Bekenner will Mechthild ihr Leben in Tun und Lassen ausrichten (*Licht* I 44 [ed. NEUMANN 30,52f.]). Wer sich nicht nach diesem Rat richtet, dem kann nichts mehr, selbst das Gebet eines anderen Menschen, helfen (*Licht* V 5 [ed. NEUMANN 159,13-17]). Deswegen werden die Seligen am Ende auch Gott um der christlichen Lehre willen loben (*Licht* VII 1 [ed. NEUMANN 256,70f.]).

[156] Auch Maria gab den Bekennern einen Schutz für ihre Ohren, daß sie nichts Falsches hören und dann lehren (vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* I 22 [ed. NEUMANN 19,66]). Dieser Schutz gehört ebenfalls der Vergangenheit an. Dagegen sind auch jetzt noch Mariens Brüste voll Milch, die auf Mechthilds Leib und Seele fließt (vgl. aaO. I 22 [ed. NEUMANN 19,67-72]).

[157] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 24 (ed. NEUMANN 182,26).

[158] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 24 (ed. NEUMANN 182,27).

[159] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 24 (ed. NEUMANN 182,28-38).

[160] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 24 (ed. NEUMANN 182,38-40).

[161] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 24 (ed. NEUMANN 182,40-42).

[162] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 34 (ed. NEUMANN 194,3-11).

[163] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 34 (ed. NEUMANN 194,14-20).

[164] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 34 (ed. NEUMANN 195,38-40).

[165] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* IV 27 (ed. NEUMANN 143,7-147,127).

[166] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* IV 27 (ed. NEUMANN 147,127-148,170) und VI 15 (ed. NEUMANN 222-225).

7.2 Selbst Mechthild gehört zu denen, die Gott sendet. Von dem, was sie schreibt, spricht Gott: „Dis bu(o)ch sende ich nu ze botten allen geistlichen lúten, beidú den bo(e)sen und den gu(o)ten. – Dieses Buch sende ich als Boten zu allen geistlichen Menschen, zu beiden, den bösen und den guten.“[167] Es enthält ja Jesu Herzensblut, welches er neu für die Menschen vergießen will.[168] Deswegen kann auch niemand Gott dieses Buch aus der Hand reißen und verbrennen.[169] Unter den geistlichen Menschen sind an erster Stelle die Ordensleute und alle Menschen, die versprochen haben, nach den evangelischen Räten zu leben, zu verstehen. Diese drohen ja wie die Säulen eines Hauses zu fallen, weil sie in der Liebe erkalten.[170] Gerade weil auch die Meister in der Auslegung der Heiligen Schrift vor Gottes Augen oft Toren sind, darf Mechthild mit ihrem ungelehrten Mund die Gelehrten belehren.[171] In diesem Sinn kann Mechthild mit den Bekennern der alten Kirche verglichen werden.[172]

7.3 Mechthild – die gegenüber den anderen Mystikerinnen darin keine Ausnahme bildet – ist fest überzeugt, daß Gott immer noch in der Christenheit wirkt. Immer sendet er Menschen zur Kirche, die man Charismatiker[173] nennen kann und die außerhalb des offiziellen Amts und der theologischen Wissenschaft wirken, um bei der anstehenden Reform zu helfen. In der alten Kirche waren dies die Bekenner, die Väter der Kirche, zur Zeit der Mystikerinnen sind es andere Menschen, vor allem die Mystikerinnen selbst, die von Gott zur Kirche gesandt sind.[174]

7.4 In den Gründergestalten der Orden sah man zu allen Zeiten solche von Gott gesandte charismatische Menschen. Deswegen erstaunt es auch nicht, daß Augustinus besonders als Ordensgründer erwähnt wird, zumal die Mystikerinnen von Schwestern wissen, die „sub regula S. Augustini – unter der Regel des Heiligen Augustinus“ leben.[175]

---

[167] MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 34 (ed. NEUMANN 195,41f.); vgl. *Licht* I prol. und IV 2 (ed. NEUMANN 4,3f.; 114,133f.).

[168] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 34 (ed. NEUMANN 195,42f.); dazu vgl. VI 43 (ed. NEUMANN 251,2-5).

[169] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* II 26 (ed. NEUMANN 68,2-18).

[170] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* V 34 (ed. NEUMANN 195,41f.); vgl. *Licht* I prol. (ed. NEUMANN 4,4). Die unvollkommenen geistlichen Menschen haben „die su(e)sse gottes heimlicheit – die süße Vertrautheit Gottes“ verloren (*Licht* V 8 [ed. NEUMANN 162,27-32]). Ein Beispiel, wie Mechthild die stumpfe Seele eines Ordensmitgliedes zur Liebe weckt, ist *Licht* II 23 (ed. NEUMANN 56-58); vgl. *Licht* V 11 (ed. NEUMANN 164-166).

[171] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* II 26 (ed. NEUMANN 69,24-33).

[172] Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* VI 32 (ed. NEUMANN 241,28-31).

[173] Dieser Begriff wird hier nicht im Gegensatz zu den Amtsträgern gebraucht.

[174] Das ist auch der Grund, warum z. B. Gertrud die Große soviel Wert darauf legt, Bernhard von Clairvaux bei aller Verschiedenheit in der Lehre auf eine Stufe mit Augustinus zu stellen: Wie Augustinus eine von Gott gegebene Aufgabe zu seiner Zeit hatte, so auch Bernhard für das 12. Jahrhundert.

[175] *Idae Lewensis vita* 3,27 (*ActaSS* Oct. 13, ed. Paris 1883: 115).

In der Vita der Odilia von Löwen (1165-1220) werden diejenigen erwähnt, die nach der Regel des heiligen Benedikt, des heiligen Augustinus, der Franziskaner und Dominikaner zum Herrn gelangen.[176]

Ida von Nijvel (1197-1231) sieht auf einem hohen Berg eine Burg, zu der mehrere Wege gehen. Die Burg ist das Himmelreich.[177]

> Quid autem semitas illas nisi sanctorum Patrum Benedicti, Augustini, Basilij, Francisci et quorumdam aliorum instituta regularia dixerim, per quae quasi per angustas semitas multi incendentes ... ad munitissimum summae beatitudinis locum ascendunt? – Wie soll ich jene Pfade anderes nennen als die Stiftungen der Regeln der heiligen Väter Benedikt, Augustinus, Basilius, Franziskus und einiger anderer, auf welchen wie durch enge Pfade viele gehen ... und zum befestigtsten Ort der höchsten Seligkeit aufsteigen?[178]

Agnes Blannbekin sieht über die übrigen Heiligen diejenigen gestellt,

> ... qui fuerunt auctores et institutores novarum sanctitatum, sicut beatus Benedictus, beatus Bernhardus, beatus Franciscus, beatus Augustinus et beatus Dominicus – welche Urheber und Stifter neuer Heilswege waren, wie der selige Benedikt, der selige Bernhard, der selige Franziskus, der selige Augustinus und der selige Dominikus.[179]

Ähnlich wie die Mystikerinnen von Gott gesandt sind, um neue Heilswege zu eröffnen, waren es zu ihrer Zeit auch die Väter der alten Kirche, insbesondere die Ordensstifter unter ihnen.

8. Augustinus als Urbild des Mystikers

8.1 Die wohl originellste Deutung eines Kirchenvaters bei den Mystikerinnen stammt aus der Feder der Hadewijch. Sie ist in der elften Vision und in der ‚Liste der Vollendeten' enthalten. Zunächst schaut Hadewijch folgendes:

> Daer saghic comen alse ene voghel diemen hiet fenix, hi verslant enen grauwen aer die ionc was, ende enen blonden met nowen vederen, die out was. – Da sah ich etwas wie einen Vogel, den man Phönix nennt, kommen; der verschlang einen grauen Adler, der jung war, und einen blonden mit neuen Federn, der alt war.[180]

---

176 Vgl. *Odiliae viduae Leodiensis vita* I 9 (ed. *AnBoll* 13: 213,10-13).

177 Vgl. *Idae de Niuella vita* 18 (ed. HENRIQUES 244).

178 *Idae de Niuella vita* 18 (ed. HENRIQUES 245). Erstaunlich ist hier, daß Basilius genannt wird. Da Ida eine jüngere Zeitgenossin des heiligen Franz ist, ist seine frühe Nennung als Ordensgründer ebenfalls bemerkenswert.

179 AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XXIV (ed. DINZELBACHER / VOGELER 82,7-11). Die Reihenfolge der Aufzählung widerspricht jeder Chronologie.

180 HADEWIJCH, *Visionen* XI 20-32 (ed. HOFMANN 116).

Dann wird die Identität der beiden Adler erklärt: „Maer die are, die verslonden worden di een was Sinte Augustijn, die ander ic. – Doch von den Adlern, die verschlungen wurden, war der eine Sankt Augustinus, der andere ich."[181] Der junge Adler, der Hadewijch versinnbildet, hat graue alte Federn. Jung ist Hadewijch, weil ihre Liebe noch am Wachsen ist, alte Federn hat der Adler, weil die Mystikerin schon Anteil an der Ewigkeit besitzt. Der alte Adler, der Augustinus versinnbildet, hat blonde, das heißt, junge Federn. Alt ist Augustinus, weil er in der Liebe vollendet ist. Jung sind seine Federn, weil sie in der Liebe der Hadewijch erneuert werden, die so gern mit ihm vereint sein möchte.[182] Der Phönix bedeutet die Einheit mit der Dreifaltigkeit, in die hinein Augustinus und Hadewijch veschlungen werden.[183] Bis hierher bedeutet die Vision, daß Augustinus ein in der Liebe vollendeter Mensch ist und die *unio mystica* erfährt, ja gegenüber Hadewijch eine größere Reife in der Liebe besitzt.

Als Hadewijch aus ihrer Ekstase aufwacht, bekommt sie aber Bedenken wegen der Einheit „daer ic met sinte augustijn in gheuallen was – in die ich mit Sankt Augustinus gefallen war."[184] Ja, sie macht Gott den Vorwurf, daß er dies zugelassen habe.[185] Sie hat ihr ‚ghenoechde', ihr ‚Genügen', das sie früher nur bei Gott verwirklicht sah, in der gefühlvollen Zuneigung zu diesem Heiligen gesucht und gefunden.[186] Deswegen bittet sie Gott, sie von dieser Anhänglichkeit an Augustinus zu befreien, was ihr auch gewährt wird.[187] Es war ja eine falsche Sicherheit, die sie in der Einheit mit Augustinus gesucht hat.[188]

Es tauchen hier Motive auf, die in der Mystik der Hadewijch, aber auch der Mechthild von Magdeburg eine große Rolle spielen: Man darf keine Ruhe[189], kein Genügen[190] und keinen Trost[191] außerhalb von Gott selbst suchen.

Hadewijch steht in diesem Text zu Augustinus in einer eigenartigen Spannung. Auf der einen Seite ist er das große Vorbild, ja Urbild der *unio mystica* und verdient deswegen ihre ganze Zuneigung. Auf der anderen Seite darf Augustinus für sie hinsichtlich der Zuneigung nicht den Platz Gottes einnehmen.

---

181 HADEWIJCH, *Visionen* XI 49-51 (ed. HOFMANN 118).
182 Vgl. HADEWIJCH, *Visionen* XI 51-69 (ed. HOFMANN 118).
183 Vgl. HADEWIJCH, *Visionen* XI 69-71 (ed. HOFMANN 118).
184 HADEWIJCH, *Visionen* XI 72-75 (ed. HOFMANN 120).
185 Vgl. HADEWIJCH, *Visionen* XI 75-77 (ed. HOFMANN 120).
186 Vgl. HADEWIJCH, *Visionen* XI 77-80 (ed. HOFMANN 120).
187 Vgl. HADEWIJCH, *Visionen* XI 80-97 (ed. HOFMANN 120).
188 Vgl. HADEWIJCH, *Visionen* XI 102-105 (ed. HOFMANN 120).
189 Hadewijch warnt vor der Ruhe und dem Frieden, den man bei den Geschöpfen suchen und finden kann; vgl. WEISS 2000a, 843-849.
190 Vgl. JAHAE 2000 passim.
191 Vgl. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht* I 22; IV 12 (ed. NEUMANN 18,41; 123,11-15); vgl. auch RICHARD VON SANKT VIKTOR, *De gratia contemplationis* 4,16 (*PL* 196: 155A); JOHANNES VON MAGDEBURG, *Vita der Margareta* 7 und 53 (ed. SCHMIDT 9f.; 58); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XXIV (ed. DINZELBACHER / VOGELER 94,56-62).

8.2 An ihr Visionenbuch hat Hadewijch eine „Lijst der volmaakten", eine „Liste der (in der Liebe) Vollendeten" angehängt. Bei den Namen derer, die schon verstorben sind, faßt sich Hadewijch manchmal sehr kurz. So bemerkt sie zu Bernhard nur: „Daer af wetic oec luttel. – Von ihm weiß ich auch nur wenig."[192] Augustinus aber gehört zu den Vollendeten, von denen sie recht viel schreiben kann.[193] Zwei Jahre vor seinem Tod soll nach Hadewijch dieser derartig weh von der Minne geworden sein, „dat hi soe verdoelt wart op die vre vore minne, dat hi gheuoelde verteghenheit van minne – daß er so verwirrt zu dieser Zeit von der Minne war, daß er die Verlassenheit von der Minne fühlte".[194] Grund für dieses Gefühl ist die Erkenntnis der Größe der Minne, der eigenen Kleinheit und die daraus resultierende Verzweiflung, je der Minne genügen zu können.[195] Dieser Zustand ist für ihn die Hölle.[196] Daraufhin gibt er sein eigenes Bemühen auf und läßt nur noch die Liebe selbst wirken; damit gewinnt er das Vertrauen zurück, der Minne einmal genügen zu können. In diesem Zustand, der Fegfeuer genannt wird, kommen Johannes der Evangelist und andere Heilige und Engel zu ihm, um ihn zu stärken und zu trösten.[197] Doch noch ist Augustinus nicht an das Ziel gelangt. Er muß noch „in allen stormen van ontrouwen – in alle Stürme von Mißtrauen" fallen, in denen er nicht mehr glauben kann, daß die Minne ihm etwas voraus hat.[198] Statt Vertrauen hat er jetzt Mißtrauen in die Liebe. Zugleich verläßt er damit das Fegfeuer und kommt in das Reich – gemeint ist der Himmel –, auch wenn er noch nicht ständig dessen Wonnen erfährt.[199] Dabei wird ihm in Gerechtigkeit und Minne ein Gefühl über das Geheimnis der Dreifaltigkeit geschenkt.[200]

Die Frage nach den Quellen dieser Erzählung ist in der Forschung umstritten[201] und braucht hier nicht beantwortet zu werden. Wichtiger ist, daß Hadewijch an Augustinus die Entwicklung der Minne aufzeigt, an deren Ende die ‚ontrouwe', das

---

192 HADEWIJCH, *Visionen*, *Liste* 167f. (ed. HOFMANN 170).
193 Vgl. HADEWIJCH, *Visionen*, *Liste* 31-50 (ed. HOFMANN 162-164).
194 HADEWIJCH, *Visionen*, *Liste* 33-35 (ed. HOFMANN 162-164).
195 Vgl. HADEWIJCH, *Visionen*, *Liste* 35-38 (ed. HOFMANN 164).
196 Vgl. HADEWIJCH, *Visionen*, *Liste* 30 (ed. HOFMANN 164).
197 HADEWIJCH, *Visionen*, *Liste* 39-53 (ed. HOFMANN 164).
198 HADEWIJCH, *Visionen*, *Liste* 53-55 (ed. HOFMANN 164).
199 HADEWIJCH, *Visionen*, *Liste* 55f. (ed. HOFMANN 164).
200 HADEWIJCH, *Visionen*, *Liste* 59 (ed. HOFMANN 164).
201 Vgl. HOFMANN 1998, 222f. Die Erzählung über das Wachstum in der Liebe des heiligen Augustinus ist derartig mit den eigenen Vorstellungen der Mystikerin über die Minne verbunden, daß sie, falls sie eine Quelle benutzte, diese stark überarbeitet haben muß. Hofmann weist auf die *regio dissimilitudinis*, die ‚Region der Unähnlichkeit' hin, in der Augustinus nach *Confessiones* VII 10,16 vor seiner Bekehrung gelebt hat. Diese sei die Hölle gewesen, in der Augustinus sich befand. Hofmann zeigt auch auf, daß im 12. Jahrhundert bei den Viktorinern von der stufenweisen Befreiung des Heiligen aus dieser ‚Unähnlichkeit' gesprochen wird. Mir scheint dieses Motiv kaum eine Quelle für Hadewijch zu sein. Die eigentliche Befreiung geschieht aber schon in der Bekehrung des Augustinus und nicht erst zwei Jahre vor seinem Tod. Diese Datierung läßt weniger an einen Text des Augustinus als Quelle denken; eher kommt eine der zahlreichen Legenden, die sich im Laufe der Zeit im Mittelalter um Augustinus gebildet haben, als Grundstock der Erzählung Hadewijchs in Frage.

'Mißtrauen' steht, von dem Hadewijch schon in der 13. Vision spricht.[202] In ihr gibt der Mensch auch die Zuversicht, von Gott geliebt zu sein, auf. Erst damit ist die völlige Selbstlosigkeit der Minne erreicht.[203] Zuerst versucht der Mensch durch eigene Aktivität, der Minne Gebot Genüge zu leisten; wenn er angesichts der eigenen Kleinheit an diesem Versuch scheitert, befindet er sich in der Hölle; vertraut er nicht mehr auf sich, sondern auf die Minne, ist er im Fegfeuer; gibt er auch dieses Vertrauen auf und liebt dennoch weiter, hat er, bildlich gesprochen, den Himmel erreicht. Augustinus ist diesen Weg bis zur Vollendung gegangen.

Den metaphorischen Gebrauch von 'Hölle', 'Fegfeuer' und 'Himmel' im Bezug auf den liebenden Menschen kennt Hadewijch auch in ihrem 22. Brief, nur daß dort der entsprechende Zustand auf drei Gruppen von Menschen aufgeteilt ist,[204] während hier Augustinus alle drei Stadien hintereinander durchläuft.[205]

Augustinus wird hier also als ein Mensch geschildert, der in der Liebe und damit in der Einheit mit Gott ganz gereift ist. Auch in der zeitgenössischen Heiligenverehrung[206] und in den Viten und Texten der Mystikerinnen[207] wird immer wieder von der Liebe dieses Heiligen gesprochen. Von daher legte es sich nahe, daß Hadewijch an ihm den Weg zur vollendeten Liebe expliziert, an deren Ende die *unio mystica* steht.

Zusammenfassung

Die Kirchenväter werden von den Mystikerinnen relativ selten als Lehrer der Kirche erwähnt. Der Grund dafür liegt aber nicht in einer Geringschätzung der Dogmen im Bereich der Dreifaltigkeit und der Christologie, zu deren Ausbildung die Väter beigetragen haben. Die kirchliche Trinitätslehre und der Glaube an die wahre Gottheit und Menschheit Jesu Christi bilden die Grundlagen ihrer Mystik, wie ein Blick in die Texte der Mystikerinnen zeigt. Ausschlaggebender ist die oft besprochene Wende hin zum Subjekt, die sich im 12. Jahrhundert vollzieht und auf deren Boden die mittelalterliche Mystik entsteht. Es geht jetzt nicht nur um die objektiven Heilswahrheiten der Kirche, sondern auch um das auf ihnen beruhende Verhältnis des einzelnen zu Jesus und zu Gott. Die Liebe des einzelnen Menschen zum Herrn und seine Erfahrung der *unio mystica* sind die eigentlichen Themen, welche die Frauen behandeln.

---

202 Vgl. HADEWIJCH, *Visionen* XIII 159-194 (ed. HOFMANN 146-148).

203 Vgl. HADEWIJCH, *Visionen* XIII 185-187 (ed. HOFMANN 148).

204 Vgl. HADEWIJCH, *Brieven* XXII (ed. VAN MIERLO 194,165-196,217); vgl. HADEWIJCH, *Visionen* V 45-50 (ed. HOFMANN 82). In HADEWIJCH, *Mengeldichten* 16 (ed. VAN MIERLO 83,149-84,168) wird unter den verschiedenen Namen, die die Minne trägt, auch 'helle' erwähnt.

205 Eine teilweise abweichende Interpretation dieser Stelle bietet HOFMANN 1998, 221-224.

206 Die *Legenda aurea*, die zu Lebzeiten der Hadewijch entstand, führt im ersten Satz den Namen Augustinus auf die Glut seiner Liebe zurück; vgl. JAKOB VON VORAGINE, *Legenda aurea* LXXXIII (ed. MAGGIONI I 556f.).

207 Z. B. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV 50,3 (*SC* 255: 406,1-8); AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen* XX (ed. DINZELBACHER / VOGELER 88,16-20).

Um diese stärker ins Bewußtsein zu bringen, fühlen sie sich von Gott zu den Menschen gesandt. So sehr sie anerkennen, daß die Kirchenväter einen Auftrag Gottes für ihre Zeit gehabt haben, fühlen sie sich Bernhard von Clairvaux und den Viktorinern enger verbunden.

Augustinus bildet unter den Kirchenvätern eine Ausnahme. Die Frauen spüren, daß seine Suche nach der liebenden Einheit mit Gott ihrem Anliegen verwandt ist. Deswegen schätzen sie ihn besonders hoch und stellen ihn als Urbild der *unio mystica* dar.

Bibliographie

Quellen

1. Viten und eigene Schriften der Mystikerinnen

AGNES BLANNBEKIN, *Leben und Offenbarungen*
Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin (H 1315). Edition und Übersetzung von P. DINZELBACHER und R. VOGELER [= *Göppinger Arbeiten zur Germanistik* 419], Göppingen 1994.

Aleydis Scharembekanae vita
Vita B. Aleydis Scharembekanae S.O.C., in: *ActaSS* Jun. 22, Paris 1867, 471-477.

BEATRIX VON NAZARETH, *Vita*
BEATRIJS VAN NAZARETH BIJ LIER, *Vita Beatricis: De autobiografie van de z. Beatrijs van Tienen O. Cist. 1200-1268.* In de Latijnse bewerking van de anonieme biechtvader der abdij van Nazareth te Lier voor het eerst volledig en kritisch uitgegeven door L. REYPENS [= *Studien en Tekstuitgaven van ons geestelijk erf* 15], Antwerpen 1964.

BEATRIX VON NAZARETH, *Seven manieren*
BEATRIJS VAN NAZARETH, *Seven manieren van minne*, critisch uitgegeven door L. REYPENS / J. VAN MIERLO [= *Leuvense Studiën en Tekstuitgaven* 12], Leuven 1926.

CHRISTINA VON HANE, *Lebensbeschreibung*
Lebensbeschreibung der seligen Christina genannt von Retters, hg. von F.P. MITTERMAIER, in: *AMRhKG* 17 (1965), 209-251; 18 (1966), 203-238.

Christinae Stumbelensis vita
Vita B. Christinae Stumbelensis, in: *ActaSS* Jun. 5, Paris 1867, 231-387.

Elisabeth sanctimonialis in Erkenrode vita
Vita Elisabeth sanctimonialis in Erkenrode S.O.C., in: *Catalogus Codicum Hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis* I/1, Bruxelles 1886, 362-378.

ELISABETH VON SCHÖNAU, *Epistolae*
Die Briefe der hl. Elisabeth von Schönau, in: *Die Visionen der heiligen Elisabeth und die Schriften der Äbte Ekbert und Emecho von Schönau nach den Original-Handschriften*, hg. von F.W.E. ROTH, Brünn 1884, 139-153.

ELISABETH VON SCHÖNAU, *Liber revelationum*
ELISABETH VON SCHÖNAU, *Liber revelationum de sacro exercitu virginum Coloniensium*, in: *Die Visionen der heiligen Elisabeth und die Schriften der Äbte Ekbert und Emecho von Schönau nach den Original-Handschriften*, hg. von F.W.E. ROTH, Brünn 1884, 123-138.

ELISABETH VON SCHÖNAU, *Liber viarum Dei*
ELISABETH VON SCHÖNAU, *Liber viarum Dei*, in: *Die Visionen der heiligen Elisabeth und die Schriften der Äbte Ekbert und Emecho von Schönau nach den Original-Handschriften*, hg. von F.W.E. ROTH, Brünn 1884, 88-122.

ELISABETH VON SCHÖNAU, *Visionen*
Die Visionen der hl. Elisabeth von Schönau, in: *Die Visionen der heiligen Elisabeth und die Schriften der Äbte Ekbert und Emecho von Schönau nach den Original-Handschriften*, hg. von F.W.E. ROTH, Brünn 1884, 1-87.

GERTRUD VON HELFTA, *Exercitia*
GERTRUDE D'HELFTA, *Œuvres spirituelles* I: *Les Exercices*, texte critique, traduction et notes par J. HOURLIER et A. SCHMITT [= *SC* 127], Paris 1967.

GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* I-II
GERTRUDE D'HELFTA, *Œuvres spirituelles* II: *Le Héraut. Livres* I et II, texte critique, traduction et notes par P. DOYÈRE [= *SC* 139], Paris 1968.

GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* III
GERTRUDE D'HELFTA, *Œuvres spirituelles* III: *Le Héraut. Livre* III, texte critique, traduction et notes par P. DOYÈRE [= *SC* 143], Paris 1968.

GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* IV
GERTRUDE D'HELFTA, *Œuvres spirituelles* IV: *Le Héraut. Livre* IV, texte critique, traduction et notes par J.-M. CLÉMENT, B. DE VREGILLE et les Moniales de Wisques [= *SC* 255], Paris 1978.

GERTRUD VON HELFTA, *Legatus* V
GERTRUDE D'HELFTA, *Œuvres spirituelles* V: *Le Héraut. Livre* V, texte critique, traduction et notes par J.-M. CLÉMENT, B. DE VREGILLE et les Moniales de Wisques [= *SC* 331], Paris 1986.

HADEWIJCH, *Brieven*
HADEWIJCH, *Brieven*, opnieuw uitgegeven door J. VAN MIERLO, Antwerpen/Bruxelles/Gent/Leuven 1947.

HADEWIJCH, *Mengeldichten*
HADEWIJCH, *Mengeldichten*, opnieuw uitgegeven door J. VAN MIERLO, Antwerpen/Bruxelles/Gent/Leuven 1947.

HADEWIJCH, *Visionen*
HADEWIJCH, *Das Buch der Visionen* I: Einleitung, Text und Übersetzung von G. HOFMANN [= *MyGG* 12], Stuttgart/Bad Cannstatt 1998.

HILDEGARD, *Epistolae*

Hildegardis Bingensis Epistolarium, Pars Prima: Epistolae I-XC, ed. L. VAN ACKER [= *CCM* 91], Turnhout 1991.

Hildegardis Bingensis Epistolarium, Pars Secunda: Epistolae XCI-CCLR, ed. L. VAN ACKER [= *CCM* 91A], Turnhout 1993.

HUGONE FLOREFFENSI, *Vita Juevettae*

HUGONE FLOREFFENSI, *Vita B. Juevettae sive Juttae, Viduae reclusae Hui in Belgio*, in: *ActaSS* Apr. 2, Paris 1866, 156-189.

Idae de Niuella vita

Vita B. Idae de Niuella Sanctimonialis in Monasterio de Rameya, in: *Quinque prudentes virgines*, ed. P.F. CHRYSOSTOMUS HENRIQUES, Antwerpen 1630, 199-293.

Idae Lewensis vita

Vita B. Idae Lewensis Virginis, in: *ActaSS* Oct. 13, Paris 1883, 100-135.

Idae Lovaniensis vita

Vita vera Idae Lovaniensis O.S.C., in: *ActaSS* Apr. 2, Paris 1866, 156-189.

JOHANNES VON MAGDEBURG, *Vita der Margareta*

JOHANNES VON MAGDEBURG, *Die Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts*, erstmals ed. von P.G. SCHMIDT [= *Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte* 36], Leipzig 1992.

Julianae Priorissae Montis Cornelli vita

Vita Julianae Virginis Priorissae Montis Cornelli apud Leodium, in: *ActaSS* Apr. 1, Paris 1866, 435-476.

Lukardis vita

Vita vera Lukardis Monialis Ordinis Cisterciensis in Superiori Wimaria, in: *AnBoll* 18 (1899), 305-367.

Margaretae de Ypris vita

Vita Margarete de Ypris, in: G.G MEERSSEMAN, Les frères prêcheurs et le Mouvement Dévot en Flandre au XIIIe s., in: *AFP* 18 (1948), 67-130, hier 106-130.

Mariae Oigniacensis vita

Vita B. Mariae Oigniacensis per Jacobum de Vitrico, in: *ActaSS* Jun. 5, Paris 1887, 542-572.

MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae*

Sanctae Mechthildis Virginis ordinis sancti Benedicti Liber specialis gratiae, in: *Revelationes Gertrudinae ac Mechthildianae* II: *Sanctae Mechthildis Virginis ordinis sancti Benedicti Liber specialis gratiae accedit Sororis Mechthildis ejusdem Ordinis Lux Divinitatis*, opus ad codicum fidem nunc primum integre editum Solesmium O.S.B. Monachorum cura et opera, ed. L. PAQUELIN, Paris 1877, 1-422.

MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Licht*

MECHTHILD VON MAGDEBURG, *‚Das fließende Licht der Gottheit'*. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung, I: hg. von H. NEUMANN, besorgt von G. VOLLMANN-PROFE, München/Zürich 1990.

Odiliae viduae Leodiensis vita
Vita B. Odiliae viduae Leodiensis libri duo priores, in: *AnBoll* 13 (Brüssel 1894), 197-287.

PETRUS VON DACIEN, *Vita Christinae Stumbelensis*
PETRUS DE DACIA, *Vita Christinae Stumbelensis. Fasc. II secundum de Uita Christinae librum continens*, ed. J. PAULSON [= *Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters* 20], Göteborg 1896 (Reprint Frankfurt am Main/Bern/New York 1985).

THEODERICH VON ECHTERNACH, *Vita Hildegardis*
Vita sanctae Hildegardis. Leben der heiligen Hildegard von Bingen. Canonizatio sanctae Hildegardis. Kanonisation der heiligen Hildegard, übers. und eingel. von M. KLAES [= *FC* 29], Freiburg/Basel/Wien 1998.

THOMAS VON CANTIMPRÉ, *Vita Lutgardis*
Vita Sanctae Lutgardis Virginis et Monialis. Primitive version of Thomas of Cantimprés ‚Vita Ludgardis', éd. G. HENDRIX, in: *Citeaux* 29 (1978), 162-174.
THOMAS CANTIPRATANO, *Vita S. Lutgardis Virginis sanctimonialis O.C.S.*, in: *ActaSS* Jun. 4, Paris 1867, 187-210.

2. *Weitere Quellen*

AELRED VON RIEVAULX, *De Iesu*
AELREDUS RIEVALLENSIS, *De Iesu puero*, in: *Opera Omnia*, ed. A. HOSTE et C.H. TALBOT [= *CCM* 1], Turnhout 1971, 249-278.

AELRED VON RIEVAULX, *De speculo*
AELREDUS RIEVALLENSIS, *De speculo caritatis*, in: *Opera Omnia*, ed. A. HOSTE et C.H. TALBOT [= *CCM* 1], Turnhout 1971, 3-161.

AUGUSTINUS, *Confessiones*
Sancti Augustini confessionum libri XIII, quos post M. SKUTELLA iterum edidit L. VERHEIJEN [= *CCL* 27], Turnhout 1981.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Opera*
S. Bernardi Opera. Ad fidem codicum recensuerunt J. LECLERCQ / C.H. TALBOT / H.M. ROCHAIS, 8 vol., Roma 1957 / 1958 / 1963 / 1966 / 1968 / 1970-1972 / 1974 / 1977.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Nativitate Sermo* I
S. Bernardi in Nativitate Sermo I, in: *Opera* IV 244-251.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Nativitate Sermo* V
S. Bernardi in Nativitate Sermo V, in: *Opera* IV 266-270.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In vigilia Nativitatis Sermo* III
S. Bernardi in vigilia Nativitatis Sermo III, in: *Opera* IV 211-219.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Liber de gradibus*
S. Bernardi liber de gradibus humilitatis et superbiae, in: *Opera* III 13-59.

DAVID VON AUGSBURG, *Betrachtungen und Gebete*
DAVID VON AUGSBURG, *Betrachtungen und Gebete*, in: *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts* I, hg. von F. PFEIFFER, Göttingen 1907 (Neudruck der Ausgabe von 1845), 375-386.

DAVID VON AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione*
DAVID DE AUGUSTA, *De exterioris et interioris hominis compositione*, ed. a PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1899.

DAVID VON AUGSBURG, *Die vier Fitige geistlicher Betrachtung*
DAVID VON AUGSBURG, *Die vier Fitige geistlicher Betrachtung*, in: *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts* I, hg. von F. PFEIFFER, Göttingen 1907 (Neudruck der Ausgabe von 1845), 348-361.

DAVID VON AUGSBURG, *Fülle Gottes*
DAVID VON AUGSBURG, *Von der unergründlichen Fülle Gottes*, in: *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts* I, hg. von F. PFEIFFER, Göttingen 1907 (Neudruck der Ausgabe von 1845), 369-375.

DAVID VON AUGSBURG, *Wahrheit*
DAVID VON AUGSBURG, *Von der Erkenntnis der Wahrheit*, in: *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts* I, hg. von F. PFEIFFER, Göttingen 1907 (Neudruck der Ausgabe von 1845), 364-369.

GREGOR DER GROSSE, *Homiliarum XL in evangelia libri duo*
S. Gregorii Magni Romani pontificis XL homiliarum in Evangelia libri duo, in: *S. Gregorii Magni Opera* II, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 76], Paris 1849 (Reprint Turnhout 1989), 1072-1312.

HUGO VON SANKT VIKTOR *Libellus de formatione arche*
HUGO DE SANCTO VICTORE, *Libellus de formatione arche*, in: *Hugonis de sancto Victore De archa Noe, Libellus de formatione arche*, cura et studio P. SICARD [= *CCM* 176; 176A], Turnhout 2001.

JAKOB VON VORAGINE, *Legenda Aurea*
IACOPO DA VARAZZE, *Legenda Aurea*, ed. critica a cura di G.P. MAGGIONI, 2 vol., Firenze 1998 ([2]1999).

RICHARD VON SANKT VIKTOR, *De gratia contemplationis*
RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De gratia contemplationis libri quinque occasione accepta ab arca Moysis et ob eam rem hactenus dictum Benjamin Major*, in: *Richardi a Sancto Victore Opera omnia*, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 196], Paris 1855 (Reprint Turnhout 1997), 63-202.

RICHARD VON SANKT VIKTOR, *De trinitate*
RICHARD DE SAINT VICTOR, *La Trinité. Texte latin*, introduction, traduction et notes de G. SALET [= *SC* 63], Paris 1959.

St. Trudperter Hohelied
Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der Liebenden Gotteserkenntnis, hg. von F. OHLY unter Mitarbeit von N. KLEINE [= *Bibliothek der Klassiker* 155: *Bibliothek des Mittelalters* 2], Frankfurt 1998.

Studien

COURTH 1988

F. COURTH, *Trinität. In der Schrift und Patristik* [= *HDG* II/1a], Freiburg/Basel/Wien 1988.

DROBNER 1994

H.R. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg/Basel/Wien 1994.

FIEDROWICZ 1998

M. FIEDROWICZ, Gregor I. der Große, in: S. DÖPP / W. GEERLINGS (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg/Basel/Wien 2002, 292-295.

HEIMBACH 1989

M. HEIMBACH, *„Der ungelehrte Mund" als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg* [= *MyGG* 6], Stuttgart/Bad Canstatt 1989.

HOFMANN 1998

G. HOFMANN, *Hadewijch. Das Buch der Visionen.* Teil II: Kommentar [= *MyGG* 13], Stuttgart/Bad Cannstatt 1998.

JAHAE 2000

R. JAHAE, *Sich begnügen mit dem Ungenügen. Zur mystischen Erfahrung Hadewijchs* [= *Miscellanea Neerlandica* 21], Leuven 2000.

SCHMIDT 1995

M. SCHMIDT, *Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit.* Zweite neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar [= *MyGG* 11], Stuttgart/Bad Cannstatt 1995.

WEISS 2000a

B. WEISS, *Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000.

WEISS 2000b

B. WEISS, Die franziskanische Bewegung und die frühe deutsche Frauenmystik, in: *WiWei* 63 (2000), 236-258.

Der Beitrag des Heinrich von Herford OP († 1370) zu einem besseren Verständnis der Väterexegese des Hugo von Saint-Cher OP († 1263)

Joop van Banning SJ

1. Hugo von Saint-Cher OP

1.1 Die Exegese der Kirchenväter

Hermann Josef Sieben hat seit langem das Anliegen gehabt, daß die Homilien der Kirchenväter zu den Sonntagsevangelien bekannter werden sollten.[1] Es war und ist sein Ideal, daß Bände mit Übersetzungen von zwei, drei Predigten zu jedem Sonntagsevangelium publiziert werden, eventuell mit den Originaltexten parallel dazu abgedruckt. Es sollten aber keine Blütenlesen sein, sondern immer sollten die vollständigen Stücke aus einer Predigtsammlung bzw. dem Kommentar eines Kirchenvaters abgedruckt werden. Sonst würde man einen Text verstümmeln, und das Besondere der Kirchenvätertexte, das hat er immer wieder betont, ist gerade, daß sie sehr bewußt konzipiert sind, was mit sich bringt, daß eine Einsicht in die Struktur schon vieles dazu beiträgt, einen Text zu verstehen.

Pater Sieben hat mich auf das Thema gebracht, mit dem ich mich schon seit 1974 beschäftige: das *Opus Imperfectum in Matthaeum* des Pseudo-Chrysostomus,[2] ein Kommentar aus dem zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts, geschrieben von einem Arianer. P. Sieben hat mir einfach eines Tages einen Artikel über dieses Werk, den er selbst für den *Dictionnaire de Spiritualité* verfaßt hatte, in die Hände gespielt, und das war der Anfang einer noch immer nicht abreißenden Beschäftigung mit dem Text.[3]

Die Schwierigkeit, auf die P. Sieben mit seinem großen Anliegen stieß, war einerseits, eine gute Wahl zu treffen aus dem vielen Material, andererseits, einen Verlag zu finden, der zu einer solchen Ausgabe bereit wäre, ohne sich auf irgendeine Blütenlese

---

[1] Vgl. Sieben 1991.

[2] *Opus Imperfectum in Matthaeum* (*PG* 56: 611-946).

[3] Sieben 1972. Für mehr Information vgl. auch van Banning / Mali 1995. Ich bedanke mich bei a.o. Univ.-Prof. Hans Kraml für die Korrekturen an meinem Deutsch und anregende Gespräche. Ich habe meine Doktorarbeit in Oxford (1983) über das *Opus Imperfectum* geschrieben (van Banning 1983), und meine Habilitationsschrift in Innsbruck (van Banning 1993) behandelte sieben mittelalterliche Autoren, welche dieses patristische Werk besonders intensiv verwendeten.

zu beschränken. Auf jeden Fall würde eine Sammlung solcher Art, auch wenn sie nur in einer größeren Bibliothek zu finden wäre, eine Hilfe sein, das Niveau der Sonntagspredigten in der Kirche zu heben. Eines Tages schrieb er mich um eine Liste von Stükken aus dem *Opus Imperfectum* an, die ich für ein solches mehrbändiges Werk empfehlen würde.

Es würde wahrscheinlich ein Werk zustandekommen ähnlich denen, die Laurentius Cumdius 1588 in Lyon und Franciscus Combefis 1662 in Paris erscheinen ließen. In der ersten Sammlung standen 59 Exzerpte aus dem *Opus Imperfectum*, die 41 verschiedene Homilien darboten, das heißt fast zwei Drittel des ganzen damals bekannten patristischen Kommentars: einige Exzerpte wurden mehrmals benützt.[4] In der zweiten Sammlung kamen 42 Homilien aus dem *Opus Imperfectum* vor, wobei 40 Stücke direkt von Cumdius übernommen worden waren und nur zwei (zu den Sonntagen Sexagesima und Quinquagesima) neu waren.[5]

1.2 Mittelalterliche Bibelkommentare

Seit meinen Studienjahren in Oxford (1978-1983) habe ich mich mehr und mehr mit dem Mittelalter beschäftigt, was sicher angeregt wurde durch eine zweijährige Zusammenarbeit mit Dr. Beryl Smalley, aber auch durch die Doktorarbeit von Larrain.[6] Das veranlaßte mich, mir die Frage zu stellen, ob es gut sei, direkt zu den Kirchenvätern zu gehen; ob es nicht vielleicht besser sei, sie mit den Augen des Mittelalters zu lesen. Nach dem bekannten Vergleich Bernhards von Chartres standen die mittelalterlichen Theologen gleich Zwergen auf den Schultern von Riesen, aber mit ihrem wissenschaftlichen Instrumentarium konnten sie vielleicht doch weiter sehen.

Das Problem ist jedoch: Welchen mittelalterlichen Autor sollte man heranziehen? Die traditionelle Antwort lautete: Nicolaus von Lyra, dessen Werk über Jahrhunderte größte Wirkung in der Exegese entfaltete. Beryl Smalley hat eine andere Antwort gegeben und hingewiesen auf Hugo von St. Cher. Bei ihm fand ich in seinen Kommentaren zu Matthäus, Markus und Lukas 298, 35 bzw. 272 knappe oder längere Zitate aus dem *Opus Imperfectum*, insgesamt also 605 Zitate. Das war für mich ein weiterer Grund, mich intensiv mit ihm zu beschäftigen.

Sowohl von Hugo von St. Cher als auch von Nicolaus von Lyra gibt es zahlreiche Ausgaben. Wir verdanken diese Ausgaben den katholischen Druckern, die vor 1517

---

4 Vgl. LAURENTIUS CUMDIUS, *Bibliotheca Homiliarium*. Ich verdanke diese Information LARRAIN 1970, I 29; II 24.

5 FRANCISCUS COMBEFIS, *Bibliotheca Patrum Concinatoria*. Für die Zitate aus dem *Opus Imperfectum* vgl. LARRAIN 1970, I 45-46; II 116.

6 Der Chilene Larrain hat eine Übersicht von allen Autoren erstellt, die im Laufe der Geschichte das *Opus Imperfectum* verwendet haben, und dabei den Reichtum der Pariser Bibliotheken benützt. Immer wieder begegnete ich Gelehrten, die mich auf weitere mittelalterliche Quellen (z. B. J. Hus) hinwiesen, die ausführlich diesen Kommentar benutzten. Vgl. LARRAIN 1970, I 3-75; II 1-38.

vor allem in Basel gearbeitet haben. Die Ausgaben von Nicolaus von Lyra (Anfang des 14. Jahrhunderts) kamen aber bald zusammen mit der *Glossa Ordinaria* (Anfang des 12. Jahrhunderts) und einem Bibeltext heraus, während Hugo von St. Chers *Postilla super totam Bibliam* (kompiliert zwischen 1230-1244) immer separat, aber immer auch mit einem Bibeltext erschien. Sie war auch der umfangreichste Kommentar (dreimal so lang wie die *Summa Theologiae* von Thomas). Eine Gesamtedition der drei mittelalterlichen Quellen war geplant, kam aber nie zustande.

Was bezweckten die drei Werke? Die *Glossa Ordinaria* war das Produkt der Schule von Laon, die unter der Leitung Anselms von Laon stand. Sie wollte einen Zugang bieten zur Heiligen Schrift, vermittelt durch die Exegese der Kirchenväter. Die Väterzitate wurden am Rande und zwischen den Zeilen des Bibeltextes angebracht, aber es fehlte eine präzise Quellenangabe. Der Kommentar des Nicolaus von Lyra versuchte, die bisherige mittelalterliche Exegese zusammenzufassen, war aber sehr beeinflußt von der jüdischen Exegese, vor allem von Rashi, was eine große Polemik in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts auslöste, die von Bischof Paulus von Burgos ausging, einem bekehrten Rabbiner.

Hugo, der zweite Dominikaner auf einem theologischen Lehrstuhl in Paris (1230-1235) und später der erste Dominikaner-Kardinal (von Santa Sabina: 1244-1263), versuchte, beide Anliegen, also sowohl die Darstellung der Einsichten der Kirchenväter als auch die Zusammenfassung der mittelalterlichen Exegese, miteinander zu verbinden. Das konnte er zu seiner Zeit noch, weil die Exegese des Mittelalters noch nicht so weit vorangeschritten war und im allgemeinen nur die Schule von Sankt Viktor, Petrus Comestor, Petrus Cantor und Stephan Langton betrachtet werden sollten.

Sein größter Antrieb blieb es jedoch, eine verbesserte Ausgabe der *Glossa Ordinaria* zu produzieren. Welche Autorität diese im 12. und 13. Jahrhundert hatte, läßt sich etwa daran erkennen, daß Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae* ständig diese *Glossa* zitiert. Dennoch wollte Hugo das Material der *Glossa* sequentiell behandeln und nicht um den Bibeltext herum, so daß der Aufbau der gedruckten *Postilla* (erste Ausgabe 1498-1502; zweite 1504; letzte 1754)[7] hier täuscht.

Die *editio princeps*, wenigstens die des Kommentars zu den Evangelien, ist schon 1482 bei Bernhard Richel in Basel erschienen. Dort ist das Werk noch in zwei Spalten kontinuierlich abgedruckt, so wie es in den Handschriften vorkam.[8] Die Erneuerung in der Gestaltung seiner Glossen durch Hugo führte auch zu einem neuen Namen, der

---

[7] Die erste Ausgabe des Gesamtwerkes kam 1498-1502 zustande durch die intelligente Arbeit des Basler Druckers Johannes Amerbach im Auftrag von Anton Koberger aus Nürnberg. Diese Ausgabe wurde mit kleinen Änderungen neu aufgelegt in erneuter Zusammenarbeit derselben im Jahre 1504. Die letzte Ausgabe (nach Ausgaben in Paris, Lyon, Köln und Venedig) kam zustande durch Nicolas Pezzana in Venedig 1754. Die acht Teile des Werkes wurden entweder in vier oder fünf Bände gebunden. Es sind schwere Pandekte mit Tausenden von dichtgedruckten Seiten.

[8] Zur Basler Edition von HUGO VON ST. CHER, *Postilla in Evangelia*, vgl. HAIN 1831, II, Nr. 8975.

später in vielen anderen Kontexten verwendet wurde. Hugo verwendete als erster in der Geschichte den Ausdruck *Postilla*.[9]

Die wichtigste Erneuerung bestand jedoch darin, daß Hugo die Kirchenväterzitate, die mit wenigen Ausnahmen in der *Glossa Ordinaria* anonym vorkamen, identifizierte, indem er sie in den Handschriften aufsuchte, um viele andere vermehrte und, soweit möglich, alles wörtlich wiedergab. So habe ich feststellen können, daß nur in sehr wenigen Fällen von den 605 Zitaten aus dem *Opus Imperfectum* in den Handschriften der Autorenname ‚Chrysostomus' nicht vorkommt, unter dem das Werk im Mittelalter bekannt war.[10]

1.3 Hugos *Postilla in totam Bibliam*

Wie ich bei den synoptischen Evangelien habe feststellen können, ging Hugo vom Material der *Glossa Ordinaria* aus, aber er nannte nur selten diese Quelle, wenn er sie verwendete. Er verarbeitete auch die unmittelbar vorhergehende Exegese des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, aber auch hier trifft man nur selten auf Namen. Nur wenn er Kirchenväter oder klassische Autoren (darüber unten mehr) bringt, findet man ein Streben nach Vollständigkeit. Dies macht deutlich, daß seine Ideale eigentlich nicht über die der Verfasser der *Glossa Ordinaria* hinausgingen: Er wollte einen Zugang zu den Kirchenvätern schaffen, obwohl auf der anderen Seite gelegentlich mit einem Satz ein theologisches Problem aus der Scholastik berührt wird, das sich bei ihnen nicht fand.

Bei heutigen Gelehrten ist die Frage entstanden, ob Hugo seine *Postilla* allein geschaffen hat, ja, ob er sie überhaupt allein hätte zustandebringen können. Gelehrte wie Beryl Smalley und Robert Lerner meinen, daß die *Postilla in totam Bibliam* die Frucht einer Zusammenarbeit verschiedener Dominikaner gewesen ist. Ähnliches scheint auch bei den zwei anderen großen exegetischen Werken, die unter Hugos Namen stehen, stattgefunden zu haben: bei seiner Konkordanz zur Bibel (die erste, die überhaupt erschien!) und seinem Korrektorium an der berühmten ‚Pariser Vulgata', einer Universitätsausgabe der Bibel, welche um 1225 entstanden ist.

Selbstverständlich hätte Hugo die Möglichkeit einer Unterstützung durch die zahlreichen Mitbrüder und Studenten im Kloster St. Jacques in Paris gehabt. Er selbst war im Jahre 1225 am Fest Cathedra Petri in Antiochien in den Orden eingetreten. Damals war er schon Professor, wahrscheinlich in den beiden Rechten, gewesen. Er stieg sofort zu den höchsten Ämtern im Dominikanerorden auf und war von 1236-1244 Provinzial der französischen Provinz.

---

[9] Dieser Name kommt von *post illa verba*, das heißt: zuerst gibt er ein unterstrichenes Lemma aus der Bibel, dann einen kurzen Kommentar; dann wieder einige Worte aus der Bibel mit einem Kommentar usw.

[10] Die Kirchenväternamen, die (in gedruckten Ausgaben der *Glossa Ordinaria* von Anfang an) bei verschiedenen Auszügen vorkamen, sind in den meisten Fällen, wie man an den Handschriften sehen kann, erst am Ende des Mittelalters angebracht worden.

Die Frage ist, welchen Dienst seine Mitbrüder ihm genau geleistet haben. Haben sie nur Diktate aufgenommen? Haben sie Zitate von Zetteln abgeschrieben und in Handschriften kopiert? Oder waren die Mitbrüder auch zum größten Teil für den Inhalt verantwortlich, wie Lerner es darstellt,[11] was erklärt, daß der Kommentar nicht aus einem Guß ist und verschiedene Akzente gesetzt werden? Ich bin auf jeden Fall der Meinung, daß die Tradition recht hat, welche immer die Endverantwortlichkeit in den Händen Hugos gesehen hat.[12]

Gibt es nun außer der Tatsache, daß Hugo die *Glossa Ordinaria* (der Ausdruck *Ordinaria* wurde erst am Ende des 13. Jahrhunderts hinzugefügt) verbessern wollte und die Kirchenväterzitate um viele neue sowie um Zitate von Exegeten aus dem zwölften und dreizehnten Jahrhundert vermehrt hat, noch einen anderen objektiven Grund, seine *Postilla* als Zugang zur patristischen Exegese zu betrachten? Oder muß man sagen, daß nur ein Zufall für die vielen Drucke zwischen 1482 und 1754 gesorgt hat? Welchen neuen Grund hat Hugo mit seinem Kommentar betreten? Dafür möchte ich das Zeugnis eines seiner deutschen Mitbrüder, das aus dem Jahre 1355 stammt, heranziehen, der wie kein anderer damals in einer Chronik, in einer Notiz zum Jahre 1244, über den Inhalt der *Postilla* nachgedacht hat.

Wenn es wahr ist, daß Hugo, wie viele seiner Zeitgenossen, auf den Schultern der ihm vorausgegangenen Riesen stand und er zusätzlich eine Erneuerung für die Exegese brachte, sollte er unbedingt herangezogen werden. Bei den Kirchenvätern selbst findet sich vergleichsweise wenig systematische Reflexion darüber, was allegorische Schrifterklärung eigentlich ist, während man im Mittelalter, wenigstens an einer Stelle bei Thomas von Aquin, einige Seiten zu diesem Problem findet.[13] Schon von daher müßte die Lektüre der Väter aus der Sicht des Mittelalters weiterhelfen.[14]

2. Heinrich von Herford OP

2.1 Die *Chronik* des Heinrich von Herford

Die Weltchronik eines Dominikaners, die wir jetzt betrachten werden, gibt wohl das interessanteste Zeugnis über Hugo im ganzen Mittelalter her. Man findet in der Chronik Heinrichs von Herford (in Westfalen, Deutschland) aus dem Jahre 1355 zunächst die Grabinschrift Hugos, welche sich in der Dominikanerkirche in Lyon befand, aber in der französischen Revolution verloren gegangen ist. Sie erscheint in einer Notiz, die man zum Todesjahr Hugos (hier notiert als 1262) findet. Wir müssen aber in der

[11] Vgl. LERNER 1985, hier vor allem 181-189.
[12] Darüber mehr in meiner Habilitationsschrift (VAN BANNING 1993).
[13] Vgl. VAN BANNING 2001, 249f.
[14] Vgl. auch VAN BANNING 2001, 250-254: „Das Wesen der allegorischen Schrifterklärung".

Chronik, die im Jahre 1355 vollendet wurde, vor allem seine Bemerkungen zum Jahr 1244, als Hugo Kardinal wurde, betrachten.[15]

Aus den beiden ausführlichen Notizen in der Chronik des gelehrten deutschen Dominikaners – der den größten Teil seines Lebens in Minden verbrachte und dort am 9. Oktober 1370 starb – geht hervor, wie wichtig Hugo von St. Cher seines Erachtens war. Unter dem Jahre 1262 wird mehr das Leben Hugos behandelt, unter anderem daß er als Legat, nach Deutschland gesandt wurde („cardinalis factus mittitur in Theutoniam legatus"), unter dem Jahre 1244 geht es eher um seine Schriften.[16]

Zum Jahre 1244 gibt es eine lange Notiz, die man in zwei Hälften aufteilen kann. Dort ist nur im ersten Satz von Hugos Leben die Rede: Papst Innozenz IV. habe in diesem Jahre (1244) sowohl Odo von Chateauroux, den Kanzler der Pariser Universität, wie Hugo von St. Cher, den Provinzial der französischen Dominikaner, zu Kardinälen gemacht. Bei Heinrich heißt er Hugo von Chelidério statt von Theuderio. Vielleicht ist dies eine Kontraktion von St. Cher oder St. Chef mit Theuderio, dem Heiligen, der in St. Cher oder St. Chef[17] besonders verehrt wurde. Ansonsten handelt alles, was zu 1244 über Hugo gesagt wird, von seinen Werken.

2.2 Die erste Hälfte der Notiz zu 1244

Die erste Hälfte der Notiz ist eine ziemlich getreue Übernahme aus dem berühmten Katalog von Stams bzw. der Vorlage, von der die Stamser Handschrift[18] eine Kopie ist, wenn man davon absieht, daß ein Satz gebracht wird, der wahrscheinlich aus einer älteren Quelle stammt: der Chronik des Dominikaners Martin von Troppau aus dem 13. Jahrhundert.[19]

Der Katalog von mittelalterlichen Schriftstellern aus dem Dominikanerorden, von dem in der Zisterzienserabtei von Stams (Nord-Tirol) die erste Kopie gefunden wurde, ist zuerst vom Tiroler Dominikaner Heinrich Denifle im Jahre 1886 herausgegeben worden. Er dürfte in seinen letzten Bestandteilen in den Jahren 1307-1312 zusammengestellt worden sein und aus dem deutschen Sprachraum stammen, viel-

---

15 Die Notiz zum Jahr 1244 umfaßt (in ed. POTTHAST 190f.) 28 Zeilen; diejenige zum Jahr 1262 umfaßt (aaO. 199f.) 23 Zeilen. Zur Edition vgl. die folgende Anm.

16 Vgl. für Heinrich von Herford HILLENBRAND 1981, 745-749. Die Weltchronik wurde schon im 19. Jahrhundert herausgegeben: *Liber de rebus memorabilioribus sive Chronicon Henrici de Hervordia*, Göttingen 1859.

17 Zum Ursprung des Namens ‚Saint-Cher' (dieser lieferte latinisiert den Beiname *a Sancto Caro*) statt ‚St. Chef' vgl. VAN BANNING 1993, 40 Anm. 1.

18 Stams, Stiftsbibliothek, Hs. 1, fol. 134ra-135vb.

19 MARTIN VON TROPPAU, *Chronicon pontificum et imperatorum* (*MGH.SS* 22: 440,10-15).

leicht aus der Nähe von Minden.[20] Er ist am leichtesten verfügbar in seiner zweiten Ausgabe, die besorgt wurde durch den Dominikaner Meersseman.[21]

Im ersten Teil der Notiz Heinrichs von Herford zu 1244 fallen sowohl die Gemeinsamkeiten wie einige Unterschiede zu den Sätzen im Katalog von Stams auf:

- Auch im Stamser Katalog werden die einzelnen Bücher der Bibel aufgezählt, zu denen Hugo Postillen geschrieben habe, aber so, daß das Buch der Apostelgeschichte nicht enthalten ist; hier dagegen wird das Buch Josua vergessen;[22]
- beim Kommentar zu den Psalmen wird gesagt, daß Hugo dazu „ganz ausgezeichnet“ („excellentissime“) postilliert habe;[23]
- beim Neuen Testament werden alle Paulusbriefe und kanonischen Briefe einzeln aufgeführt; der Galaterbrief wird dabei allerdings vergessen;
- hier wird über ‚die vier‘ (nicht über ‚alle‘) Bücher der Sentenzen gesprochen;
- hier wird nur geschrieben über ein *Speculum Ecclesiae*, ohne die Hinzufügung *Liber* (Buch).

Wie gesagt, gibt es nur einen Satz, der nicht aus dem Stamser Katalog stammt.[24] Dieser klingt wie die Beschreibung von Hugo, welche man in der zweiten Version der Chronik von Martin von Troppau (entstanden um 1271) findet.[25] Mit diesem Zitat aus der Chronik des Martin von Troppau wollte Heinrich wohl deutlich machen, daß Hugo ausgezeichnete Postillen über die Bibel geschrieben hatte, ohne je seinesgleichen zu finden. Die Herkunft aus Martins Chronik läßt sich gut belegen, denn es ist nicht nur allgemein bekannt, daß Heinrich diese Chronik verwendete,[26] sondern man

---

20 Vgl. SIMONIN 1938, 211.

21 LAURENTIUS PIGNON, *Catalogi et Chronica* (*MOFPH* 18: 56-67). Bei Meersseman, der versucht hat, die ursprüngliche Reihenfolge des Katalogs wiederherzustellen, wird Hugo behandelt unter der Nr. 5 (auf Seite 57); bei Denifle, der 1886 noch die Reihenfolge der Stamser Hs beibehalten hatte, erscheint er unter der Nr. 83. Die Stamser *Tabula* insgesamt findet sich in DENIFLE 1886, 226-240. Zu Heinrich Denifle (1844-1900) vgl. FRANK 1995.

22 Vgl. SIMONIN 1938, 203.

23 Hier könnte die Beschreibung der Ausführlichkeit einzelner Postillen im Katalog von Ps.- Heinrich von Gent (aus den Jahren 1270-1280, geschrieben in der Abtei Afflighem in Belgien) eine Rolle gespielt haben, obwohl die Ausgiebigkeit dort nicht nur bei den Psalmen, sondern auch noch bei Lukas und Daniel betont wird: vgl. (PS.-)HEINRICH VON GENT, *De scriptoribus ecclesiasticis* 40 (ed. FABRICIUS II 117-128). Hugo von Saint-Cher wird im Nachdruck der Ausgabe von Albert le Mire (1573-1640) durch Johann Albert Fabricius (1668-1736) ‚behandelt‘ auf Seite 124. Man spürt übrigens überall die Vorliebe von Heinrich von Herford für das Adjektiv *excellens*, wenn er über Hugo spricht.

24 HEINRICH VON HERFORD, *Liber de rebus memorabilioribus* sub anno 1244 (ed. POTTHAST 190): „Qui primus postillator exstitit, et totam bibliam egregie postillavit et excellenter in tantum, quod hucusque secundum non habuit.“

25 Für die Notiz bei Martin von Troppau vgl. oben Anm. 19. Das Werk des Martin von Troppau (= Opava in Tschechien) wurde in letzter Zeit vor allem untersucht von Anna-Dorothee van den Brincken. Sie nennt den Dominikaner den „Verfasser der meistbenutzten lateinischen Chronik des Mittelalters“ und berichtet, daß er Hugo wenigstens ab 1261 persönlich in Rom gekannt habe, wo der letztere, nach ihrer Meinung, „bis 1263 Martins Vorgesetzter war.“ VAN DEN BRINCKEN 1987, 158; 161.

26 Vgl. die Einführung von August Potthast zu seiner Edition der Chronik Heinrichs von 1859, III-XXXVII, hier: XVIII.

findet hier auch ganz ähnliche Worte. Es wird betont, Hugo habe „die ganze Bibel" kommentiert – wobei auch das Verb *postillare* verwendet wird –, und wie ausgezeichnet er dieses getan habe. Martin von Troppau schrieb: „qui doctor eximius <sana et>[27] doctrina perlucida totam bibliam postillavit"; Heinrich von Herford: „primus postillator exstitit, et totam bibliam egregie postillavit et excellenter in tantum, quod hucusque secundum non habuit."[28]

Man kann vermuten, daß Heinrich zwar die dritte Version der Chronik Martins von Troppau (entstanden 1277) gekannt hat, aber er hat deren Notiz über die Konkordanz Hugos wahrscheinlich weggelassen, weil er hauptsächlich über Hugos *Postilla* reden wollte. Das Wort „primus" („erster") im obigen Zitat könnte allerdings aus den hinzugefügten Sätzen der dritten Version bei Martin entnommen sein.[29]

Vielleicht hat Heinrich die Notiz bei Martin von Troppau über das zweite große Werk Hugos, seine Konkordanz, weggelassen, weil er sich im zweiten Teil der Notiz zu 1244 auf das „konkordante Exegetisieren" Hugos konzentrieren wollte. Er sprach also nicht so sehr über seine ‚Konkordanz' wie über die ‚konkordante Methode der Exegese' Hugos, welche sein Interesse geweckt hatte und die er behandeln wollte. Im Folgenden werde ich mich diesen Betrachtungen Heinrichs über die *Postilla super totam bibliam* zuwenden.

2.3 Die zweite Hälfte der Notiz zu 1244

Die zweite Hälfte der Notiz in Heinrich von Herfords Chronik zum Jahre 1244 beschäftigt sich ausschließlich mit den Postillen Hugos. Wir hören hier eigentlich zum ersten Mal, und zwar sehr ausführlich, warum dieses Werk bei den Dominikanern im Mittelalter so hoch geschätzt wurde. Dabei wird betont, daß nicht nur der Umfang der Postillen betrachtet werden sollte, sondern auch deren Inhalt. Der blumige Text der zweiten Hälfte der Notiz zum Jahre 1244 sei hier zuerst einmal ganz zitiert:

> Et sicut temporibus primis solus Origenes, cum doctor vicerit omnes, ipse sui victor exstitit in Canticis canticorum, sic temporibus hiis solus Hugo, cum postillatores omnes ex-

---

[27] Diese Worte findet man in einigen Handschriften der dritten Version. Vgl. die Ausgabe des Textes über Hugo in: MARTIN VON TROPPAU, *Chronicon pontificum et imperatorum*, 440, 10-15.

[28] Heinrichs Notiz beim Jahre 1262 wird möglicherweise auch noch von Martin von Troppau beeinflußt: das Adjektiv *perlucida* von Martin findet man dort wieder, wenn er von Hugos Umgang mit dem Bibeltext als *lucidus* spricht. Vgl. HEINRICH VON HERFORD, *Liber de rebus memorabilioribus* sub anno 1266 (ed. POTTHAST 199): „Primus omnium scripsit postillas in libros sacros, et tam excellenter, quod adhuc non est inventus similis illi, qui tam utiliter, tam sancte, tam *lucide*, tam perfecte et tam copiose tradiderit in postillis legem Excelsi, ut dictum est anno tricesimo quarto Friderici II."

[29] In der Ausgabe von Weiland (MARTIN VON TROPPAU, *Chronicon pontificum et imperatorum*, Hannover 1872) steht die Hinzufügung aus der dritten Version in den Zeilen 12-15 auf Seite 440: „Concordantiarum etiam bibliae primus auctor fuit. Quem propter vitae et scientiae famam papa Innocentius Sanctae Sabinae instituit cardinalem, in quo statu, licet esset de ordine Praedicatorum, omnibus tamen religionibus ac etiam secularibus placidus exstitit."

cesserit, ipse se ipsum in ewangeliis, in psalterio et in Ysaia victor superivit (sic!), non tantum extensive, quatuor sensuum quemlibet latius et diffusius prosequendo, sed et intensive de quolibet gratiosius et impermixtius disserendo. Legis enim verba per legem explanavit, nec philosofica, nec alia quelibet intermiscens, nec musas poeticas vel meretriculas scenicas interponens, Dei verbum adulterabatur. Averrois Avicennam redarguit, quod verba legis et verba philosofie miscuerit. Moyses dixit: „Non seres vineam tuam diverso semine, non indueris vestimento, quod ex lana linoque contextum est." Horatius dicit in poetria, quod in doctrinis quorundam vitiose

Purpureus, late qui splendeat, unus et alter
Assuitur pannus.

Sed hic beatus vir „non abiit". Sed „in lege Domini die nocteque meditatus", legem per legem exposuit. Nec est adhuc inventus similis, qui sic conservaret legem Excelsi. Unde et Excelsus honestavit illum in laboribus, et vere complevit labores illius. Non enim more locustarum interdum subvolavit, ut de uno saltaret in aliud, medio subderelicto, sed in tota biblia nichil intactum pretermisit, sicut et de Moyse Deuteronomio 31 dicitur: „Locutus est Moyses verba carminis hujus, et ad finem usque complevit." [30]

Sechs Aspekte müssen hier besprochen werden:

1. Was die Quantität betrifft, werden hier wieder einige Bücher hervorgehoben, die besonders ausführlich erklärt worden sind. Pseudo-Heinrich von Gent hatte über „die Psalmen, Lukas und Daniel" gesprochen.[31] Bei Heinrich werden jedoch die Postillen zu „den Evangelien, dem Psalmbuch und Jesaja" hervorgehoben. Auch wird etwas später gesagt, Hugo habe nicht wie eine Heuschrecke mit Riesensprüngen den Text der Bibelbücher behandelt, sondern er sei so vorgegangen, daß nichts „unberührt" („intactum") geblieben sei. So wie Moses in seinem Gesang in Deuteronomium habe er dafür gesorgt, daß alles gesagt wurde, was es zu sagen gab: „Und Moses trug ... den Wortlaut dieses Liedes vor, ohne irgend etwas auszulassen" (Dtn 31,30).

2. Was die Qualität betrifft, weist Heinrich von Herford nicht nur darauf hin, daß Hugo Interpretationen nach allen vier Sinnen der Bibel geboten habe, sondern auch darauf, daß er das Wort Gottes ohne irgendeine fremde Beimischung gebracht habe. Positiv gesagt heißt das, er habe das Wort Gottes durch das Wort Gottes erklärt, und tatsächlich suchte Hugo biblische Sätze vor allem mit Hilfe von anderen konkordanten Stellen, wo die gleichen Worte oder wenigstens die gleichen Themen vorkommen, zu erläutern.

3. Negativ gesehen hieß das, daß er nicht zuließ, daß philosophische Problemlösungen seine Exegese überlagerten, und auch nicht häufig Stellen aus Werken der klassi-

---

[30] HEINRICH VON HERFORD, *Liber de rebus memorabilioribus* sub anno 1244 (ed. POTTHAST 191).

[31] Es geht hier um den Verfasserkatalog eines Mönches der Abtei Afflighem in Belgien aus den Jahren 1270-1280, wie Pelster nachgewiesen hat: vgl. PELSTER 1918 / 1919. Der Katalog von Ps.-Heinrich von Gent wurde zuerst im 16. Jahrhundert unter einem anderen Titel herausgegeben durch Sjoerd Peters in Köln (*De illustribus ecclesiae scriptoribus*, ed. PETRI): vgl. HÄRING 1966. Den Text des Katalogs findet man jedoch auch in einer Bearbeitung bei Albert le Mire (Neuauflage des Kataloges mit *scholia* im Jahre 1638) und Johann Albert Fabricius im Jahre 1718. Die Notiz über Hugos Werke unter der Nr. 40 lautete in seiner ursprünglichen Gestalt: „Hugo ... totum corpus veteris ac novi Testamenti dicitur postillasse. Diffusius tamen scripsit in Psalmos et in Lucam et in Danielem prophetam." (PS.-)HEINRICH VON GENT, *De scriptoribus ecclesiasticis* 40 (ed. FABRICIUS II 124).

schen Dichtung oder Schauspielen brachte. Vor allem diese beiden Punkte sind faszinierend, weil sie am besten geeignet sind, die große Anziehungskraft, die dieser Bibelkommentar im Mittelalter auf die Dominikaner (die ‚Predigerbrüder') und in der frühen Renaissance auf die Buchdrucker ausübte, zumindest ansatzweise zu erklären.[32]

Wenn man bedenkt, wie sehr Thomas von Aquin während seines zweiten Aufenthaltes als Professor in Paris (1269-1272) mit den Averroisten kämpfte, aber zu gleicher Zeit imstande war, vieles von Averroes zu übernehmen, wenn man weiter bedenkt, wie er, sicher seit seiner Heiligsprechung im Jahre 1323, für die Dominikaner im 14. Jahrhundert maßgeblich geworden war, versteht man den Hintergrund einiger Aussagen Heinrichs erst richtig. Hugo habe, so meint er, „wie einst Averroes" das „Avicenna gegenüber" tat, Menschen, die anders exegetisierten, vorgeworfen, sie würden „die Worte des Gesetzes mit jenen der Philosophie vermischen." Was ist damit gemeint? Es ist deutlich, welche Philosophen hier besprochen werden: Averroes, der Philosoph und Arzt aus Córdoba (1126-1198), der die Werke des Aristoteles kommentierte, und Avicenna, der Philosoph und Arzt aus Usbekistan (980-1037), der dem Werk des Aristoteles schon zu einer ersten Renaissance verhalf, selber aber eine Position zwischen Neuplatonismus und Aristotelismus einnahm.

Nun ging es Averroes nicht um den Vorwurf, Avicenna habe die Bedeutung der „Worte des Gesetzes" (hier: ‚des Korans') zu sehr von der Philosophie her bestimmen wollen und man sollte Aristoteles und die heiligen Bücher nicht zu sehr miteinander verknüpfen. Er dachte umgekehrt: Avicenna habe Aristoteles nicht sauber interpretiert, sondern ihn mit Koranvorstellungen überlagert, ihn sozusagen auf die Religion ‚getrimmt'.

Der Text bei Averroes, der dem, was Heinrich ihn hier sagen läßt, noch am nächsten kommt, findet sich meines Erachtens im dritten Kommentar des Gelehrten zum vierten Buch der Metaphysik des Aristoteles:

> Avicenna hat darin sehr geirrt, daß er gemeint hat, daß das Eine und das Seiende Dispositionen, die dem Wesen einer Sache hinzugefügt sind, bedeuten. Und man kann sich wundern bei diesem Manne, daß er in einen derartigen Fehler verfiel. Aber er hat Lehrer (d. h. mutakallimun) gehört, die über unsere Religion (eigentlich ‚unser Gesetz') sprachen, und mit den Worten solcher Männer hat er seine Metaphysik vermischt.[33]

Averroes meinte, sein eigener Kommentar interpretiere Aristoteles in sich. Das war natürlich wichtig, weil der Koran schon neo-platonische Ideen verarbeitete und Avi-

---

[32] Natürlich waren die *Postillen* von Hugo, wenigstens in der Mitte des 13. Jahrhunderts, bei den meisten Exegeten bekannt und wurden auch von fast allen, etwa von Franziskanern wie Bonaventura, verwendet. Dennoch scheint die Verwendung nach 1300 etwas zurückgegangen zu sein. Die Wirkungsgeschichte wird kurz behandelt in SMALLEY 1983, 273f.

[33] „Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit, quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. Et mirum est de isto homine, quomodo erravit tali errore. Et iste audivit Loquentes in nostra lege, cum quorum sermonibus admiscuit ipse suam scientiam Divinam." (AVERROES, *Commentarii in Metaphysicorum libros XIV*, ed. Venezia 1562: VIII 67B; dt. Übers. durch den Autor).

cenna, über den Weg der Aussagen im Koran, neo-platonische Vorstellungen in die Aristotelesinterpretation hineingetragen hatte. Es ist natürlich die Frage, inwieweit Hugo, der neben der Bibel so viele Vätertexte zitierte, verhindern konnte, daß auch bei ihm neo-platonische Ideen in seine Kommentare Eingang fanden.

Dieser Vorwurf, den Heinrich von Herford vom Aristoteliker Averroes übernahm, deutet darauf hin, daß er nicht so sehr sagen wollte, daß Hugo nur sehr sparsam philosophische Probleme in seiner Exegese behandelte. Ziemlich sicher wollte er vielmehr sagen, daß Hugo, wenn auch nicht immer, in seiner Exegese gegenüber der von Augustinus her (etwa durch sein Werk *De doctrina christiana*) inspirierten, eher platonischen Tradition eine aristotelische Position vertrat. Dieses hätte Hugo erreicht, indem er die Bibel mit Hilfe der Bibel interpretiert hätte.

Aristoteles hat einen ganz anderen Begriff des Körpers gehabt, der nicht mehr so sehr wie bei Plato von der Seele zu trennen war: für Aristoteles war die Seele die Form des Körpers. Damit zusammen ging ein ganz anderer Begriff von der Erkenntnis: diese wird nicht so sehr vermittelt durch unsere Erinnerung, durch eine göttliche Eingebung, sondern – körper-gebunden wie wir sind – eher durch die Sinne. In solch einer Philosophie mußte der Literalsinn eines Textes ganz ernst genommen werden, und es konnte nicht mehr so leicht ‚hinter' dem ‚Körper' des Textes nach der ‚geistlichen Bedeutung' gesucht werden.[34]

Die Trennung von Exegese und spekulativer Theologie und eine Abwertung der Allegorese zugunsten der Exegese nach dem Literalsinn im 13. Jahrhundert hat durchaus etwas mit dem wachsenden Interesse für Aristoteles, ja, bei Hugo sogar mit einer regelrechten Begeisterung für den Griechen zu tun gehabt. Hugo paßte noch nicht ganz in die Erneuerungsbewegung, die bei Thomas ihren Gipfel erreichte. Beryl Smalley hat darauf hingewiesen: wenn Hugo von St. Cher, Andreas von St. Viktor nachahmend, beim Alten Testament „die jüdische Interpretation der Prophetien als den Literalsinn gab", geschah das deshalb, weil er „den Literalsinn" noch nicht immer „ansah als einen Sinn, der eine aufbauende Funktion hatte."[35] Hier lebte bei Hugo sozusagen noch die Exegese des 12. Jahrhunderts weiter.

Aber auf der anderen Seite war der Einfluß des Aristoteles auf ihn doch so wichtig, daß Hugo zum Beispiel „jedes Buch, ja jedes Kapitel mit einer Einteilung und Untereinteilung" begann. Abgesehen von der Frage, ob er, wie der von Smalley zitierte I.M. Vosté behauptete, „der erste Theologe" gewesen ist, der „diese Methode ausprobiert hat", kann man auf jeden Fall sagen, daß damit ein entscheidender Schritt gesetzt wurde, das biblische „Buch als ein ganzes" zu betrachten und wie „einen philosophischen Text zu behandeln." Und das, obwohl der Einfluß des griechischen Meisters oft „formal" blieb.[36]

---

[34] Vgl. SMALLEY 1983, 292-294.

[35] Vgl. SMALLEY 1983, 296.

[36] Sämtliche Zitate aus den zwei letzten Paragraphen stammen aus Smalleys Ausführungen über Hugo von St. Cher in SMALLEY 1983, 295f. (dt. Übers. durch den Autor).

4. Was das Zuviel an Zitaten aus Gedichten oder Theaterstücken betrifft, welches Heinrich von Herford den anderen Exegeten ankreidet: der Vorwurf wird vom Dominikaner aus dem 14. Jahrhundert – denn er ist es wohl, der hier formuliert: er ist im zweiten Teil seiner Notiz zu 1244 kaum von irgendeiner Vorlage abhängig – illustriert mit Zitaten sowohl von Moses wie von Horaz. Dabei erwähnt Heinrich die „musas poeticas" und „meretriculas scenicas", womit wohl die zu künstlichen poetischen Bücher und die um Geld aufgeführten Schauspiele angedeutet sein sollten.

Das Gesetz des Alten Testamentes umfaßte einige Gebote, welche Mischungen von zwei Sorten verboten haben. Zwei solcher Vorschriften, auf dem Gebiet des Landbaues und der Kleidung, werden von Heinrich zitiert und als ein Bild verwendet:[37] „Du sollst in deinem Weinberg keine anderen Pflanzen anbauen" (Dtn 21,9); „du sollst für deine Kleidung kein Mischgewebe aus Wolle und Flachs verwenden" (Dtn 22,11). Auch Thomas von Aquin hatte unter den kultischen Observanzen, welche zur Zeit des Alten Bundes im persönlichen Leben beobachtet werden mußten, diese zwei Vorschriften, zusammen mit neun anderen, behandelt unter der Frage: „Hatten die Kultgebräuche (*sc.* des Alten Testaments) einen vernünftigen Sinn?"[38]

Das alles hatte in den Augen Heinrichs als ein Bild zu gelten für eine Mischung von Theologie und Philosophie bzw. schöner Literatur; oder für das Ziehen von Parallelen zwischen Bibeltexten und Aussagen bei den Poeten bzw. Schauspielautoren. Hugo von St. Cher habe nur sehr wenige solcher Quellen in seinem Kommentar verwendet, meint Heinrich.

Tatsächlich konnte ich im Kontext der 605 Zitate aus dem *Opus Imperfectum* in seinen Postillen,[39] die festgestellt wurden, abgesehen von Zitaten von den Philosophen Plato und Aristoteles[40] – und von Seneca, der wahrscheinlich eher, wie Cicero, als

---

[37] Vgl. oben S. 811.

[38] Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, Ia IIae q. 102 a. 6, arg. 6 (*Deutsche Thomasausgabe* XIII 358-360) (dort wurde neben Dtn 22,11 auch Lev 19,19c angeführt: „Du darfst kein zweiartig gewebtes Kleid anziehen") und arg. 9 (dort wurde neben Dtn 21,9 auch Lev 19,19b zitiert: „Du sollst dein Feld nicht mit zweiartigem Samen besäen").

[39] Wenn in den nun folgenden Fußnoten z. B. „Hugo von St. Cher, *Postilla*, Lk. 129" steht, heißt das: „Hugo von St. Cher, *Postilla in Lucam*, Zitat 129 aus dem *Opus imperfectum* mit seinem Kontext". (Der Autor dieses Artikels hat für seinen persönlichen Gebrauch eine kritische Ausgabe von allen Zitaten des *Opus imperfectum* bei Hugo von Saint-Cher hergestellt, und zwar zusammen mit ihrem Kontext.)

[40] „Plato. Summa philosophia est assidua mortis cogitatio." (Hugo von St. Cher, *Postilla*, Lk. 129 zu Lk 12,39; ed. 1754: 211r,1); „Philosophus: Si non quaeris gloriam, non dolebis inglorius." (Hugo von St. Cher, *Postilla*, Mt. 41 zu Mt 5,11; ed. 1754: 17v,1); „Dicit enim Philosophus: Communis est usus aquarum." (Hugo von St. Cher, *Postilla*, Mt. 133 zu Mt 10,42; ed. 1754: 42r,2).

Philosoph betrachtet wurde,[41] nur ein Zitat aus Ovid ausfindig machen,[42] und vielleicht wurden an einer Stelle auch noch die *Fabulae* von Phaedrus und das Buch über die Landwirtschaft (*De re rustica*) von Terrentius Varro (zwei Zitate) benutzt.[43]

Die Forschungen von Beryl Smalley haben ergeben, daß Hugo in seinem Kommentar zu den Evangelien nur selten heidnische Autoren verwendet, und sie nennt überhaupt keine Zitate von nicht-philosophischen Autoren.[44] Die Untersuchungen von Robert Lerner (über die beiden Apokalypse-Kommentare *Aser pinguis* und *Vidit Jakob*)[45] erwiesen, was das erste Werk von Hugo zum Buch der Offenbarung betrifft, einige Zitate von Seneca, zwei von Cicero, eines aus einem *Historiae romanorum* überschriebenen Buch, eines aus den *Fabulae poetarum* und eines aus einer lateinischen Übersetzung von Algazels *Metaphysica*. Im zweiten Werk fand Lerner jedoch – abgesehen vom Kommentar zu Apokalypse 16, wo auf einmal neun Zitate aus heidni-

---

[41] „Seneca. Mors, exilium, luctus, dolor non sunt supplicia, sed tributa vivendi. Quod debeo, paratus sum solvere, ubi me faenerator appellat." (HUGO VON ST. CHER, *Postilla*, Lk. 104 zu Lk 12,4; ed. 1754: 206v,1); „Seneca. Fames ventris non magni constat, sed ambitio." (HUGO VON ST. CHER, *Postilla*, Lk. 115 zu Lk 12,22; ed. 1754: 208r,2); „Unde Seneca dicit: Utinam invidi oculos haberent in omni civitate, ut felicitatibus omnium torquerentur." (HUGO VON ST. CHER, *Postilla*, Lk. 215 zu Lk 19,47-48; ed. 1754: 248v,2); „Seneca. Qui fidem perdit, nihil retinet." (HUGO VON ST. CHER, *Postilla*, Lk. 232 zu Lk 20,18; ed. 1754: 250v,1). Diese Stellen finden sich alle in Hugos Postillen zu Lukas. Keine Zitate von Seneca wurden gefunden in den Postillen zu Matthäus und Markus. Die Worte des ersten Zitats „Mors, exilium, luctus, dolor non sunt supplicia, sed tributa vivendi" entstammen einem nur teilweise überlieferten Dialog *Ad Gallionem fratrem de remediis fortuitorum*. Sie stehen dort unter XVI 9. Die beste Ausgabe von diesem Traktat *Remedia fortuitorum* findet man bei Otto Rossbach in seinem Buch *De Senecae Philosophi librorum recensione et emendatione* (99-109, Zitat: 99). Der zweite Satz könnte auch von Seneca sein. Die Konstruktion erinnert an *De Beneficiis* 5,21,3. Das zweite Zitat stammt aus dem 60. Brief des Seneca an Lucilius: vgl. SENECA, *Epistolae Morales*, *Ep.* 60,3,194. Allerdings lautet der Satz dort: „Non fames nobis ventris nostri magno constat, sed ambitio." Die anderen Zitate konnte ich bei Seneca nicht finden.

[42] „Ovidius – Hier ist in den Ausgaben hinzugefügt – ‚1 Metamorph.' Filius ante dies patrios inquirit in annos. Et paulo ante. Fratrum quoque gratia rara est." (HUGO VON ST. CHER, *Postilla*, Mt. 124 zu Mt 10,21; ed. 1754: 40v,2). Man findet dieses Zitat in OVIDIUS NASO, *Metamorphoses* I 148.145. Ein Zitat aus der zweiten Satire des Römers Persius (34-62 n.Chr.) in Lk. 206 zu Lk 19,35 (HUGO VON ST. CHER, *Postilla*; ed. 1754: 247r,2) ist indirekt: es wurde von Bernhard von Clairvaux übernommen.

[43] Es geht hier um eine Ausarbeitung der Metapher von Mt 23,37, wo Jesus sich mit einer Henne vergleicht. Dieses wird vom *Opus Imperfectum in Matthaeum* und von Hugo auf die Kirche bezogen: eine Exegese nach dem allegorischen Sinn (der moralische Sinn behandelt eher das christliche Individuum). Verschiedene Vergleichspunkte werden mit Hilfe der Kirchenväter erläutert, aber bei den letzten drei Argumenten wird anscheinend die profane klassische Tradition herangezogen. Vgl. zu „Item. Scalpendo quaerit grana" PHAEDRUS, *Fabulae*, Appendix 9 (alii: 11): „ut concedas pedibus aliquid scalpere"; zu „Item. In alto de nocte quiescit" TERRENTIUS VARRO, *De re rustica* III 9,7: „perticae ..., ut omnes sustinere possint gallinas"; zu „Item. In pulvere volutatur" VARRO, *De re rustica* ebenda: „in quo diurno tempore esse possint atque in pulvere volutari" (alle Zitate aus HUGO VON ST. CHER, *Postilla*, Mt. 257 zu Mt 23,37; ed. 1754: 74v,1).

[44] Vgl. SMALLEY 1980, 307.

[45] Mit Ausnahme von den 9 letzten der 12 Kleinen Propheten und den Büchern der Makkabäer hat Hugo anscheinend zu allen Büchern der Bibel einen doppelten Kommentar geschrieben, von denen nur einer (im allgemeinen wohl eher der längere) in den Ausgaben seiner *Postilla* gedruckt worden ist (vgl. die Angaben in STEGMÜLLER 1951, 118-172, Nrn. 3631-3773).

schen Autoren auftauchen, darunter drei aus Horaz – nur gelegentlich Zitate von Aristoteles, Seneca und Boethius.[46]

5. Auch Horaz hat, nach Heinrich, darauf aufmerksam gemacht, daß einige in ihren literarischen Werken versuchten, strahlenden Purpur zu verbinden mit Dingen, die dessen gar nicht würdig waren, und dieses sei „abartig" („vitiose") gewesen.

Der Anfang des *Buches von der Dichtkunst* lautet:

Ein Menschenhaupt mit Pferdes Hals und Nacken:
denkt euch, so schüfe es die Laune eines Malers;
dann trüge er buntes Gefieder auf,
liehe aus allen Arten die Glieder zusammen;
zu unterst wär's ein häßlich grauer Fisch,
und war doch oben als ein schönes Weib begonnen.
Denkt euch, ihr Freunde wärt zur Schau geladen:
würdet ihr euch des Lachens erwehren?

Im Ernst, ihr Lieben vom Hause Piso,
solchem Gemälde sprechend ähnlich wird ein Schriftwerk aussehn,
das wie ein Kranker im Fiebertraum unwirkliche Einzelglieder reiht,
wo dann nicht Kopf, nicht Fuß zur Einheit, zur Gestalt sich fügen will.
"Doch war ja Malern wie Dichtern immer schon das denkbar Kühnste verstattet."
Ganz recht; und diese Freiheit erbitten wir, vergönnen wir uns wechselseitig;
doch nicht die Freiheit, Zahmes mit Wildem zu gesellen,
Schlangen mit Vögeln zu paaren und Lämmer mit Tigern.

Oft, wenn der Eingang feierlich das Große, das da kommen soll, verkündigt hat,
wird der und jener Purpurstreif als weithin glänzendes Prunkstück angeheftet:
geschildert wird Dianas Altar im Waldesgrün
oder ein Bächlein, das sich durch liebliche Auen schlängelt,
auch wohl der Rheinstrom oder ein Regenbogen.
Sehr schön; nur war jetzt nicht der Ort dafür ...
Kurz und gut, erschaffe, was du willst;
nur sei es einartig und aus einem Guß.[47]

Eine Begeisterung für die klassische Poesie war Heinrich an sich also nicht fremd. Sonst hätte er wohl nicht diesen Text des Dichters Horaz zitiert. Damit die literarischen Mißgeburten, welche er im Auge hatte, klar werden, führte Horaz im letzten Abschnitt drei Beispiele an, von denen nur das erste oben zitiert wurde.[48]

[46] Vgl. LERNER 1985, 184-185 und speziell Anm. 68. Die Ausnahmestellung des Kommentars zum 16. Kapitel liefert Lerner ein zusätzliches Argument für seine Annahme, eine kollegiale Zusammenarbeit sei verantwortlich gewesen für die Entstehung der Postilla: „Die Folgerung muß sein, daß irgend ein Lehrling im Atelier von St. Jacques, dem man die Verantwortung für den Kommentar zu Apk 16 übertragen hatte, deutlich zitierfreudiger war als seine Mitbrüder, und keiner, der die Aufsicht hatte, kam dazwischen, um ihm etwas von seinem Glück zu nehmen." (LERNER 1985, 185; dt. Übers. durch den Autor).

[47] HORAZ, *De arte poetica liber* 1-19a und 23 (dt. Übers. SCHÖNE II 231). Die Übersetzung von Vers 15-16a, der von Heinrich oben zitiert wurde, ist vom Autor kursiviert worden.

[48] Zeile 16b-19a: „geschildert wird ... dafür."

Es geht bei Horaz um eine Kritik an poetischen Werken, deren Teile einfach nicht zueinander passen. Man kann nicht mit einem ernsten Stil ein Epos anfangen, um dann mit modischen Naturbeschreibungen fortzufahren, mit Schilderungen, die eher in einem bukolischen Gedicht am Platze wären,[49] auch wenn man noch so geschickt in dergleichen Beschreibungen ist. Die mögliche Zierde der literarischen Sprache wird mit dem Purpurstreif eines Gewandes verglichen.

Dieser Vergleich war traditionell. Ein gewisser Demetrius, der Verfasser einer Schrift in griechischer Sprache über den guten Stil, den man nicht identifizieren sollte mit Demetrius von Phaleron, hatte das gleiche Bild verwendet.[50] Er hatte eine bestimmte Stilfigur – das sogenannte *epiphônêma* – beschrieben. Dabei wurde am Ende eines poetischen oder prosaischen Abschnittes das Ganze noch einmal mit einem Bildvergleich gesagt, was eigentlich unnötig wäre – dies wird mit einem purpurnen Ornament verglichen.[51] Das *epiphônêma* gab dem, was man sagen wollte, eine gewisse Kraft. Ja, nach Demetrius ging es dabei um etwas, das „noch am meisten Effekt" hatte „in der Literatur".[52] Während Demetrius das Bild in einem positiven Sinne verwendete, spielte es bei Horaz eher eine negative Rolle.

Es fällt auf, daß der Text des Horaz – obwohl er eigentlich über ein Epos, nicht über die Bibel sprach –, von Heinrich von Herford in seinem Literalsinn verwendet wurde. Dies galt aber nicht für die Texte des Alten Testamentes, die über wirkliche Kleider und wirkliche Samen beim Anbau der Pflanzen sprachen. Sie werden bei Heinrich nicht nach ihrer unmittelbaren Bedeutung, ihrem Literalsinn, aufgefaßt, sondern allegorisch verstanden, was sicher durch die Auffassung vom zeremonialen Gesetz bei Thomas vorbereitet worden war. Thomas hatte unter anderem geschrieben, es sei „Todsünde, nach Christi Leiden sich beschneiden zu lassen und die übrigen Kulthandlungen beizubehalten."[53]

6. Schließlich wird in der zweiten Hälfte der Notiz zum Jahr 1244 noch etwas über das auffallende Faktum gesagt, daß Hugo alle Werke, die er zu schreiben unternommen hatte, vollenden konnte. Dieses sei der Segen Gottes dafür gewesen, daß er so eifrig gewesen sei und wie der Verfasser von Psalm 1 Tag und Nacht über das Wort Gottes nachgedacht habe: „Wohl dem Mann, der ... nicht auf dem Weg der Sünder geht ..., sondern ... über die Weisung des Herrn nachsinnt bei Tag und bei Nacht" (Ps 1,1.2). Nur so habe Hugo „das Gesetz durch das Gesetz auslegen können."

---

[49] Vgl. die Anmerkungen des Herausgebers Kiessling bei *De arte poetica* 14 in: HORAZ, *Opera* III 291.

[50] Vgl. DEMETRIUS, *De elocutione* 108 (ed. GRUBE 87). Über den Autor vgl. FORNARO 1997.

[51] Die heutigen Gelehrten sind der Meinung, daß es sich hier nicht so sehr um ein schmückendes Band bei der Kleidung eines Senators handelte, sondern Demetrius eher an ein architekturales Element dachte. Vgl. die Einführung zu DEMETRIUS, *De elocutione* (ed. GRUBE 45f.); vgl. ferner die Anmerkungen zu DEMETRIUS, *De elocutione* (ed. CHIRON 104f.; Anm.143 zu Seite 34).

[52] DEMETRIUS, *De elocutione* 106 (ed. CHIRON, 33). Die französische Übersetzung von Chiron lautet hier: „c'est ce qu'il y a de plus grand comme effet en littérature." Kurz vorher hatte Demetrius die Allegorie behandelt (99-102), hier natürlich gemeint im Sinne einer vom Verfasser ausgedachten Allegorie.

[53] THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* Ia IIae q. 103 a. 4, s.c. (*Deutsche Thomasausgabe* XIII 396).

***

In dieser zuletzt zitierten Aussage des ganzen, sehr rhetorisch gehaltenen Abschnittes von Heinrich, den wir analysiert haben, wird über ‚das Gesetz' gesprochen, das Hugo ‚mit dem Gesetz' erklärt habe. Dieses kommt zweimal vor in der zweiten Hälfte der Notiz zu 1244 („legis ... verba per legem explanavit"; „legem per legem exposuit"). Man trifft hier auf einen wichtigen Punkt in Heinrichs Behauptungen. Es fällt auf, wie bei seiner Notiz zum Jahre 1262,[54] wie er hier den Ausdruck ‚das Gesetz' für ‚das Wort Gottes' benützt.

Man könnte dies in Zusammenhang mit Hugos Vorliebe für eine konkrete, praktische Applikation des Bibeltextes sehen. Obwohl man Hugo nicht mehr ganz zu der ‚biblisch-moralischen Schule' von Petrus Comestor, Petrus Cantor und Stephan Langton[55] rechnen kann, ist es sicher kein Zufall, daß Beryl Smalley zwei Jahre vor ihrem Tod, die folgende Angabe machen konnte: „Als ich mich auch noch mit den Evangelienkommentaren des 13. Jahrhunderts beschäftigte, so wie man ihnen begegnet bei Hugo von St. Cher, Alexander von Hales und Johannes von La Rochelle, war ich überrascht zu entdecken, wie konservativ sie im Wesen waren. Sie hielten fest an der Tradition der biblisch-moralischen Schule: Petrus Comestor bildete die Hauptquelle für Hugos Kommentar zu den Evangelien."[56]

Doch gibt es einen noch wichtigeren Grund für die Verwendung des Ausdruckes ‚das Gesetz': es hatte sich bei Hugo einiges in der Exegese verändert. Jetzt müßten wir den eigentlichen Grund für die Verwendung des Ausdrucks ‚Gesetz' statt ‚Wort Gottes' im Munde Heinrichs von Herford – jedes Mal, wenn er über Hugos Exegese spricht – sehen können. Dahinter steckt vermutlich die Erinnerung an den Vorwurf, den im 12. Jahrhundert Averroes dem Avicenna gemacht hatte.

Möglicherweise wirkt hier auch noch eine Erinnerung an Moses Maimonides weiter. Maimonides, der jüdische Philosoph aus Cordoba (1135-1204), dessen *Führer für die Verwirrten* schon früh im 13. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt worden war, früh genug, um von Hugo verwendet zu werden, hatte mit Vorliebe für die Bibel den Begriff ‚Gesetz' verwendet und Moses als einen ‚Philosophen-König' betrachtet.

---

[54] Heinrich hatte zum Jahr 1244 etwas geschrieben, das er aus Martin von Troppaus Chronik übernommen hatte: „... primus postillator exstitit, et totam bibliam egregie postillavit et excellenter in tantum, quod hucusque secundum non habuit" (vgl. oben den Text in Anm. 24). Zu 1262 wiederholte er diese Bemerkung in einer leicht abgeänderten und für uns interessanteren Form: „Primus omnium scripsit postillas in libros sacros, et tam excellenter, quod adhuc non est inventus similis illi, qui tam utiliter, tam sancte, tam lucide, tam perfecte et tam copiose *tradiderit in postillis legem Excelsi*, ut dictum est anno tricesimo quarto Friderici II." (HEINRICH VON HERFORD, *Liber de rebus memorabilioribus* sub anno 1262; ed. POTTHAST 199; die Kursivierung stammt vom Autor).

[55] Siehe SMALLEY 1983, 196-200. Der Ausdruck stammte, nach Beryl Smalley, von Martin Grabmann. Ihre Seitenangabe (aaO. 197 Anm. 1, wo verwiesen wird auf „Teil 2, Freiburg i. B. 1911, S. 467ff.") war dabei allerdings nicht ganz genau: vgl. GRABMANN 1911, II 476-501 (Kap.7: „Die von Petrus Cantor ausgehende biblisch-moralische Richtung der Theologie").

[56] Siehe das Vorwort von 1982 zur dritten Auflage ihres bekanntesten Buches: SMALLEY 1983, VII-XVII (hier: XIII; dt. Übers. durch den Autor).

So ergab sich, daß die Offenbarung sowohl von Juden wie Muslimen im Spanien des 12. Jahrhunderts als ein ,Gesetz' betrachtet wurde.[57]

Zusammenfassend könnte man sagen, daß Heinrich behaupten wollte, Hugo habe mit seiner bewußten oder unbewußten Verwendung des Aristoteles etwas von der in Süd-Spanien lebendigen Auffassung von der Offenbarung übernommen, nämlich derjenigen, die sich in den Werken des Maimonides kundgetan hatte.

Die ekklesiale Bedeutung des Hugo von St. Cher liegt nicht so sehr an neuen Ideen, die er über die Kirche verbreitet hätte. Sie ist eher das Resultat seiner ausgezeichneten Anpassung an die Zeit, in der er lebte, und der Begeisterung des jungen Dominikanerordens für die Bibel. Hugo von St. Cher hat, mit seinen Mitbrüdern, versucht, die Heilige Schrift primär nach dem Literalsinn zu erklären und erst darauf aufbauend die unterschiedlichen Weisen des geistlichen Sinnes in den Blick zu nehmen. Insofern war er ein Aristoteliker, und nach der Meinung von Smalley und dem Autor dieses Artikels dringt erst bei ihm der Aristotelismus wirklich in die wissenschaftliche Exegese ein.

Es war das Verdienst des Dominikaner-Chronisten Heinrich von Herford, etwa 150 Jahre später, diesen Beitrag des ersten Dominikaner-Kardinals auf den Punkt zu bringen und damit eine Erklärung zu bieten für die spätere Popularität der *Postilla in totam Bibliam* in seinem Orden. Daß er auf Averroes und Avicenna verwies, zeigt den geschichtlichen Überblick, den man auch damals schon hatte.

Bibliographie

Quellen

AVERROES, *Commentarii in Metaphysicorum libros XIV*
Aristotelis Metaphysicorum libri XIV cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis, in: *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis* VIII, Venezia 1562 (unveränderter Nachdruck Frankfurt 1962), fol. 1-355.

FRANCISCUS COMBEFIS, *Bibliotheca Patrum Concinatoria*
Bibliotheca Patrum Concinatoria, hoc est anni totius evangelia, festa dominica, sanctissimae Deiparae illustriorumque Sanctorum solemnia, 8 vol., Opera et studio F. FRANCISCI COMBEFIS, Paris 1662.

LAURENTIUS CUMDIUS, *Bibliotheca Homiliarium*
Bibliotheca Homiliarium et Sermonum priscorum Ecclesiae Patrum LAURENTII CUMDII ... collecta et post eius obitum a G. MOSANO usque ad finem perducta, 4 vol., Lyon 1588.

[57] Vgl. SMALLEY 1983, 294f.

DEMETRIUS, *De elocutione*
G.M.A. GRUBE, *A Greek Critic: Demetrius on Style* (= DEMETRIUS, *De elocutione*) [= *Phoenix. Supplementary volume* 4], Toronto 1961.
DÉMÉTRIOS, *Du Style.* Texte établi et traduit par P. CHIRON [= *Collection des universités de France: Série grecque* 353], Paris 1993.

PS.-HEINRICH VON GENT, *De scriptoribus ecclesiasticis*
De illustribus ecclesiae scriptoribus: autores praecipui veteres (... VI. Henricus de Gandavo ...) partim antea excusi, partim nunc demum in lucem editi ... opera SUFFRIDI PETRI, apud MATERNUM CHOLINUM, Köln 1580.
(PS.-)HENRICUS GANDAVENSIS, *De scriptoribus ecclesiasticis* (*cum scholiis Auberti Miraei*), in: J.A. FABRICIUS, *Bibliotheca ecclesiastica* II, Hamburg 1718, 117-128.

HEINRICH VON HERFORD, *Liber de rebus memorabilioribus*
Liber de rebus memorabilioribus sive Chronicon Henrici de Hervordia, ed. et de scriptoris vita et chronici fatis auctoritateque dissertationem praemisit A. POTTHAST, Göttingen 1859.

HORAZ, *De arte poetica liber*
Q. HORATIUS FLACCUS, *De arte poetica liber*, übers. und zusammen mit H. FÄRBER bearb. von W. SCHÖNE, in: HORAZ, *Sämtliche Werke* II: *Satiren und Briefe* [= *Tusculum-Bücherei* 255], München 1967, 230-259.

HORAZ, *Epistulae*
Q. HORATIUS FLACCUS, *Briefe*, erklärt von A. KIESSLING, *Opera*, Bd. 3, 4. Aufl. bearb. v. R. HEINZE, Berlin 1914.

HUGO VON ST. CHER, *Postilla in Evangelia*
HUGO DE SANCTO CARO, *Postilla in Evangelia*, apud BERNHARD RICHEL, Basel 1482.

HUGO VON ST. CHER, *Postilla in totam Bibliam*
Biblia latina cum postillis Hugonis de Sancto Caro, apud JOHANNES AMERBACH, Basel 1498-1502.
Hugo de Sancto Caro Postilla in totam Bibliam, apud NICOLAUS PEZZANA, Venezia 1754.

LAURENTIUS PIGNON, *Catalogi et Chronica*
Laurentii Pignon Catalogi et Chronica, cura G. MEERSSEMAN, accedunt *Catalogi Stamensis et Upsalensis scriptorum O.P.* [= *MOFPH* 18], Roma 1936.

MARTIN VON TROPPAU, *Chronicon pontificum et imperatorum*
Martini Oppaviensis Chronicon pontificum et imperatorum, ed. L. WEILAND [= *MGH.SS* 22], Hannover 1872, 398-475.

Opus Imperfectum in Matthaeum
<Ps->Joannis Chrysostomi Opus Imperfectum in Matthaeum, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur* VI, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 56], 611-946.

OVID, *Metamorphoses*
P. OVIDIUS NASO, *Metamorphoses: Epos in 15 Büchern.* Herausgegeben und übersetzt von H. BREITENBACH, Zürich 1958.

SENECA, *Epistolae Morales*
L. Annaei Senecae ad Lucilium epistolarum moralium quae supersunt, edidit O. HENSE, Leipzig 1914.

SENECA, *Remedia fortuitorum*
SENECA, *Remedia fortuitorum*, in: O. ROSSBACH, *De Senecae Philosophi librorum recensione et emendatione*, Breslau 1888 (Nachdruck Hildesheim 1969), 99-109.

THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*
THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I-II 90-105, kommentiert von O.H. PESCH [= *Deutsche Thomas-Ausgabe* 13], Heidelberg 1977.

Studien

VAN BANNING 1983
J. VAN BANNING, *The Opus Imperfectum in Matthaeum. Its theology, provenance and influence*, D.Phil. Thesis for the University of Oxford 1983, 2 vols. (1. Bd. noch ungedruckt; 2. Band in einer erweiterten Version erschienen: Turnhout 1988 [= *CCL* 87B]).

VAN BANNING 1993
J. VAN BANNING, *Buchstabe und Geist: Zur Rezeption der Exegese des ‚Opus Imperfectum in Matthaeum' im Mittelalter. Studien über Claudius von Turin, Hrabanus Maurus, Paschasius Radbertus, die ‚Glossa Ordinaria', Hugo von St. Cher, Meister Eckhart und Guido Terreni von Perpignan*, masch., Innsbruck 1993.

VAN BANNING / MALI 1995
J. VAN BANNING / F. MALI, Opus Imperfectum in Matthaeum, in: *TRE* 25 (1995), 304-307.

VAN BANNING 2001
J. VAN BANNING, Hildegard von Bingen als Theologin in ihren Predigten, in: R. BERNDT (Hg.), *„Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst". Hildegard von Bingen (1098-1179)* [= *Erudiri Sapientia* 2], Berlin 2001, 243-268.

VAN DEN BRINCKEN 1987
A.-D. VAN DEN BRINCKEN, Martin von Troppau, in: *VerfLex*² 6 (1987), 158-166.

DENIFLE 1886
H. DENIFLE, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert, in: *ALKGMA* 2 (1886), 165-248.

FORNARO 1997
S. FORNARO, Demetrios [41], in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 3 (1997), 441.

FRANK 1995
K.S. FRANK, Denifle, Heinrich, in: *Deutsche Biographische Enzyklopädie* 2 (1995), 486f.

GRABMANN 1911
M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode* II: *Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*, Freiburg 1911.

HÄRING 1966

N. HÄRING, Two Catalogues of mediaeval Authors, in: *FrS* 26 (1966), 195-211.

HAIN 1831

L. HAIN, *Repertorium Bibliographicum* II: H-Z, Berlin 1831.

HILLENBRAND 1981

E. HILLENBRAND, Heinrich von Herford, in: *VerfLex*² 3 (1981), 745-749.

LARRAIN 1970

C. LARRAIN, *L',Opus Imperfectum in Matthaeum'. Son utilisation selon les siècles, son contenu, son texte biblique*, Thèse de doctorat, 2 vols, dact., Institut Catholique de Paris, Paris 1970.

LERNER 1985

R.E. LERNER, Poverty, Preaching, and Eschatology in the Revelation Commentaries of ,Hugh of St Cher', in: K. WALSH / D. WOOD, *The Bible in the Medieval World: Essays in memory of Beryl Smalley*, Oxford 1985, 157-189.

PELSTER 1918 / 1919

F. PELSTER, Der Heinrich von Gent zugeschriebene ,Catalogus virorum illustrium' und sein wirklicher Verfasser, in: *HJ* 39 (1918 / 1919), 253-268.

SIEBEN 1972

H.J. SIEBEN, Jean Chrysostome: Opus Imperfectum in Matthaeum, in: *DSp* 8 (1972), 362-369.

SIEBEN 1991

H.J. SIEBEN, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament. Ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen; mit einem Anhang der Kirchenväterkommentare* [= *Instrumenta patristica* 22], Steenbrugge 1991.

SIMONIN 1938 bzw. 1939

H.-D. SIMONIN, Notes de Bibliographie Dominicaine, in: *AFP* 8 (1938), 193-214; 9 (1939), 192-213.

SMALLEY 1979 / 1980

B. SMALLEY, The Gospels in the Paris Schools in the late 12th and early 13th centuries: Peter the Chanter, Hugh of St. Cher, Alexander of Hales, John of La Rochelle, in: *FrS* 39 (1979), 230-254; 40 (1980), 298-369 (wieder abgedruckt in: B. SMALLEY, *The Gospels in the Schools* c.1100-c.1280, London 1985, 99-196).

SMALLEY 1983

B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford ³1983.

STEGMÜLLER 1951

F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum medii aevi* III: *Commentaria. Auctores H-M*, Madrid 1951.

DAS KIRCHENVÄTERVERSTÄNDNIS BEI JOHANNES GERSON

KARLHEINZ DIEZ

Johannes Gerson (1363-1429) wäre wohl freudig bewegt gewesen, hätte er gewußt, daß er einmal als „sehr treuer Interpret" „fidelissimus interpres" der Kirchenväter sowohl an der Kanzel der Stiftskirche St. Amandus in Urach (neben den vier großen lateinischen Kirchenvätern Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor dem Großen) als auch an der Kanzel der evangelischen Stadtpfarrkirche St. Peter in Weilheim/Teck zu sehen sein werde.[1] Andere ehrenhafte Erwähnungen haben sich in der Wirkungsgeschichte dazugesellt. Man wird von ihm als „christianissimus et purissimus Ioannes Gerson" sprechen[2] und ihn als „Kirchenvater der deutschen geistlichen Schriftsteller des 15. Jahrhunderts" bezeichnen.[3] Das Staunen Gersons wäre noch gewachsen im Blick auf die Wirkungsgeschichte seiner Schriften (weit über 400 Werke), sind diese doch durch Abschriften „in geradezu unzählbarer Menge erhalten".[4] Durch das ganze 15. Jahrhundert macht sich der überragende Einfluß Gersons bemerkbar, so sehr, daß man die ganze Epoche „le siècle de Gerson" genannt hat.[5] Durch seine vielseitigen Tätigkeiten nahm Gerson Einfluß auf das Denken seiner Zeit, sei es als Universitätsprofessor und Kanzler in Paris, sei es als Scholastiker und Mystiker, als Reformator, Seelsorger, Prediger, Humanist und Dichter.[6] Hier geht es um die Bedeutung der Kirchenväter im Denken Johannes Gersons und warum er sich ihnen in besonderer Weise zugewandt hat. Der Gedankengang wird in fünf Schritten entwickelt:

1. Die Gerson-Rezeption in Abhängigkeit von der Bewertung des Spätmittelalters;
2. Gerson und die Bonaventura-Renaissance;
3. Gersons Suche nach ‚Ganzheit' als Grundintention;
4. die Väter als ausgezeichnete Lehrer für Intellekt und Affekt;
5. Gersons mystisch-hierarchische Ekklesiologie.

---

[1] Dies erwähnt auch wieder neuestens ROTH 2001, 71, Anm. 47. Roth weist darauf hin, daß der unter der Skulptur Gersons in Weilheim stehende Satz: „Parce tuis ovibus quos raptor vexat inanis" sich gut auf seine Rolle als *doctor consolatorius* und Verteidiger der einfachen Leute, deren Seelenheil ihm am Herzen lag, beziehen läßt. Roths Untersuchung stellt neben der besonderen Thematik auch eine ausgezeichnete Einführung in das Leben (ROTH 2001, 61-75), Wirken und Denken Gersons dar.

[2] WIMPFELING, *Adolescentia* (ed. HERDING 23f., 188).

[3] MOELLER 1991, 80.

[4] BOOCKMANN 1983, 116; vgl. auch KRAUME 1980.

[5] DELARUELLE 1964, 837-869.

[6] Vgl. POSTHUMUS MEYJES 1983, 267-285, bes. 268.

1. Die Gerson-Rezeption in Abhängigkeit von der Bewertung des Spätmittelalters

Erwin Iserloh meint, der gesamten Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts eine gewisse nominalistische Prägung attestieren zu müssen,[7] wobei sich in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ein mäßigender Zug abzeichne, eine Wende vom „skeptischen Radikalismus zu einem nominalistischen Eklektizismus."[8] Dieser eklektische Zug präge dem 15. Jahrhundert einen populär-theologischen, rückwärtsgewandten, restaurativen und kompilatorischen Charakter auf.[9] Man lege das Gewicht auf erbauliches Schrifttum, auf praktisch-moralische Unterweisungen und die Behandlung rubrizistisch-kanonistischer Fragen. Das Religiöse werde verstärkt und das Methodische vereinfacht. Durch die nominalistische Trennung von Denken und Sein könne in der Theologie nicht mehr der echte Symbolcharakter des Wortes und des Sakramentes erfaßt werden. Der Zugang zu einem tieferen Verständnis der Sakramente ist, so der Befund, verlorengegangen. Die Trennung von Sein und Sollen schaffe in der Ethik Ausprägungen von Formalismus und Voluntarismus. Iserloh bündelt mit Adolf von Harnack die geistige Bestandsaufnahme in die Qualifikation des 15. Jahrhunderts als ‚untheologisch'.[10] Schon früher wurde die besondere Stellung Gersons innerhalb der ockhamistischen Schule festgestellt. Heinrich Hermelink machte drei Gruppen aus:

1. formale Logiker und Erkenntnistheoretiker ohne starke theologische Interessen;
2. mystisch-praktisch ausgerichtete Theologen von streng kirchlich korrekter Haltung;
3. radikale, zum Teil durch Augustinus beeinflußte Kritiker des kirchlich-scholastischen Rationalismus.

Johannes Gerson wird zur zweiten Gruppe gezählt.[11]

Man hat diagnostiziert, daß der Nominalismus Gersons „von eigener Art sei",[12] da Gerson zu verdeutlichen versuche, daß es auch möglich sei, vom Standpunkt nominalistischer Erkenntnistheorie aus eine christliche Metaphysik zu entwerfen. Gerson wirft den Formalisten und Gegnern der ‚Terministen', das heißt den Anhängern der skotistischen Metaphysik, vor, sich in einer Überfülle subtil erdachter metaphysischer

[7] Vgl. ISERLOH 1956, 2.
[8] ISERLOH 1956, 69.
[9] Vgl. ISERLOH 1956, 10.
[10] Vgl. ISERLOH 1956, 69; Zitat: VON HARNACK 1910, 672.
[11] Vgl. HERMELINK 1912, 188f.; RITTER 1922, 87, wendet sich gegen diese Auffassung mit dem Einwand, daß sich in der nicht einheitlichen Richtung des Ockhamismus keine genau umgrenzbaren Gruppierungen nachweisen ließen.
[12] RITTER 1922, 25.

Seinsformen, unnützer Kuriositäten, in einer Willkür bei der Hypostasierung logischer Begriffe zu metaphysischen Realitäten zu verlieren.[13] Das spezifische Profil des nominalistischen Erkenntnisansatzes Gersons wird jedoch im Rahmen einer vorwiegend negativen Deutung des Spätmittelalters als ‚theologischer Verfallszeit' in einer vorrangig moralisch-aszetischen Richtung entworfen. Gerhard Ritter wertet im Blick auf Gerson: „Gerade dieser Nominalist mit seinem erbaulich gelehrten Schrifttum, seiner Verbindung mystischer, ockhamistischer und thomistischer Ideen wurde das Vorbild einer ausgedehnten halbpopulären, synkretistisch gestimmten theologischen Literatur, die für das ganze 15. Jahrhundert charakteristisch ist."[14] Sicherlich verschränken sich originale Motive der nominalistischen Denkrichtung bei Gerson mit genuin pastoralen Anliegen unter Betonung der Hauptquellen von Schrift und Tradition. Gerson, wie überhaupt das ganze Spätmittelalter, können jedoch in Absetzung von bisherigen Qualifizierungen auch eine andere Bewertung finden. In diesem Sinne ist man in der Mediävistik der vergangenen drei Jahrzehnte zu einer Neubewertung des Spätmittelalters gekommen. Statt von Niedergang und Zerfall spricht man vielmehr von Erneuerung.[15] Die Theologie stellt sich bewußt der Volksfrömmigkeit, Frömmigkeit wird zum theologischen Programm. Auch Gerson wird als ‚Theologe' neuentdeckt, sei er doch der Anführer dieser ‚Frömmigkeitstheologie', dieser auf das Ethische, Praktische und Konkrete ausgerichteten ‚Reformtheologie'. Gerson bemühe sich um die Einheit von scholastischer und mystischer Theologie, von Gelehrsamkeit und Frömmigkeit. „Einerseits wendet er sich gegen den unfruchtbaren sophistisch-logischen Ballast der Schultheologie ..., das heißt: gegen den Formalismus der Skotisten und das thomistische Vertrauen in die spekulative ratio; andererseits kritisiert er die antinomistische Mystik der Begharden und die den intellektuellen Aufstieg zu Gott lehrende Transformationsmystik Eckharts und seiner Schüler, der er das Programm einer auch für die nicht gelehrten Christen, die simplices, nachvollziehbaren, den Willen ansprechenden Bußmystik gegenüberstellt."[16] In der Tat: Gerson machte die seelsorgliche Frage nach Erbauung und Frucht, nach Nutzen, Frieden und Sicherheit im christlichen Leben zum theologischen Programm und bemühte sich um

---

[13] Vgl. die Schrift Gersons *De modis significandi et concordia metaphysicae cum logica* (1426) (JOHANNES GERSON, *Opera omnia*, ed. GLORIEUX IX 625-642; vgl. ed. DU PIN IV 816-830). Nach PRANTL 1955, 146, Anm. 608 findet sich zuerst bei Gerson der Begriff *terministae* für die Anhänger Ockhams von seiten der Gegner, vgl. etwa JOHANNES GERSON, *De modis significandi* 35 (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX IX 629; ed. DU PIN IV 819C). Dieser Begriff wird erst im Verlauf des 15. Jahrhunderts durch den Begriff *nominales* abgelöst. Vgl. ERNST 1972, 63 und bes. Anm. 254.

[14] RITTER 1922, 133f.; vgl. EHRLE 1925, 92: „Ja, wir müssen, um eine aus den Universitätskreisen, und zwar aus der theologischen Fakultät selbst, sich erhebende Reaktion gegen den Ockhamismus zu finden, bis zu Gerson an die Schwelle des 15. Jahrhunderts hinabsteigen, der, obwohl selbst in ihm aufgewachsen, auf Grund seiner angestammten Innerlichkeit das Seichte und Unchristliche der herrschenden Theologie herausfühlte und die in der theologischen Literatur des 15. Jahrhunderts vorherrschende moralisch-aszetische Richtung anbahnte."

[15] Vgl. ANGENENDT 2001, 149f.

[16] HAMM 1977, 479.

die Wiederherstellung einer einheitlichen göttlichen Ordnung der Welt. „Am wichtigsten aber wurde, daß die Frömmigkeitstheologie Einfluß auf die Gesamtrichtung des Kirchendenkens gewann, und das hatte Konsequenzen für die Durchschnittschristen so gut wie für die Universitäts- und Klosterleute."[17] In dem Maße, wie man mit Heinz Schilling für eine deutliche ‚Aufwertung' des Spätmittelalters plädiert,[18] findet auch der ‚Theologe' Johannes Gerson neue Aufmerksamkeit. „Es ist nicht sinnvoll, Gerson als einen Autor, der Originalität ausdrücklich nicht anstrebte, diesen Verzicht als einen Mangel anzurechnen. Ebensowenig sollte man die Zeit seines Wirkens als bloße Übergangszeit bewerten. Man wird ihm eher gerecht, wenn man würdigt, wie er die Theologie seiner Zeit, die sich im Gespräch mit der Philosophie in immer subtilere Fragen verlor, zu zentralen Fragen zurückrief. Abschätzige Urteile, der unoriginelle Gerson sei der Exponent einer geistig unoriginellen Zeit, treffen nicht das Wesentliche. Vielmehr gelingt es ihm, durch entschlossene Konzentration auf zentrale Themen die Theologie seiner Zeit, die allzu viele Anleihen bei Philosophie und Kanonistik gemacht hatte, für viele in ein neues Licht zu rücken."[19] Verfolgt man diese Richtung weiter, wird man bald das (zu) einfache Raster von Etikettierungen und pauschalen Zuschreibungen aufgeben, die in Gerson undifferenziert den Konziliaristen, Gallikaner, Anhänger des Marsilius von Padua, Vorreformator und anderes erkennen wollen. Gersons gemäßigter ‚pastoraler' Nominalismus[20] entwickelt ein Streben nach Vereinfachung der Theologie durch die Mahnung, zur einfachen Lehre der Väter zurückzukehren und sie in konkreter Erfahrung zu verifizieren.[21] Gerson weitet ganz bewußt die Perspektive hin zur patristischen Tradition und zur ‚monastischen' Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts – und dies nicht ‚gegen' die Theologie, sondern im Interesse wahrer Theologie.

2. Gerson und die Bonaventura-Renaissance

Gegen Ende des 14. Jahrhunderts wird vor allem Bonaventura zu einer theologischen Autorität ersten Ranges mit schulen- und ordensübergreifender Bedeutung, so daß man von einer wahren ‚Bonaventura-Renaissance' sprechen kann. Sie führt ein Jahrhundert später zu seiner Kanonisation und zu seiner Erhebung zum Kirchenlehrer.[22] Besonders Bonaventura wird für Gerson zum theologischen Gewährsmann. Bei Bonaventura befinde man sich „in besten Händen":

---

[17] ANGENENDT 1997, 74.
[18] Vgl. SCHILLING 1999, 785-796.
[19] BURGER 1986, 41.
[20] So ROTH 2001, 78ff.
[21] Vgl. HAMM 1977, 481f.
[22] Vgl. RUH 1956, 67.

Wenn du mich fragst, ich meine fast, man müßte an erster Stelle unter den zu empfehlenden Doktoren der Theologie *Bonaventura* nennen. In meinen Augen ist er – die anderen mögen es mir nicht übel nehmen – ein einmalig geeigneter Lehrer; man ist bei ihm in besten Händen, wenn man Erleuchtung des Verstandes und Entflammung des Herzens sucht.[23]

Gerson bekennt, sich lange und intensiv mit den Schriften Bonaventuras, vor allem mit dem *Breviloquium* und dem *Itinerarium* beschäftigt zu haben. Ganz genau und wiederholt hat er sich mit dem Text und seinen Aussagen auseinandergesetzt.[24] Diese Schriften werden, um ihren Rang als Lehrbücher zu unterstreichen, von Gerson in einem Atemzug mit dem ‚Donatus' der Grammatiker und dem ‚Petrus Hispanus' der Logiker genannt.[25] Bonaventura als Lehrer wird von Gerson als „zuverlässig und fromm" beschrieben.[26] Gerson stellt Bonaventura das Kompliment aus, „sehr weise im Verstand und sehr fromm im Herzen" zu sein.[27] Gerson schreibt 1426 eigens einen Brief zum Lobe Bonaventuras, in dem wiederholt der Ehrentitel *doctor seraphicus* vorkommt.[28] Es sind vor allem die Themenfelder Mystik und Aszetik, in denen Gerson einen engen Anschluß an Bonaventura sucht. „Wenn Matthäus von Aquasparta, Johannes Peckham, Petrus Johannis Olivi, Raimundus Lullus, Richard von Middletown u.a. die theologische Metaphysik des Seraphischen Lehrers weitergetragen und weiterentwickelt haben, so übernimmt Gerson dessen Mystik und Aszetik."[29] In diesem Sinn bedeutet eine Beschäftigung mit dem Denken Gersons eine Beschäftigung mit dem Denken Bonaventuras. „Gersons Schriften vermittelten somit auch Bonaventurasche Mystik und Aszetik, und deutschsprachige Bearbeitungen der Gersonschen

---

[23] So Gerson in einem Brief vom 9. Mai 1426 (Übersetzung: SCHLOSSER 2000, 96). Der lateinische Text (in: JOHANNES GERSON, *De libris legendis a monacho* 5: *Opera omnia*, ed. GLORIEUX IX 612; vgl. ed. DU PIN II 709B) lautet: „Subinde nescio si praecipuus inter omnes numerandus sit Eustachius – ita enim nomen istud suum vulgatum, Bonaventura, posse videor tradere, – ille singulariter inter omnes theologicos doctores, pace omnium salva, videtur idoneus et securissimus ad illuminandum intellectum et ad inflammandum affectum."

[24] „…; quod a triginta annis et amplius familiares habere volui habere praedictos tractatulos saepe legendo, saepe ruminando, etiam usque ad verba nedum sententias. Et ecce hac aetate, hoc otio, velut ad votum vix perveni usque ad initium gustus eorumdem, qui repetiti mihi semper novi fiunt et placent, …": JOHANNES GERSON, *De libris legendis a monacho* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX IX 619; vgl. ed. DU PIN II 709D).

[25] Vgl. JOHANNES GERSON, *De examinatione doctrinarum* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX IX 475; vgl. ed. DU PIN I 21C).

[26] „…, quod dominus Bonaventura, quoniam in docendo solidus et securus, pius insuper, justus et devotus": JOHANNES GERSON, *De examinatione doctrinarum* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX IX 475; vgl. ed. DU PIN I 21B).

[27] „Fuit inter alios sapientissimus in intellectu simul & piissimus in affectu & ideo securus & efficax in tradendo effectu Dominus Bonaventura dictus meritò Doctor Seraphicus; …": JOHANNES GERSON, *De libris caute legendis. Sequentia inedita ex cod. Victorinus 699* (*Opera omnia*, ed. DU PIN I 116A).

[28] Vgl. JOHANNES GERSON, *Ep.* 58, Lyon 7. Dezember 1426 (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX II 276-280; vgl. ed. DU PIN I 117-119).

[29] RUH 1956, 67.

Lehren sind zugleich zu einem Teil Rezeptionen Bonaventuras."[30] Die Konstatierung der großen geistigen Nähe Gersons zu Bonaventura regt dazu an, die Quellenbezüge, die zu erkennen sind, miteinander zu vergleichen. Nach Marianne Schlosser werden in der Schrift *De reductione artium* (n. 5) Bonaventuras Hauptquellen zutreffend benannt.[31] Hauptquellen sind für Bonaventura Augustinus, dem der erste Rang in der systematischen Theologie zuerkannt wird. Für Moraltheologie und Seelsorge werden Gregor der Große und Bernhard von Clairvaux angeführt. Hauptquelle für die mystische Theologie sind (Pseudo-)Dionysius Areopagita und Richard von St. Viktor. Hugo von St. Viktor gilt als Autorität in allen drei Bereichen. Johannes Gerson nun nennt in einem Brief an seinen Lehrer Pierre d'Ailly[32] und in seiner *Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt*[33] Namen ihm besonders wichtiger Theologen und geistlicher Quellen. Auch Gerson empfiehlt vor allem, neben weiteren Nennungen, ähnlich wie Bonaventura, die Lektüre von Augustinus, Gregor dem Großen, Dionysius Areopagita, Bernhard von Clairvaux, den Viktorinern. Auch die Einstellung, in der sich Bonaventura und Gerson mit den Quellen beschäftigen, ist sehr ähnlich. Im Vorwort zum zweiten Buch der *Sentenzen* erklärt Bonaventura, nicht neue Meinungen vertreten, sondern die altbewährten wiedergeben zu wollen; und er nennt sich dort einen „armen und schwachen Kompilator".[34] Ähnlich bekennt sich Gerson dazu, im Prologus zum spekulativen Teil seiner mystischen Theologie, zwar in einer eigenen Darstellungsform, aber doch nichts Neues, sondern altehrwürdiges Erbgut vorlegen zu wollen.[35] Gerson bemüht sich, dies beweisen vor allem seine Schriften *De vita spirituali animae*, *De mystica theologia speculativa* (1402/1403) und *De mystica theologia practica* (1407),[36] den breiten Strom mystischen und aszetischen

---

30 RUH 1956, 68.

31 SCHLOSSER 2002, 114. Nach Schlosser gelten die Angaben auch dann, wenn das Werk nicht authentisch sein sollte.

32 „Collocemus in primis Bernardum super Cantica; alterum quoque subsequentem eum fere pari passu Sigibertum monachum; dominum venerabilem Richardum de Sancto Victore in opusculis suis omnibus quae de contemplatione disertissime composuit; Augustinus in Confessionibus et Meditationibus, et psalterio et sermonibus, et Gregorius in homiliis, et ut novos attingam, Guillelmus Parisiensis et Bonaventura et alii quorum opera manent ... Sic et lectiones Joannis Chrysostomi, Cypriani, Cassiani et Climaci et Sanctorum Patrum vitae et Legendae sanctorum quales in Ecclesiastica Historia conscribuntur, ... Denique venit super ad manus meas opus illud imperfectum Hugonis super Ecclesiasten": JOHANNES GERSON, *Ep.* 30, Paris 18. August 1409 (oder 1413) (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX II 126; vgl. ed. DU PIN III 431B-C).

33 JOHANNES GERSON, *Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX III 293; vgl. ed. DU PIN III 434A-B).

34 „... hoc enim sentio et fateor, quod sum pauper et tenuis compilator": BONAVENTURA, *In secundum librum sententiarum* (*Opera omnia*, ed. QUARACCHI II 1).

35 „Nihil quoque novi allaturus sum, quod nequeat in aliis sanctorum libris inveniri; ab eis nimirum quid omissum est? sed eorum sententias meo ordine ac verbis explicabo": JOHANNES GERSON, *De mystica theologia speculativa (Opera omnia*, ed. GLORIEUX III 251; vgl. ed. DU PIN III 363f.).

36 JOHANNES GERSON, *De vita spirituali animae* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX III 113-202); *De mystica theologia speculativa* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX III 250-292); *De mystica theologia practica* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX VIII 18-47; vgl. ed. DU PIN III 361-422).

Schrifttums zu erfassen. Das Verdienst, zuerst die Quellen gesichtet zu haben, aus denen Gerson schöpfte, kommt Johann Stelzenberger zu.[37]

3. Gersons Suche nach ‚Ganzheit' als Grundintention

Gerson entwickelt das Programm einer Konzentration auf das Ganze und Wesentliche. Dabei versteht er es, Bekanntes für seinen zeitgenössischen Kontext neu zu erschließen. In den Jahren 1392 bis 1415 erarbeitet er sich seine theologischen und ekklesiologischen Grundlagen, von denen her auch sein Wirken als Theologe auf dem Konstanzer Konzil und die Ausrichtung seiner volkstümlichen Schriften geprägt worden sind. Als scharfer Kritiker erkennt Gerson, daß sich Theologie und Kirche in Parteilichkeit, in Einseitigkeiten und lebensfernen Subtilitäten verloren haben. Er fordert eine umfassende Reform. Dieses Bewußtsein für das ‚Ganze' und ‚Wesentliche' in jeder Hinsicht darf wohl als das zentrale Motiv seines Denkens herausgestellt werden. Gerson „ging es zum Beispiel um die Gesamtheit der Kirche. Deshalb war er in kirchenpolitischer Hinsicht nie parteiisch. Ihm ging es um die Theologie in ihrer Gesamtheit, und aus diesem Grunde übte er ernsthafte Kritik an der einseitigen Betonung der Gotteslehre oder an einer durch die Logik überwucherten Dogmatik. Gerson ging es um das Ganze der Tradition. Darum kritisierte er die Geringschätzung, die viele seiner Zeitgenossen für die älteren Autoritäten empfanden, und warnte er vor jeder Form einseitigen Epigonentums."[38] Die Theologie muß von dem zu starken Einfluß der Philosophie befreit werden und wieder das ihr zukommende Recht erhalten.[39] Das große Lebensziel Gersons war es, Scholastik und Mystik wieder in Einklang zu bringen.[40] Gersons theologisch-praktisches Plädoyer ging dahin, daß der Mensch sich mehr um die Reinheit des Herzens als um Gewandtheit der Zunge bemühen müsse; und um zur Erkenntnis des Verborgenen zu gelangen, muß man sich nach Gerson von der Theologie des Verstandes zur Theologie des Affektes, vom Wissen zur

---

[37] Vgl. STELZENBERGER 1928. Stelzenberger nennt auch immer wieder die Häufigkeit der jeweiligen Quellenbezüge. Wie sehr es Gerson immer wesentlich auf die gläubige Lebenspraxis ankam, wird durch die reichliche Verwertung der *Vitae patrum* (*PL* 73 u. 74) unterstrichen, eines Sammelwerkes des östlichen Mönchtums mit Mönchsviten, Spruchsammlungen u.a.; Gerson bezog sich auch gerne auf Antonius den Großen (Antoniuspredigten!), Johannes Cassian, Johannes Climakus u.a.; vgl. STELZENBERGER 1928, 23f.; ROTH 2001, 40 Anm. 47; 68 Anm. 36. Vgl. z. B.: JOHANNES GERSON, *De distinctione revelationum* (*Opera omnia*; ed. GLOREIUX III 44; vgl. ed. DU PIN I 49 A-B).

[38] POSTHUMUS MEYJES 1983, 268.

[39] „Dico praeterea quod theologia debet illustrare rationem philosophicam, non e contra; ...": JOHANNES GERSON, *Ep.* 30, Paris 18. August 1409 (oder 1413) (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX II 127; vgl. ed. DU PIN III 432B).

[40] „Et quoniam nostrum hactenus studium fuit concordare hanc theologiam mysticam cum nostra scholastica, ...": JOHANNES GERSON, *Super canticum canticorum* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX VIII 602; vgl. ed. DU PIN IV 54B).

Weisheit und von der Erkenntnis zur Andacht wenden.[41] Es ist der ‚ganze' Mensch, welcher der Ausrichtung auf Gott bedarf. Gerson lebt aus der Überzeugung, „daß das letzte Ziel des Menschen, wie der Schöpfung überhaupt, die Rückkehr zu und die Einheit mit Gott sei, und sämtliche Funktionen der Seele, sowohl die intellektuellen als auch die affektiven, in deren Dienst gestellt werden sollten."[42] Und ein wirklicher Theologe hat die Fesseln der Sünde durch ein Leben der Buße zu sprengen. Neben der intellektuellen Erfassung der Glaubenswahrheiten braucht es die Willenskraft, nach den Forderungen des Glaubens zu leben.[43] Stelzenberger bemerkt zu Recht: „Gerade in dieser Gegenüberstellung von intellectus und affectus, scientia und sapientia, poenitentia und investigatio liegt der Schlüssel, der das Tor zum Ausblick in *Gersons* Reich der Mystik eröffnet."[44] Ein theologischer Lehrer muß fähig sein, schultheologisches Wissen, lebenspraktische Ethik und Anregungen für die Predigt weiterzugeben.[45] „Denn Schultheologie ohne ethisches Korrektiv bläht nur auf, Beschränktheit auf die Ethik schärft den Geist zu wenig, und eine Predigtlehre, die ihre Hörer nicht in Lehre und Anweisung zum seligen Leben fördert, ist fade."[46] Bildung und Formung gelten dem ‚ganzen' Menschen.[47] Gerson will „die Gegensätze, welche seit der zweiten Hälfte des Mittelalters hervorgetreten waren, in der höheren Auffassung einer unmittelbaren Einheit versöhnen."[48] Gersons Ausrichtung auf ‚Ganzheit' muß auch von seinem lebensgeschichtlichen Kontext her betrachtet werden. Das Leben Gersons ist stark von der Tragik des sogenannten abendländischen Schismas überschattet gewesen. „Das Schisma ist dafür verantwortlich, daß der Theologie Gersons eine bestimmte Ausrichtung anhaftet, daß Kirchenpolitik und Ekklesiologie so klar das Übergewicht erhalten."[49] Ein markanter Zug kennzeichnet das kirchenpolitische Wirken Gersons, nämlich der feste Wille, den Frieden und die Einheit der Kirche wiederherzustellen, „und dabei mehr das Gewicht der christlichen Liebe als des Rechts, der

---

[41] „Praeparet homo ad haec capienda mentis puritatem, non oris loquacitatem expectet. Vis ergo secretum cognoscere? Transfer te a theologia intellectus ad Theologiam affectus, de scientia scilicet ad sapientiam, de cognitione ad devotionem": JOHANNES GERSON, *De vita spirituali animae* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX III 127; vgl. ed. DU PIN III 15D-16A).

[42] POSTHUMUS MEYJES 1983, 274.

[43] „Intelligentia clara et sapida eorum quae creduntur ex Evangelio, quae vocatur theologia mystica, conquirenda est per poenitentiam magis quam per solam humanam investigationem. Et circa hoc pertractabitur ista quaestio an magis per poenitentem affectum quam per investigantem intellectum Deus in via cognoscatur": JOHANNES GERSON, *Contra curiositatem studentium* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX III 249; vgl. ed. DU PIN I 106B).

[44] STELZENBERGER 1928, 5.

[45] „...; sive pro parte illa Theologiae quae inter scholasticos magis vertitut, sive pro illa quae legentis mores aedificet, regulet & componat; sive pro illa quae praedicantibus congruit; ...": JOHANNES GERSON, *Ep.* 5, Brügge 29. April 1400 (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX II 33; vgl. ed. DU PIN I 108A-B).

[46] BURGER 1986, 49; mit Bezug auf JOHANNES GERSON, *Ep.* 5, Brügge 29. April 1400 (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX II 33f.; vgl. ed. DU PIN I 108B).

[47] „... bei Gerson, der immer den ganzen Menschen im Auge hat ...": SMOLINSKY 1976, 275.

[48] PRANTL 1955, 141.

[49] POSTHUMUS MEYJES 1983, 267.

Macht und des Eigennutzes gelten zu lassen."[50] In diesem Sinne muß auch Gersons Drängen auf konziliare Strukturen verstanden werden, wie es seine Schriften *De unitate ecclesiae* (1409), *De auferibilitate papae ab ecclesia* (1409) und *De potestate ecclesiastica* (ca. 1415-1417) nahelegen. Für Gerson gibt es keinen Zweifel, daß dem Papst die höchste Vollmacht zukommt, aber für extreme Ausnahmesituationen braucht es das Konzil im Sinne einer Vertretung der Gesamtkirche, um als regulative Instanz Lösungen und Entscheidungen herbeiführen zu können.[51] Man kann also Gerson sicher nur einem ‚gemäßigten' Konziliarismus zurechnen.

4. Die Väter als hervorragende Lehrer für den Intellekt und den Affekt

Für das Denken Gersons ist die Schriftstelle Erster Korintherbrief 8,1 („die Erkenntnis [allein] bläht auf, die Liebe dagegen erbaut") die entscheidende Richtmarke. Gerson kennt die zwei großen geistesgeschichtlichen Traditionen, die einerseits dem Intellekt den Vorrang einräumen (Aristoteles, Thomas von Aquin) oder andererseits dem Willen (Augustinus, Bonaventura). Eines weiß er aber ganz genau, daß nämlich allein die Pflege des subtilen spekulativen Geistes ‚aufbläht', wohingegen die Pflege des Willens in der Liebe ‚erbaut'.[52] Mit dem, was die Liebe fördert und aufbaut, muß man umgehen, dies muß man immer wieder lesen und sich daran erinnern. Ein Theologe muß darum wissen, daß „die Liebe die Vollendung des Gesetzes" ist (vgl. Röm 13,10). Wer dieser Richtung nachspürt, wird über den Intellekt hinaus den Affekt erreichen.[53] Was bei den Hörern die Liebe nicht fördert, muß vermieden werden.[54] Gerson steht ein Ideal von Theologie vor Augen, das wesentlich Frömmigkeit umfaßt. Diese Theologie ist mehr affektiv als spekulativ ausgerichtet. Alles Denken muß zum Gehorsam gegen Christus geführt werden.[55] Gefordert ist ein ‚bescheidenes' theologisches Denken, das nicht höher hinaus will, als es darf (vgl. Röm 12,3). Diese Theologie ist nicht den Fachgelehrten reserviert, sondern auch den ‚einfachen' Gläubigen erreichbar. Sie beruht vor allem auf geistlicher Erfahrung. Wahre Einsicht in die göttli-

---

50 POSTHUMUS MEYJES 1983, 270.

51 Gerson favorisiert dabei das Modell des regimen mixtum, d. h. Ständevertretungen. Vgl. SCHATZ 1997, 130.

52 „Solius itaque cultura intellectus speculativi quantumcumque subtilis, cadit in illud Apostolicum scientia inflat. Cultus vero voluntatis in amore meretur illud quod additur, caritas aedificat, ...": JOHANNES GERSON, *Super cantica canticorum* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX VIII 601; vgl. ed. DU PIN IV 53B-C) (vgl. 1 Kor 8,1).

53 Vgl. JOHANNES GERSON, *Ep.* 5, Brügge 29. April 1400 (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX II 33; vgl. ed. DU PIN I 108A).

54 „..., quicquid audientium caritatem aedificare non habet, fugiendum rejiciendumque est": JOHANNES GERSON, *Ep.* 5, Brügge 29. April 1400 (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX II 35; vgl. ed. DU PIN I 109 C-D).

55 „Fuit opinio celebris, quod theologia christianorum est affectiva magis proprie quam speculativa vel stricte practica. Non enim data est lex christiana, ut hic intelligamus deum, sed ut captivemus omnem intellectum in obsequium Christi": JOHANNES GERSON, *Collectorium super magnificat* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX VIII 302; vgl. ed. DU PIN IV 337C) (vgl. 2 Kor 10,5).

chen Heilsgeheimnisse erlangt man mehr über die Bescheidenheit und die Buße als durch kühnes Argumentieren in spitzfindigen Disputationen. Gerson bemängelt, daß die Theologen in seiner Zeit oftmals den Wissensstoff um seiner selbst willen behandeln, dabei aber nichts für die Formung des Gemüts und der Tugendhaftigkeit tun.[56] Sie machen bei der Behandlung theologischer Fragen oft den Fehler, ihre Aufmerksamkeit rein naturkundlichen, metaphysischen oder sogar bloß logischen Problemen zuzuwenden.[57] Diesen Mißstand sehr bewußt registrierend, investierte Gerson sein ganzes Bemühen in eine Reform der theologischen Studien. Am 8. und 9. November 1402 hielt er zwei Vorlesungen über Vers 1,15 des Markusevangeliums, die unter dem Titel ***Contra curiositatem studentium*** bekannt sind. Auch in mehreren Briefen an seinen Lehrer Pierre d'Ailly oder an die Studenten des Navarra-Kollegs in Paris aus dem Jahre 1400 bezog er Stellung zur Reformbedürftigkeit des Theologiestudiums. Für die Konzentration auf das ‚Wesentliche' der Theologie, das auch dem ‚ganzen' Menschen in der Heilsbotschaft gerecht wird, braucht es gute und ausgewiesene Lehrer, das heißt Lehrer für den Intellekt und den Affekt, oder anders ausgedrückt: Lehrer für die scholastische und die mystische Theologie.[58] Gerson sucht theologische Gewährsleute, die in gleicher Weise Intellekt und Affekt in Betracht ziehen.[59] Sehr deutlich wirbt Gerson für die heiligen Väter. Sie sind die älteren Lehrer, die zwar in der Präsentationsweise der Darlegungen über moralische und empirische Fragen weniger präzise sein mögen als die jüngeren Lehrer, aber – und dies ist entscheidend – vor allem den Affekt ansprechen und entflammen können.[60] Die heiligen Väter, bei denen Lehre und Leben übereinstimmten, sind die Garanten einer zuverlässigen und sicheren Tradition.[61] Diese Tradition ist wesentlich geprägt durch ihre Ausrichtung auf die Erklä-

---

56 „Procedit rursus haec consideratio contra superbos, solo nomine et vanitate theologos, qui student solum, ut sciant vel sciantur, nihil vero traiciant ad affectum, nihil ad mores vel virtutes": JOHANNES GERSON, *Collectorium super magnificat* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX VIII 302f.; vgl. ed. DU PIN IV 33C-D).

57 „Excellunt recentiores in multis, in quibus hoc unum minus placet quod pure physicalia aut metaphysicalia aut quod amplius pudet logicalia sub terminis theologicis involuta miscuere": JOHANNES GERSON, *Ep. 5*, Brügge 29. April 1400 (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX II 33f.; vgl. ed. DU PIN I 108B).

58 „..., sed doctores approbatos et eruditos in utraque theologia, scholastica et mystica, pro ducibus amplectatur": JOHANNES GERSON, *De examinatione doctrinarum* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX IX 475; vgl. ed. DU PIN I 21D).

59 „Peritiores autem sunt quos utraque instructio reddit ornatos, una intellectus, et affectus altera; quales fuerunt Augustinus, Hugo, Bonaventura, Guillelmus Parisiensis, sanctus Thomas et ceterorum admodum pauci; ...": JOHANNES GERSON, *De mystica theologia speculativa* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX III 256; vgl. ed. DU PIN III 369B).

60 „..., quod doctores sancti priores, utentes rhetoricis persuasi omnibus, in aggravationem vitiorum et laudem virtutem, non ita tradiderunt resolutionem moralium materiarum, immo nec speculabilium sicut doctores recentiores qui per quaestiones et per argumenta processerunt ad utramque partem et per decisiones processerunt. Propterea magis insistendum est illis doctrinis quantum ad eruditionem intellectus, licet quantum ad inflammationem affectus efficaciores aliae judicentur; ...": JOHANNES GERSON, *De directione cordis* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX VIII 107).

61 „...; sed a sanctissimis et expertissimis (qui faciebant quae docebant) solidissima cautissimaque traditione fulcita consistunt": JOHANNES GERSON, *Ep.* 5, Brügge 29. April 1400 (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX II 32; vgl. ed. DU PIN I 107B).

rung der Heiligen Schrift. Der Literalsinn der Heiligen Schrift, der immer Wahrheit für sich beanspruchen darf, ist von Christus und den Aposteln geoffenbart worden. Wunder haben diesen Sinn bestätigt, die Märtyrer sogar ihr Blut dafür vergossen. Die heiligen Kirchenlehrer erläuterten den Sinn der Heiligen Schrift in der Auseinandersetzung mit Irrlehrern. Auf den Konzilien hat die Kirche das, was die Kirchenlehrer erörtert haben, in Definitionen gefaßt.[62] Die Heilige Schrift ist der Wahrheitsmaßstab schlechthin. Dem Evangelium kommt höchste Autorität zu. Gerson vertritt dabei weder ein striktes *sola-scriptura*-Prinzip noch eine klare Zwei-Quellen-Lehre, eher noch eine bestimmte ‚Mischform', der es auf die autoritative Auslegung der Heiligen Schrift durch die Kirche ankommt.[63] Durch die Kanonbildung der *ecclesia primitiva* ist der Grund für die autoritative Interpretation der Kirche gelegt. „Der Geist ist zwar der eigentliche Interpret, doch im Sinn des *semen vivificum et reformativum* innerhalb der kirchlichen Hierarchie."[64] Mit *ecclesia primitiva* meint Gerson die eigentlich apostolische Zeit und die frühe patristische Epoche der ersten Jahrhunderte.[65] Die Konstantinische Schenkung stellte eine Zäsur dar. Sie führte die Kirche in einen Transformationsprozeß mit einem bedenklichen Säkularisierungseffekt hinein. Der Kirche wuchsen im weltlichen Bereich Macht und Reichtum zu. Sie wurde Reichskirche. Es entwickelte sich zusätzlich zum göttlichen Recht, das sich ausschließlich auf Glauben und Wahrheit bezieht, wegen des neu zugewachsenen Regelbedarfs im weltlichen Bereich in Fülle das kanonische Recht. Da aber der Heilige Geist zu allen Zeiten in der Kirche wirksam ist, wurde die Kirche auch durch das kanonische Recht auf dem Weg ihrer apostolischen Sendung gehalten.[66] Zwar stellt für Gerson die *ecclesia primitiva* eine normative Größe dar, aber sie wird von ihm nicht in sich einfach absolut gesetzt. Er nimmt eine legitime Weiterentwicklung der Kirche im Sinne eines Wachsens an, welches das in der Kirche Grundgelegte zu tieferer Erkenntnis entfaltet.[67] Die ‚heilige' Kirche hat durch die ‚heiligen' Lehrer die Wahrheit verkündet. Sie waren Verteidiger des Glaubens gegen Häresie und Irrtum. Gäbe es doch heute, so Gerson, solche Lehrer![68] Gerson betrachtet und wertet zum einen also die ‚heiligen

---

[62] Vgl. BURGER 1986, 146.

[63] Vgl. ROTH 2001, 129ff.

[64] ROTH 2001, 133.

[65] „Sic instituta videtur et gubernata fuisse sufficienter Ecclesia primitiva sub Apostolis, ac deinde per successiones varias usque ad doctores sanctos inclusive per quadringentos annos et amplius, ...": JOHANNES GERSON, *Pro licentiandis in decretis* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX V 223; vgl. ed. DU PIN IV 890 C-D). Dazu: PASCOE 1974, 379-409.

[66] Vgl. PASCOE 1974, 399f.

[67] „Fuerunt enim primitus velut in quodam seminario vivifico positi in Ecclesia per Christum et post modum, crescente Ecclesia, discretio talium magis innotuit": JOHANNES GERSON, *De auferibilitate sponsi ab Ecclesia* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX III 297; vgl. ed. DU PIN II 212A).

[68] „... Sancti Doctores Sanctae Ecclesiae ... Tales fuerunt Sanctus Ambrosius, Sanctus Augustinus & Sanctus Hieronymus. Reverà laudandi sunt strenui hi Doctores veritates defensores, per quos Sancta Ecclesia, & Fides ab haeresi purgata fuit, & falsitate, nobisque viam ostenderunt, & semitam Paradisi itineris. Et utinam manu tenuissemus tales Doctores, qui constanter veritatem procurabant, & praedicabant": JOHANNES GERSON, *Sermo alius de sancto Ludovico* (*Opera omnia*, ed. DU PIN III 1547A).

Väter' nach dem ,inneren' Kriterium, inwieweit sie Intellekt und Affekt in ihre Ausführungen einbeziehen und selbst ein heiliges Leben führen, zum anderen nach dem ,äußeren' Kriterium, inwieweit sie von der Kirche als ,offizielle' Verkünder und Lehrer des Glaubens approbiert sind. Dabei spielt der Lehrkonsens unter ihnen eine große Rolle. Mit dem Aufweis einer früher festzustellenden Einheit verbindet Gerson die Klage über den jetzigen Verlust der Gemeinsamkeit im Denken und Lehren.[69] Man hat in seiner Zeit den schwerwiegenden Fehler begangen, die Terminologie der Väter, die sich bewährt hatte, aufzugeben und an deren Stelle leichtsinnig neuartige Begriffe zu setzen,[70] die anstatt Gemeinsamkeit zu fördern, zu Zerstrittenheit geführt haben. Insofern es Gerson global um den Aufweis von Wahrheit und Konsens geht, genügt es ihm auch, die bedeutenden Traditionszeugnisse als solche anführen zu können. Dies geschieht dann nicht unbedingt direkt und unmittelbar in Auseinandersetzung mit einem bestimmten Autor, sondern eher ,indirekt', über die ,Aufarbeitung' durch die großen Scholastiker. So setzt sich Gerson nicht direkt mit dem Gedankengut des (Pseudo-)Dionysius Areopagita (um 500) auseinander, dessen Einfluß in der mystischen Theologie auf Gerson nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, zumal Gerson, wie damals üblich, noch annahm, es handle sich um den Schüler des Apostels Paulus aus Apostelgeschichte 17,34.[71] Gerson rezipiert das Gedankengut des Areopagiten über die großen, den Duktus modifizierenden Denkergestalten eines Bernhard von Clairvaux, der Viktoriner, eines Albertus Magnus und vor allem eines Bonaventura.[72] Das Gedankengut des Dionysius Areopagita wird, wie das aus anderen Hauptquellen, zu denen vor allem auch Paulus und andere Teile der Heiligen Schrift zu zählen sind, in der Grundinspiration Gersons so assimiliert, daß eine eigene Rezeptionstradition entsteht. Daher kann man in Gerson den Hauptvertreter der sogenannten ,frömmigkeits'- bzw. ,reformtheologischen' Linie der (Pseudo-)Dionysius Areopagita-Rezeption im abendländischen Spätmittelalter sehen.[73] In der Schule der großen anerkannten und heiligen Lehrer der Kirche wird man zum Wesentlichen geführt und umfassend geformt. Auch ethische Sentenzen, einen geschliffenen Stil,

---

[69] Für Gerson ist wichtig das aristotelische „loquendum est ut plures" (ARISTOTELES, *Topica* II 2; ed. MINIO-PALUELLO 33,22: „dicere ut plures"). Vgl. z. B. JOHANNES GERSON, *De modis significandi* 32 (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX IX 629; IX 639; passim; vgl. ed. DU PIN IV 819; IV 827; passim). Vgl. HÜBENER 1974, 172.

[70] „Vae igitur illis qui gaudent in confusione linguarum per contemptum terminorum quos posuerunt patres nostri qui in impositione terminorum fuerunt magni metaphysici": JOHANNES GERSON, *De modis significandi* 24 (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX IX 636; vgl. ed. DU PIN IV 824).

[71] Vgl. ROTH 2001, 116.

[72] Vgl. POSTHUMUS MEYJES 1983, 275. „Mais Gerson voit beaucoup plus Denys à travers les grands scolastiques que directement, à travers un Albert le Grand, un Bonaventure, qui ont commenté et interprété les textes dionysiens pour ,les rendre assimilables par leur propre doctrine'." GLORIEUX 1967, 328; vgl. auch: COMBES 1957. Combes nennt Gerson „un dionysien albertisé" (COMBES 1957, 372).

[73] Vgl. RITTER 1993, 148f.; Ritter grenzt außerdem eine ,scholastische', eine ,mystische' und eine ,humanistische' Rezeptionslinie ab.

Dichtkunst und geschichtliche Abhandlungen kann man, und sogar noch mehr, von Augustinus, Hieronymus oder Laktanz lernen. Man muß sich nicht unbedingt heidnischen Schriftstellern zuwenden, auch wenn diese in den genannten Punkten durchaus Wertvolles vermitteln können.[74] Auf jeden Fall muß insgesamt, und besonders in der Theologie, ein festes und sicheres Fundament vorhanden sein, um dem Irrtum zu wehren. Standfestigkeit und Sicherheit gewährleisten die altbewährten Begriffe und Lehren.[75] Man soll sich eben nicht so verhalten wie Knaben, welche die gute, ausgereifte und bekömmliche Frucht verschmähen und dafür unreife Früchte essen.[76]

5. Gersons mystisch-hierarchische Ekklesiologie

Gersons Ekklesiologie ist in ihren Grundzügen hierarchisch aufgebaut. Sie ist in Bezugnahme auf die Werke *De coelesti hierarchia* und *De ecclesiastica hierarchia* des Dionysius Areopagita entworfen, jedoch so, daß er „dessen Gedanken über die kirchliche Hierarchie seiner eigenen Zeit"[77] anpaßt. Die hierarchische Ordnung ist von Gott der Kirche eingestiftet, sie ist ein göttlich geoffenbartes Wesensprinzip der Kirche. Insofern aber die Kirche eine Schöpfung Gottes ist, ist sie auch eine vollkommene, geistliche Größe.[78] Gerson entwickelt einen Kirchenbegriff, in dessen Kern ein tiefes Verständnis von der *lex Domini* als Wahrheitsmaßstab, grundgelegt in der Heiligen Schrift, mit dem *sponsa*-Motiv verbunden wird. Christus hat in einer mystischen Hochzeit die Kirche als Braut angenommen.[79] Der Heilige Geist beseelt die Kirche als Leib Christi und jeden einzelnen auf dem Pilgerweg zu Gott. Gerson steht für eine „Ekklesiologie der Pilgerschaft".[80] Dieser Weg ist von dem neuplatonisch-dionysischen Thema der Rückkehr zu Gott (*egressus – regressus*) geprägt, und er entfaltet sich über die Abfolge von Reinigung, Erleuchtung und Vervollkommnung (*purgatio – illuminatio – perfectio*). Die Kirche ist in Christus mit allen notwendigen Mitteln ausgerüstet

---

[74] „Ceterum scriptis gentilium se non tradere sed commendare et ea velut peregrinando percurrere nequaquam improbaverim, tum pro copia sententiarum moralium, pro stylo et ornatu verborum, pro poematum et historiarum qualicumque peritia, demum pro oblectamento quodam ex variatione lectionis, quamquam in sacris doctoribus, ... abundanter nec minus utiliter invenienda crediderim": JOHANNES GERSON, *Ep.* 5, Brügge 29. April 1400 (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX II 34; vgl. ed. DU PIN I 108D).

[75] Gerson zitiert gerne die Regel des hl. Augustinus: „Nobis ad certam regulam loqui fas est" (AUGUSTINUS, *De civitate Dei* X 23; *CCL* 47: 297,24), z. B. JOHANNES GERSON, *De concordia metaphysicae cum logica* (*Opera omnia*, ed. DU PIN IV 827A). Für W. Hübener (HÜBENER 1974, 172) ist die genannte Formel bei Gerson „zum Fundamentalprinzip seines Verständnisses des theologischen Lehramts geworden".

[76] JOHANNES GERSON, *Ep.* 7, Brügge 7. September 1400 (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX II 42; vgl. ed. DU PIN I 116C).

[77] ROTH 2001, 117.

[78] Vgl. POSTHUMUS MEJYES 1983, 277.

[79] Vgl. JOHANNES GERSON, *De nuptiis Christi et Ecclesiae* (*Opera omnia*, ed. GLORIEUX VI 190-210; vgl. ed. DU PIN II 365-379).

[80] ROTH 2001, 120-124.

worden, wobei bei Gerson vor allem der enge Bezug von Kirche und Heiliger Schrift auffällt. „Deshalb darf einerseits die Bibel nicht ‚nackt', das heißt ohne den *usus loquendi* der Kirche und den *sensus a sanctis patribus traditus* gelesen werden. Andererseits ist aber die autoritative Interpretation der Kirche, die ihre Begründung in der Kanonbildung der *ecclesia primitiva* hat, nicht die Quelle der Offenbarung, sondern nur deren sichere regulative Erkenntnis."[81] Gerson zielt in seinem Entwurf zur Reform von Kirche und Theologie die Mitte, das Wesentliche und Eigentliche an. Die Dreiteilung von *lex divina*, *lex naturalis* und *lex humana* zieht er heran, „um in der Kirche nach ihrer juristischen Gestalt zwischen Wesentlichem und Nebensächlichem unterscheiden zu können."[82] Für die Theologie lenkt Gerson den Blick auf die wichtigen Lehrer und Quellen, durch welche die Kirche wirklich Nützliches und die heilsnotwendige Glaubenswahrheit ausspricht.[83] Der enge Zusammenhang, in dem Gerson die Motive von hierarchischer Ordnung und mystischer Hochzeit, von Wahrheit und Heiligkeit, für die Kirche denkt, läßt seinen Kirchenbegriff und seine Kirchenfrömmigkeit als eine höchst persönliche Synthese erscheinen, in der alle seine Quellenbezüge zu einer höheren Einheit verschmelzen.[84] Diese mystisch-hierarchisch durchformte Grundüberzeugung unterscheidet Gerson deutlich von anderen, auch von seinem Lehrer Pierre d'Ailly, mit dem er ansonsten die praktische Kirchenpolitik weitestgehend abgestimmt hat.[85]

Zusammenfassung

Johannes Gerson wird nicht zu Unrecht „Apostel der Einheit" genannt.[86] Sein Denken und sein Wirken sind auf ‚Einheit' und ‚Totalität' hin ausgerichtet. Dies gilt theologisch wie kirchenpolitisch. Dabei wird *totum* nicht diskursiv in der Unterscheidung von *pars – totum* entwickelt, sondern als *totum integrale in suis partibus* bestimmt.[87] Gerson entwickelt seine Gedankengänge nicht im Sinne einer pyramidalen

---

[81] ROTH 2001, 131f.

[82] POSTHUMUS MEYJES 1983, 277.

[83] Gerson gebraucht gerne den Ausdruck „utilia nesciunt, quia supervacua didicerunt" (z. B. JOHANNES GERSON, *De concordia metaphysicae cum logica*; *Opera omnia*, ed. DU PIN IV 828B; dort gibt Gerson Seneca als Quelle an); vgl. HÜBENER 1974, 172.

[84] „Gerson, in effect, has subordinated the Dionysian and Augustinian elements of his thought to an overall Pauline orientation. His concept of the church, therefore, emerges as a highly personal synthesis of Dionysian, Augustinian, and Pauline thought": PASCOE 1973, 38f.

[85] Vgl. POSTHUMUS MEYJES 1983, 269.

[86] Vgl. POSTHUMUS MEYJES 1999.

[87] Vgl. POSTHUMUS MEYJES 1999, 290. Der Autor behandelt hier speziell die Frage nach der kirchlichen Hierarchie.

Aufgipfelung, etwa auf ein letztes Prinzip oder eine letzte Formel,[88] sondern denkt synthetisch das Ganze als integrale Einheit. Kirche ist der mystische Leib Christi,[89] aber geordnet und mit unterschiedlichen Kompetenzen ausgestattet. Die vom Heiligen Geist geleitete und durchwirkte Kirche garantiert die heilsnotwendigen Wahrheiten. Dafür, daß die Heilswahrheit erkannt werden kann, braucht es vor allem ein heiligmäßiges Leben; ist Weisheit nötig, mehr als Wissen und Neugierde; ist Liebe nötig, mehr als Arroganz und Eitelkeit; braucht es auch das Hören auf die ‚heiligen und weisen Väter', in denen sich die Kirche ausspricht. Die geistige Synthese und die ‚mystische' Grundinspiration Gersons sind nicht einfach zu zerlegen und aufzuschlüsseln. Synthese ist mehr als Addition, mehr als die bloße Summe der Teile. Die Geistigkeit Gersons meint ‚Einfachheit', weil echte Wahrheit immer wesentlich einfache Wahrheit ist.

Die unterschiedlichsten Bezüge sind im Laufe der Zeit zu Gerson hergestellt worden. Allein schon dieses Faktum muß hervorgehoben werden. Sein Denken und Wirken stehen für Reform und mahnen sie an. Seine Stimme hat Autorität. Guillaume Henri Marie Posthumus Meyjes sagt es treffend: „Wenn man die Bedeutung einer Person nach dem Maße des Einflusses auf spätere Generationen beurteilen darf, muß man Gerson zu den Großen rechnen. Auf nur wenige andere ist so häufig, in so verschiedenen Kontexten und von so auseinanderstrebenden Gestalten bis weit in das 16. und 17. Jahrhundert hinein gewiesen worden wie gerade auf ihn. Man begegnet ihm immer wieder und überall, sowohl in der Tradition der Kirche von Rom als auch in derjenigen der Reformation und des Humanismus. Die Erklärung dieser Wirkung dürfte in der Breite seines Horizonts und in der umfassenden Skala seiner Gaben, in seinem Mut, vor allem jedoch in der Integrität seiner frommen und ausgesprochen pastoralen Persönlichkeit zu suchen sein."[90]

Bibliographie

Quellen

ARISTOTELES, *Topica*

ARISTOTELES, *Topica. Translatio Boethii, Fragmentum recensionis alterius et translatio anonyma*, ed. L. MINIO-PALUELLO [= *Aristoteles latinus* V/1-3], Bruxelles/Paris 1969.

---

[88] So genügt es nicht, vor allem Nachdruck zu legen auf den hierarchischen Charakter der Ekklesiologie Gersons: „The more we emphasize the hierarchic character of his ecclesiology, the more difficult it becomes to identify what was new and characteristic in it": POSTHUMUS MEYJES 1999, 289.

[89] „This idea was as central to his ecclesiology as it was characteristic of it" (POSTHUMUS MEYJES 1999, 298).

[90] POSTHUMUS MEYJES 1983, 284f.

AUGUSTINUS, *De civitate Dei*
Sancti Aurelii Augustini de civitate Dei libri XXII, curaverunt B. DOMBART et A. KALB: *Sancti Aurelii Augustini opera* XIV/1-2 [= *CCL* 47; 48], Turnhout 1955.

BONAVENTURA, *In secundum librum sententiarum*
BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi* II: *In secundum librum sententiarum* [= *Opera omnia* II], Quaracchi 1885.

JOHANNES GERSON, *Opera omnia*
JOHANNES GERSON, *Opera omnia*, hg. von L.E. DU PIN, 5 Bde, Antwerpiae 1706 (Nachdruck: Hildesheim/Zürich/New York 1987).
JOHANNES GERSON, *Œuvres complètes*, éd. de P. GLORIEUX, 10 Bde, Paris 1960-1973.

WIMPFELING , *Adolescentia*
Jakob Wimpfelings Adolescentia, hg. v. O. HERDING [= *Jacobi Wimpfelingi opera selecta* 1], München 1965.

Studien

ANGENENDT 1997
A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.

ANGENENDT 2001
A. ANGENENDT, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* [= *QD* 189], Freiburg/Basel/Wien 2001.

BOOCKMANN 1983
H. BOOCKMANN, Zu den Wirkungen der ‚Reform Kaiser Siegmunds', in: B. MOELLER / H. PATZKE / K. STACKMANN (Hg.), *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Bericht über Kolloquien zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1978 bis 1981* [= *AAWG.PH* 137], Göttingen 1983, 112-135.

BURGER 1986
C. BURGER, *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris* [= *BHTh* 79], Tübingen 1986.

BURROWS 1991
M.S. BURROWS, *Jean Gerson and ‚De consolatione theologiae' (1418). The consolation of a biblical and reforming theology for a disordered age*, Tübingen 1991.

COMBES 1957
A. COMBES, Denys L'Aréopagite: en occident, 4. Gerson † 1429, in: *DSp* 3 (1957), 365-375.

COMBES 1963/1964
A. COMBES, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, 2 vol., Roma 1963/1964.

DELARUELLE 1964
E. DELARUELLE et alii (ed.), *L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)* [= *Histoire de l'Eglise* 14/2], Paris 1964.

EHRLE 1925

F. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.* [= *FS* Beiheft 9], Münster 1925.

ERNST 1972

W. ERNST, *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation* [= *EThSt* 28], Leipzig 1972.

GLORIEUX 1967

P. GLORIEUX, Gerson (Jean), théologien et auteur spirituel, 1363-1429, in: *DSp* 6 (1967), 314-331.

GROSSE 1994

S. GROSSE, *Heilsungewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*, Tübingen 1994.

HAMM 1977

B. HAMM, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: *ZThK* 74 (1977), 464-497.

VON HARNACK 1910

A. VON HARNACK, *Dogmengeschichte* III, Tübingen 1910.

HERMELINK 1912

H. HERMELINK, *Das Mittelalter* [= *Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende* 2], Tübingen 1912.

HÜBENER 1974

W. HÜBENER, Der theologisch-philosophische Konservativismus des Jean Gerson, in: A. ZIMMERMANN (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter* [= *Miscellanea Mediaevalia* 9], Berlin/New York 1974, 171-200.

ISERLOH 1956

E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation* [= *VIEG* 8], Wiesbaden 1956.

KRAUME

H. KRAUME, *Die Gerson-Übersetzungen Geilers von Kaysersberg. Studien zur deutschsprachigen Gerson-Rezeption* [= *MTUDL* 71], München 1980.

MOELLER 1991

B. MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, hg. v. J. SCHILLING, Göttingen 1991, 73-85.

PASCOE 1973

L.B. PASCOE, *Jean Gerson: Principles of church reform* [= *SMRT* 7], Leiden 1973.

PASCOE 1974

L.B. PASCOE, Jean Gerson: the ‚ecclesia primitiva‘ and reform, in: *Traditio* 30 (1974), 379-409.

POSTHUMUS MEYJES 1983

G.H.M. POSTHUMUS MEYJES, Jean Gerson, in: M. GRESCHAT (Hg.), *Mittelalter* II [= *Gestalten der Kirchengeschichte* 4], Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983, 267-285.

POSTHUMUS MEYJES 1999
G.H.M. POSTHUMUS MEYJES, *Jean Gerson – apostle of unity: his church politics and ecclesiology* [= *SHCT* 94], Leiden/Boston/Köln 1999.

PRANTL 1955
C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande* IV, Berlin 1955 (Nachdruck von 1870).

RITTER 1993
A.M. RITTER, Dionysius Areopagita im 15. und 16. Jahrhundert, in: L. GRANE / A. SCHINDLER / M. WRIEDT, *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert* [= *VIEG* 37], Mainz 1993, 143-158.

RITTER 1922
G. RITTER, *Studien zur Spätscholastik* II: *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts* [= *SHAW.PH* 1922/7], Heidelberg 1922.

ROTH 2001
C. ROTH, *Discretio spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson* [= *Studien zur systematischen und spirituellen Theologie* 33], Würzburg 2001.

RUH 1956
K. RUH, *Bonaventura deutsch: Ein Beitrag zur Deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik* [= *Bibliotheca Germanica* 7], Bern 1956.

SCHATZ 1997
K. SCHATZ, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte* [= *Uni-Taschenbücher* 1976], Paderborn/München/Wien/Zürich 1997.

SCHILLING 1999
H. SCHILLING, *Vita religiosa des Spätmittelalters und frühneuzeitliche Differenzierung der Christianitas – Beobachtungen zu Wegen und Früchten eines Gesprächs zwischen Spätmittelalter- und Frühneuzeithistoriker*, in: F.J. FELTEN/ N. JASPERT (Hg.), *Vita Religiosa im Mittelalter* (FS KASPAR ELM) [= *BHST* 31, Ordensstudien 13], Berlin 1999.

SCHLOSSER 2000
M. SCHLOSSER, *Bonaventura begegnen*, Augsburg 2000.

SCHLOSSER 2002
M. SCHLOSSER, Bonaventura. *‚Der Weg zur Weisheit ist die Liebe zum Gekreuzigten'*, in: U. KÖPF (Hg.), *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 113-128.

SCHWAB 1858
J.B. SCHWAB, *Johannes Gerson. Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. Eine Monographie*, Würzburg 1858.

SMOLINSKY 1976
H. SMOLINSKY, Johannes Gerson (1363-1429), Kanzler der Universität Paris, und seine Vorschläge zur Reform der theologischen Studien, in: *HJ* 96 (1976), 270-295.

STELZENBERGER 1928
J. STELZENBERGER, *Die Mystik des Johannes Gerson* [= *BSHT* 10], Breslau 1928.

Die Bedeutung des Augustinus für das Kirchenverständnis des Johannes von Segovia

Santiago Madrigal Terrazas SJ

Unter den gelehrten Konzilsvätern, die den Gang der Basler Synode wesentlich bestimmten, nimmt Juan Alfonso de Segovia (ca. 1393-1458) eine besondere Stellung ein. Jener Johannes von Segovia, der sich im April 1433 dem Konzil von Basel inkorporierte, war ein prominenter Theologe von Rang und Ruf an der Universität von Salamanca, einer der ehrwürdigsten Universitäten des Abendlandes. Auf dem Konzil zeichnete sich in wichtigen Debattenbeiträgen sein rastloser Einsatz für die rangmäßige Überordnung des Konzils über den Papst ab. Durch Wort und Schrift verteidigte er die Sache des Konzils nicht nur in Basel, sondern auch auf den Reichstagen in Deutschland und Frankreich. Als sich das Konzil sechzehn Jahre später auflöste, war er einer der anerkannten geistigen Führer des Basiliense. Diesem gewissenhaften Historiker verdanken wir die Aufzeichnung und Kommentierung der Geschichte der letzten großen Kirchenversammlung des Mittelalters (1431-1449).[1]

1. Die Systematisierung der katholischen Ekklesiologie auf dem Basler Konzil

In Basel wurde grundsätzlich um kirchliche Fragen gerungen. So bildet das Konzil eine wichtige Etappe in der Erarbeitung einer konsistenten und systematisch aufgebauten katholischen Ekklesiologie. Dazu trug nicht nur die Superioritätsfrage, das heißt die innerkatholische Rivalität zwischen Papsttum und Konzil als oberster kirchlicher Institution, bei. Gleichzeitig stoßen wir hier auch auf den hussitischen Kirchenbegriff. Die kirchenpolitische Bewegung in Böhmen hatte sich auf der Grundlage der vier Prager Artikel zur ‚wahren Kirche' erklärt. Infolgedessen wurde ein dominierendes Thema zur Zeit des Generalkonzils von Basel die Frage nach dem Wesen und der Struktur der Kirche. Wyclif und Hus hatten in ihren Werken provokative Konzeptionen der Kirche zur herausfordernden Diskussion gestellt. In der Diskussion darum ist der Traktat *De Ecclesia* ‚geboren' worden,[2] mit den entsprechenden Werken, die unter diesem Titel von Wyclif, Hus, Johannes von Ragusa, Juan de Torquemada und anderen verfaßt wurden.

---

[1] Vgl. Johannes von Segovia, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*; Fromherz 1960; Helmrath 1987.

[2] Congar 1971, 6.

Mit dem hussitischen Kirchenverständnis setzten sich gerade in Basel die Schöpfer großer ekklesiologischer Entwürfe wie Johannes von Ragusa und Johannes von Segovia auseinander. In ihren Werken entwickelten sie eine bemerkenswerte Ekklesiologie vom konziliaristischen Standpunkt aus. Dominikaner wie Ragusa waren Heinrich Kalteisen und Juan de Torquemada, die im Unterschied zu ihm und zu Segovia die Papstgewalt verteidigten. Die ekklesiologischen Reaktionen auf Wyclif und Hus gehören dem Kreis konziliarer wie papaler Kirchentheorien an; sie sind in starkem Maße auch als Antwort auf die konziliaren Werke zu verstehen. So zeichnete sich auf dem Konzil zum einen eine Tendenz ab, die die konziliaren Elemente, die der Kirche seit eh und je zu eigen waren, in einen die Kirche grundsätzlich korporativ umgestaltenden *Konziliarismus* weiterentwickelte. Auf der anderen Seite hat sich der monarchische Gedanke kirchlich zu einem übersteigerten Papalismus entwickelt. Der monarchische Gedanke setzte sich dabei vorerst durch und wurde von Theologen und Kanonisten (Torquemada, Piero da Monte, Antonio de Rosellis) umfassend begründet. Trotz der Niederlage des Basiliense wurde die Kirchenstruktur weiter diskutiert.[3]

Meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. H.J. Sieben, danke ich zu Beginn dieser Studie dafür, daß er mich auf das Basler Konzil und auf Johannes von Ragusa und Johannes von Segovia hingewiesen hat. Ich bin ihm auch bleibend dankbar für seine unvergleichliche Einführung in die Methoden der historisch-theologischen Forschung. In seiner Konziliengeschichte hat er sich mit dem 1995 von Rolf de Kegel erstmals edierten *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* beschäftigt, auf der Suche nach der Konzilsidee des Johannes von Segovia.[4] In bezug auf das gesamte Werk des spanischen Theologen stellt diese moderne Edition fast eine Ausnahme dar, weil sein Werk größtenteils unediert geblieben ist. Das gilt für Bücher wie den *Tractatus decem avisamentorum ex sacra scriptura de sanctitate ecclesiae et generalis concilii auctoritate* oder den *Liber de substantia ecclesiae*, die hier vornehmlich in Betracht kommen werden.[5]

2. Ausgangspunkt und Fragestellung: der Kirchenbegriff des Johannes von Segovia

Unsere Aufmerksamkeit zielt vor allem auf den Kirchengedanken Segovias ab. Als Hauptproblem seiner Biographie und Theologie dürfte sicherlich die Definition der Kirche zu betrachten sein. Mit Hilfe einer aus der *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis* entnommenen Stelle können wir von einer zusammenfassenden Beschrei-

---

[3] Eine erste umfassende Erarbeitung der Basler Ekklesiologie wurde von W. Krämer vorgelegt (KRÄMER 1980). Vgl. auch ALBERIGO 1981.

[4] Vgl. SIEBEN 1996. Weitere Literatur in seiner Anmerkung 1.

[5] Vgl. HERNÁNDEZ 1977, bes. 275-276; 308-310.

bung der Kirche ausgehen. Der Text enthält eigentlich eine doppelte Definition und lautet so:

(a) Der Name ‚Kirche' bedeutet den mystischen Leib Christi in organischer Verbundenheit, beseelt vom Glauben und vereint in der Einheit des Heiligen Geistes, das heißt, die Gesamtheit aller (guten und schlechten) Christgläubigen, die an dem orthodoxen Glauben festhalten und die Gemeinschaft in der Einheit des Heiligen Geistes und in den Sakramenten der Kirche bewahren.

(b) Kirche ist die Universalgemeinschaft aller rationalen Geschöpfe, die unmittelbar durch Gott gegründet wurde angesichts der ewigen Seligkeit unter dem Sohne Jesus Christus, dem Erbe und dem Haupt aller. Diese Definition der Kirche umfaßt nicht nur die streitende, sondern auch die triumphierende Kirche; sie besteht nicht nur aus Menschen, sondern auch aus Engeln.[6]

Segovia hat die erste Definition im ersten Avisament oder Kapitel des *Tractatus decem avisamentorum* ausführlich beschrieben, mit der Absicht, den katholischen Kirchenbegriff gegen die wyclifistische und hussitische Auffassung abzugrenzen.[7] Die wahre Kirche ist die sichtbare Gemeinschaft aller getauften, gläubigen und praktizierenden Christen. Alle, die an Christus glauben, sind seine Kirche. Segovia weist also den Gedanken zurück, daß nur Prädestinierte oder diejenigen im aktuellen Gnadenstand die Kirche bilden würden. In Anschluß an die traditionelle Idee vom mystischen Leib Christi begründet Segovia die Kirchengliedschaft. Dabei geht es ihm ausdrücklich um die streitende Kirche, wobei er in seiner Auffassung nicht originell ist. Denn man kann dieselbe Beschreibung bereits in der *Oratio de communione sub utraque specie* des Johannes von Ragusa lesen.[8] Seiner originellsten Leistung begegnen wir tatsächlich erst in der zweiten angegebenen Definition. Unser Theologe schreibt hier der Kirche eine doppelte Besonderheit zu. Erstens: daß sie nicht nur die Menschen, sondern auch die Engel umfaßt; zweitens, daß sie sowohl die streitende als auch die triumphierende Kirche betrifft. Infolgedessen existiert die Kirche von Anbeginn der Schöpfung her im Himmel, so wie bei Augustinus zunächst die *civitas Dei* in den Himmeln der Himmel wohnte, also im obersten himmlischen Raum. Bereits in der Welt der Engel gab es zwei *civitates*. Der Ursprung der beiden Engelsstaaten nimmt

---

[6] JOHANNES VON SEGOVIA, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis* (*Monumenta conciliorum generalium saeculi XV*, III 654,12-27): „Nomen ecclesiae, cuius descriptio communiter assignatur, quod sit corpus Christi misticum, organicum eius, fide animatum, in unitate spiritus sociatum; sive quod est universitas Christianorum bonorum et malorum, orthodoxam fidem tenencium in sacramentis ecclesiae et unitate spiritus habentium societatem. (...) Ecclesia est spontanea societas universalisque rationabilium creaturarum, a Deo inmediate instituta ad eternae beataeque vivendum sub herede universorum, filio suo, capite illius; diffinitione hac ecclesiae competente, nedum militanti, sed etiam triumphanti, et nedum ex hominibus, sed eciam ex angelis constitutae."

[7] Vgl. KRÄMER 1980, 413: „Primum (avisamentum), quod ecclesia non est praedestinatorum solum aut in gratia existentium, sed est congregatio omnium fidelium in unitate fidei et sacramentis ecclesiae ac vinculo pacis christianae habentium societatem." Für Einzelheiten siehe MADRIGAL 1998, 44.

[8] Vgl. MADRIGAL 1998, 50f.

den Sinn des Zweistaatendramas auf der Erde vorweg. In diesem Zusammenhang können wir vorübergehend das Ergebnis dieser Studie folgendermaßen festhalten: Was Augustinus über die *civitas* sagt, legt Segovia im Hinblick auf die *Kirche* aus. Hinzufügend ist zu sagen, daß dieser Kirchenbegriff auch seinem Spätwerk *Liber de substantia ecclesiae* zugrundeliegt.[9]

Wann fing die Kirche an? Die Antwort Segovias lautet: nicht im Gebiet von Cäsarea Philippi mit dem Messiasbekenntnis des Petrus (Mt 16,18), weder *ab Abel* noch *ab Adam*, sondern in der himmlischen Urgeschichte, wovon in Offenbarung 12,7 die Rede ist.[10] Alles kreist um die in Offenbarung 12,7 beschriebene Szene: „Da entbrannte im Himmel ein Kampf; Michael und seine Engel erhoben sich, um mit dem Drachen zu kämpfen. Der Drache und seine Engel kämpften, aber sie konnten sich nicht halten, und sie verloren ihren Platz im Himmel." Ur- und Vorbild des Kampfes der irdischen Kirche sei der Streit Michaels mit seinen Engeln gegen Luzifer und dessen Anhänger, die nicht akzeptieren wollten, daß der Gottmensch Jesus Christus das Haupt der Kirche ist (Eph 5,23). So nahm die Kirche ihren Anfang, und zwar zunächst in ihrer Beschaffenheit als streitende und danach als triumphierende Kirche. Darin liegt das Wesen der Kirche, daß sie von Anfang an mit den Waffen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gekämpft hat.

Segovia weiß darum, daß sein Werk eine neue Dimension aufweist, welche in anderen Kirchentraktaten normalerweise nicht behandelt worden ist.[11] Nehmen wir als Beispiel die Kirchendefinition des Heinrich Kalteisen. In seinem Traktatentwurf *De Ecclesia* gibt der Dominikaner eine Beschreibung, die sich offensichtlich auf die streitende Kirche der Gegenwart konzentriert und die gleichzeitig die triumphierende und schlafende Kirche außer acht läßt:

---

[9] Der Traktat befindet sich in Salamanca, Universitätsbibliothek Cod. 55, fol. 1r-91r. Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 19v: „Est autem ecclesiae substantia, societas seu congregatio rationabilium creaturarum, angelorum videlicet et hominum capacium eternae beatitudinis sub capite Christo, iuxtaque ipsius doctrinam volentium militare armis fidei, spei et caritatis, quibus Deus colitur et omnis inimicus vincitur." Siehe MADRIGAL 2000.

[10] Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 10v: „Ecclesia certe militans non primum incepit in partibus Cesaree Philippi, quando Christus dixit: ‚Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam', nec in orientali plaga Edon versus paradysum terrestrem a primo Abel iusto, nec ab Adam homine primo in paradyso terrestri, sed a mundi prima creatione in celo empirreo, de quo inquit quod primo factum statim sanctis angelis est repletum. (...) Huiusmodi certe exercitum factum esse creditur primo in celo empireo, quod irrefragabile argumento constat, Apocalypsi doctrina testante, factum esse proelium magnum in celo (Apc 12,7), et quod angelorum corruerunt quidam, alii vero inibi permanserunt probati atque perfecti."

[11] Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 20v: „Deinde, quia de huiusmodi ecclesia primitivorum in celis, non tam explicatur ad plenum in tractatibus qui de potestate ecclesiae communiter scribuntur, et sane celestium exempla virtutum nostrarum sunt documenta actionum; porro cum Iohannes in Apocalypsi testimonium perhibeat se vidisse militantem ecclesiam, civitatem sanctam Iherusalem novam, descendentem de celo a Deo paratam sicut sponsam ornatam viro suo (Apc 21,2), non erit consideratio supervacua, modum illum intelligere secundum quem in celo empireo militavit."

Und so sage ich, daß sich die streitende katholische oder universale Kirche, die auch römische Kirche genannt wird, aus den über den Erdkreis verstreuten Gläubigen zusammensetzt, die geeint sind in dem universalen Hirten, dem Stellvertreter Christi und römischen Papst, und der einzigen Kathedra der Wahrheit und der höchsten Gewalt, nämlich jener des Heiligen Petrus, auf den die Kirche gegründet ist. Diese Kirche, „der anzugehören heilsnotwendig ist", ist eine.[12]

Im Vergleich mit den etwa gleichzeitig entstandenen Kirchentraktaten, in denen der hussitische Kirchenbegriff widerlegt wird, enthält der *Liber de substantia ecclesiae* die radikalste und umfassendste Beschreibung der Kirche von Anbeginn der Schöpfung her, welche die Kirche der Engel im Himmel mit ihrem beispielhaften Charakter für die Kirche der Menschen auf der Erde einschließt; zudem ist in diesem Rahmen das Begriffspaar von streitender und triumphierender Kirche zu verstehen.[13] Im Grunde stehen wir vor dem Gedanken einer Kirche, die vor dem geschichtlichen Tatbestand der Inkarnation existiert. Eine Frage bleibt in der Schwebe: Warum schließen die anderen Kirchentraktate die Dimension einer präexistierenden Kirche aus? Es fällt das Schweigen über eine im Alten Testament verwurzelte Kirche auf, deren Urmitglieder der erste Mensch (Adam) oder der Gerechte Abel sind. Hinter einer solchen Entscheidung versteckt sich wahrscheinlich ein apologetisches Interesse. Da Wyclif und Hus einen spiritualistischen Kirchenbegriff eingeführt hatten, wollten die katholischen Theologen keine Konzession in diese Richtung machen, um so die sichtbare institutionalisierte Kirche besser verteidigen zu können.[14]

Es steht außer Zweifel, daß sich die erst im *Tractatus decem avisamentorum* entwickelte Kirchendefinition Segovias auch in diesem Umfeld der apologetischen Debatte mit den Hussiten bewegt. Im *Liber de substantia ecclesiae* sah er dagegen von zeitbedingten Gegebenheiten ab, um die bleibende Grundstruktur der Kirche in biblischer und theologischer Sicht herauszustellen. Aber diese beiden Kirchenbegriffe, die wir als Ausgangspunkt aufgenommen haben, klaffen nicht auseinander. Zwischen ihnen besteht ein präzises heilsgeschichtliches Verhältnis, dessen Mittelpunkt in der Inkarnation Christi liegt. In dem oben zitierten Fragment hat Segovia die innere Logik zum Ausdruck gebracht: Ansatzpunkt für die im *Tractatus decem avisamentorum* enthaltene Kirchentheologie sei die Betrachtung der Kirche *post Christi adventum*. Anderseits ergibt sich aus der Gliederung des geplanten Spätwerkes, daß der Inhalt des *Tractatus decem avisamentorum* in den *Liber de substantia ecclesiae* integriert und

---

[12] HEINRICH KALTEISEN, *De Ecclesia*, zitiert nach PRÜGL 1995, 276.

[13] Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 5v: „Ex premissis, tres elici possunt de ecclesia descriptiones: prima communis est ad militantem triumphantemque, secunda militanti propria, tertia triumphanti. Ecclesia est societas multitudinis rationabilium creaturarum a Deo ordinata ad aeterne beataeque vivendum sub Christo, capite eius. Ecclesia est societas multitudinis rationabilium creaturarum ordinata a Deo sub Christo capite militans ad aeternam beatitudinem obtinendam. Ecclesia est societas multitudinis rationabilium creaturarum a Deo instituta, quae legitime sub Christo militavit, et aeterna sub eo gaudet beatitudine."

[14] Dies gilt schon für das bahnbrechende Werk der Gattung, *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae adversus wyclevistas et hussitas*. Siehe dazu MADRIGAL 2001.

eingegliedert worden ist: (1) die Substanz und der Stand der streitenden Kirche im Himmel; (2) der Stand der Kirche, falls der Mensch nicht gesündigt hätte, und ihr Stand unter dem Gesetz der Natur und der Schrift; (3) der Stand der Kirche nach der Ankunft Christi (*plenitudo temporis*) als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche; (4) der Vergleich zwischen der Konzilsautorität und der Würde des apostolischen Sitzes.[15] Anders gesagt: der *Liber de substantia ecclesiae* zeichnet den theologisch umfassendsten Rahmen der Kirchentheologie Segovias ab. Deswegen bedeutet er auch einen wesentlichen Fortschritt über den im *Tractatus decem avisamentorum* enthaltenen Kirchenbegriff hinaus. Zur Kirche gehören nicht nur all jene, die seit Christi Auferstehung durch die Apostel und ihre Nachfolger getauft wurden: für Segovia besteht die Kirche seit Anbeginn der Welt im Himmel. An diesem Punkt berühren wir das Herzstück des ekklesiologischen Entwurfs des Johannes von Segovia.

Augustinus hat, wie schon angemerkt, einen nicht geringen Einfluß auf die Ausgestaltung einer Vision der gesamten Heilsgeschichte ausgeübt. Deshalb wird unsere Aufgabe im folgenden darin bestehen, die Bedeutung des Augustinus für die Kirchenauffassung Segovias zu untersuchen. Darin liegt meines Erachtens eine wichtige Dimension seines ekklesialen Denkens, die uns letzten Endes eine zusammenfassende Relecture des *Liber de substantia ecclesiae* erlauben wird. Dazu werde ich in drei Schritten vorgehen. Anhand der Bibliothek, die unser Theologe der Universität von Salamanca 1457 als Nachlaß vermachte, steht fest, daß Augustinus bei ihm einen hohen Stellenwert genossen hat (1). Die Relevanz des Augustinus ist schon in der ersten Tätigkeit des *salmanticensis Magister* festzustellen. Als Beispiel und Zeugnis dafür wähle ich die *Repetitio de fide catholica* mit Datum vom 22. Mai 1427 (2). Im Vergleich zu diesem früheren Dokument stellt der *Liber de substantia ecclesiae* die letzte und reifste ekklesiologische Vision unseres Theologen dar. In diesem Zusammenhang müssen wir eine Antwort auf die Frage entwerfen: welche Rolle hat Augustinus bei dem im *Liber de substantia ecclesiae* entwickelten Kirchenbegriff gespielt? (3).

3. Angaben aus der Bibliothek des Johannes von Segovia

Am 9. Oktober 1457 schenkte Segovia durch eine *donatio inter vivos* seine gesamte wissenschaftliche Bibliothek der Universität Salamanca. Als Motiv für das Vermächtnis führt er in der Schenkungsurkunde den Wunsch an, sich der *alma mater* dankbar zu erweisen, die ihn zuerst in den Wissenschaften erzogen und danach mit hohen

---

[15] Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 2: „Presenti commemoramus opere in quatuor libros distincto. Quorum disseret primus ecclesiae substantiam eiusque statum quamdiu in celo empyreo militaret. Manifestabit consequens de ecclesiae statu qualis fuisset si homo permansisset in decore innocentiae, et qualis fuerit in statu legis naturae et scripturae. Tertius declarat ecclesiae statum quando venit plenitudo temporis exponendo Christum fundasse unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam. Postremus vero de comparata insinuabit excellentia generalium auctoritatis conciliorum et sedis apostolicae dignitatis."

Ehren ausgezeichnet habe. Außerdem hatte er in seiner eigenen Studienzeit erfahren, wie schwierig es war, zu den wichtigsten Büchern Zutritt zu erlangen, und so hoffe er, durch seinen Nachlaß den jungen Theologen zu dienen und ihre Ausbildung zu erleichtern.[16] Bis an sein Lebensende war das Sammeln von Büchern eine Tätigkeit, die der Belehrung späterer Generationen nützen sollte. Aber die Bücher seiner Bibliothek ‚reden'. Hier sind die wesentlichen Impulse und Vorstellungen zu finden, die den Autor bei der Niederschrift seines eigenes Werkes geleitet haben. Eine jahrzehntelang sorgfältig gesammelte Bibliothek spiegelt die Weltanschauung ihres Besitzers wieder.

In seiner Ausgabe der Schenkungsurkunde hat B. Hernández versucht, den ideologischen Horizont des Johannes von Segovia zu skizzieren.[17] Als erstes Merkmal nennt er die skotistische Orientierung: Segovias Argumentationsweise und seine Stellung zu gewissen Streitfragen (wie der Lehre der unbefleckten Empfängnis Mariens) zeigen, daß er der franziskanischen Schule der Skotisten geistig nahegestanden hat. Ein zweites Kennzeichen liegt in seiner biblischen Orientierung, weil der Autor der Schenkungsurkunde ständig die Bibel heranzieht, und zwar sowohl im Hinblick auf die Behandlung des Verhältnisses zwischen Papst und Konzil als auch auf die sehr verschiedenen Glaubensfragen, die in der Auseinandersetzung mit den Hussiten (*communio sub utraque specie*), mit den Mohammedanern (Trinitätslehre und Inkarnation) oder mit der Ostkirche (*processio* des Heiligen Geistes) entstanden. Im strengen Zusammenhang, mit der Absicht, die ekklesiologischen und theologischen Lehren auf dem Boden der Heiligen Schrift zu untermauern, ist die patristische Orientierung als drittes Merkmal zu nennen. Eine umfassende Forschung über das Verhältnis zwischen Segovias Bibliothek und seinen eigenen Werken steht noch aus. Dieses Vorhaben hängt von der Untersuchung seiner gedruckten und ungedruckten Traktate über Kirche, Konzil und Papst ab. Deshalb verfolgt die vorliegende Studie kein anderes Ziel als dasjenige einer ersten Annäherung, die sich auf den Einfluß des Kirchenlehrers von Hippo beschränken wird. Insofern ist sie nichts mehr als eine Vorarbeit für spätere, umfangreichere Forschung.

Eine außerordentliche Hilfe bietet hierbei das von B. Hernández erstellte Register zu seiner Edition der Schenkungsurkunde. In der Bibliothek des Johannes von Segovia beherrschen praktisch ausschließlich die lateinischen Väter das Feld. Unter ihnen steht wiederum eine Gruppe von Autoren an der Spitze: Hilarius, Hieronymus, Ambrosius und, vor allem, Augustinus. Es fällt sogleich das erdrückende Übergewicht des Augustinus auf, und die Menge seiner Werke auf dem Regal der Bibliothek Segovias ist wirklich unvergleichlich. Von diesem Reichtum spricht die folgende Aufzählung:

Libri soliloquiorum, Regula secunda, Epistolae, De doctrina christiana, De vera religione, De consensu evangelistarum, De sermone Domini in monte, Tractatus in Joannis Evangelium, Enarrationes in Psalmos, Sermones, Enchiridion, De agone christiano, De fide et

[16] Vgl. HERNÁNDEZ 1984; GONZALEZ 1944.

[17] Vgl. HERNÁNDEZ 1984, 57-65.

Symbolo, De fide ad Petrum, De triplici habitaculo, De vita christiana, De civitate Dei, De haeresibus, Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti, De unico baptismo.

Durch den Umfang und die Fülle des *corpus Augustinianum* ist es erklärbar, daß er mehrere Register (*Tabulae*) für die Quellenbenutzung eingearbeitet hat.

Angesichts dieses Tatbestandes ist es nicht verwunderlich, daß B. Hernández, selbst fleißiger Leser der Schriften Segovias und einer der besten Kenner seiner Gedankenwelt, behaupet: „Der heilige Vater, der am häufigsten in seinen Seiten vorkommt, ist zweifelsohne Augustinus."[18] Der Bischof von Hippo ist sein bevorzugter Autor schlechthin, und zwar in zweifacher Weise: nicht nur, weil er der bei Segovia meistzitierte Kirchenvater ist, sondern weil Segovia auch fast immer seiner Meinung folgt. Es lohnt sich herauszustreichen, daß die Bibliothek des Spaniers auch die sogenannte *Glossa Trabeti* enthielt. Es handelt sich dabei um die *Expositio historiarum* des Dominikaners Nikolaus Trivet, die in der Theologiegeschichte als die erste Kommentierung von Augustinus' *De civitate Dei* betrachtet worden ist. Unter den Büchern Segovias befand sich auch ein anderer Kommentar dieses Werkes: die *Veritates theologicae seu compendium librorum sancti Augustini de civitate Dei* von Franziskus Mayronis.

Es ist selbstverständlich, daß Segovia nicht von Anfang an mit einer so umfangreichen und ausgiebigen Bibliothek arbeiten konnte. Es ist auch nicht bestimmbar, wann und wie er alle diese Schriften gesammelt hat. Dennoch genügt es für unser Ziel festzustellen, daß Augustinus schon zu Beginn seiner frühen wissenschaftlichen Tätigkeit eine nicht geringe Rolle spielt. Dies kann anhand der Untersuchung der ungedruckten *Repetitio de fide Catholica* bestätigt werden.

4. Spuren des Augustinus in der *Repetitio de fide catholica*

Nach den Satzungen des Papstes Martin V. sollten die *Magistri* an der Universität von Salamanca eine jährliche *Repetitio* halten.[19] Obwohl Segovia in seiner Schenkungsurkunde auf mehrere *Repetitiones* anspielt, sind nur zwei davon erhalten.[20] Die älteste *Repetitio* fand im Jahre 1426 statt und trägt den Titel *Repetitio de superioritate et excellentia supremae potestatis ecclesiasticae et spiritualis ad regiam temporalem.*[21] Für unsere Fragestellung beschränken wir uns auf die zweite erhaltene *Repetitio*, die bisher die Aufmerksamkeit der Forschung zu Segovia noch nicht gefunden hat. Diese

[18] HERNÁNDEZ 1984, 62.

[19] „Item statuimus et ordinamus, quod quilibet doctorum et magistrorum salariatorum legentium ordinarie et licenciatorum cathedras primae regentium iuris canonici et civilis, unam repetitionem quolibet anno facere teneatur circa materiam quam lecturus sit vel legerit illo anno." (Zitiert bei HERNÁNDEZ 1984, 205).

[20] Vgl. HERNÁNDEZ 1984, 94: „quaedam repetitiones factae per Johannem de Segobia in studio Salamantino."

[21] Siehe dazu KRÄMER 1980, 384.

Schrift gibt einen Einblick in die wissenschaftliche Methode des Johannes von Segovia und dessen geistigen Kontext an der theologischen Fakultät im Jahre 1427. Im folgenden werden wir den Inhalt der *Repetitio* in ihren Grundzügen beschreiben, um dabei der ersten Resonanz des Augustinus nachzuspüren.

Von der *distinctio* 25 des III. *Liber Sententiarum* des Lombardus ausgehend, behandelt Segovia das Thema des Glaubens. Der geplanten Gliederung nach besteht die *Repetitio* aus vier Hauptfragen:[22] (1) Was der Glaube *secundum definitionem* sei und ob er mit der Offenkundigkeit seines Gegenstandes gleichzeitig *in anima* vorhanden sein könne; (2) Ob der Glaube eine feste Grundlage habe, die mit der Vernunft entdeckt werden könne; (3) Ob jeder Christ alle Wahrheiten des katholischen Glaubens für wahr halten sollte; (4) Schließlich soll die Frage nach der Universalität des Glaubens an Christus vor seiner Ankunft behandelt werden. Eigentlich sind nur die beiden ersten Punkte vom Verfasser ausführlich entwickelt worden. Demzufolge gliedert sich der Text tatsächlich in zwei Teile.

Im ersten Abschnitt wird zunächst eine Glaubensdefinition vorgeschlagen, deren Inhalt sich in der Unterscheidung zwischen *fides infusa* und *fides adquisita* erschöpft. Dabei ist die Glaubensdefinition als Beleuchtung des menschlichen Verstandes augustinisch geprägt. In einem zweiten Schritt verteidigt Segovia die Möglichkeit des Zusammenlebens des Glaubens mit der Gewißheit seines Gegenstandes. Der Argumentationsgang bewegt sich ganz deutlich im Rahmen einer fundamentaltheologischen Studie, die den Boden für eine Reflexion über die wahre Religion vorbereitet. Wir ziehen einen späteren Hinweis des Verfassers hinzu, der eine große Hilfe für die Bestimmung der literarischen Gattung des Textes darstellt. Es ist bemerkenswert, daß der Spanier auf den Inhalt des ersten Teiles der *Repetitio* anspielt, und zwar in seinem Brief vom 18. Dezember 1455 an den Bischof Jean Germain, dessen Thema die friedliche Auseinandersetzung zwischen Christen und Mohammedanern ist. Denn in jener Zeit hatte Segovia schon, im Gespräch mit Nikolaus von Kues, seinen Gedanken über die Bekehrung der Mohammendaner *per viam doctrinae et pacis* entworfen, während der burgundische Bischof, der ein überzeugter Anhänger der Kreuzzugsidee war, gegen Segovias Position zahllose Einwände geltend machte.[23] Deswegen sandte Segovia ihm mehrere Schriften, darunter auch die sogenannte *Resolutio quaedam quemadmodum se fides compatiatur et clara intelligentia, in necessariis praesertim*. Dabei be-

[22] Der Text befindet sich in der Bibliothek des Kathedralkapitels von Córdoba, Hs. 128, f. 282vb-294r. Der betreffende Passus lautet so: „Sunt autem ex nostro capitulo inter plantulas quaestionum nascentes, quattuor supra caeteras altius pullulantes. Quarum prima, quid sit fides secundum definitionem et an simul esse possit in anima cum rei creditae evidentia. Secunda, an ista fides habeat certissimum fundamentum quod homo ratione utens sic iudicet esse credendum. Tertia, an quilibet christianus teneatur explicite credere omnia quae sunt fidei catholicae. Quarta, utrum ante Christi adventum fides ista fuerit universalis, quod in ea salvi fuerint gentiles." (f. 283vb-284ra). Weitere Hinweise in HERNÁNDEZ 1977, 271f.

[23] Vgl. HAUBST 1951, 121.

ruft sich Segovia auf seine *Repetitio de catholica fide*.[24] Wir können daraus schließen, daß in der ursprünglichen schriftlichen Fassung der *Repetitio* aus dem Jahre 1427 die erste Stellungnahme Segovias gegenüber dem Islam zu finden war. In diese Richtung fährt der zweite Teil der *Repetitio* fort.

Der zweite Abschnitt der *Repetitio* behandelt die Frage, ob der Mensch mit Hilfe seiner Vernunft die unbezweifelbare Grundlage (*certissimum fundamentum*) des Glaubens erreichen könne. Solche Überlegungen, in vier Teile gegliedert,[25] münden in der festen Überzeugung über die Substanz unseres Glaubens (*tota substantia nostrae fidei*). Alles wird auf das Argument zurückgeführt, daß das Christentum aus der übernatürlichen Zeugung des Wortes Gottes stammt.[26] Der Gedankengang erreicht dementsprechend seinen Höhepunkt in der Aufzählung der zwölf Hauptgrundlagen des katholischen Glaubens, die als Kern dieser Schrift ‚über die wahre Religion' anzusehen ist: die prophetische Vorankündigung, die Übereinstimmung der Heiligen Schriften, die Autorität der Urheber, die Sorgfalt der Empfänger, die alten Zeugnisse der Heiden, die der bekehrten Ungläubigen, die göttlichen Eingebungen, die inhaltliche Vernünftigkeit, die Unvernünftigkeit der Irrlehren, die Beständigkeit der Kirche, die Klarheit der Wunder.[27] Dieser Abschnitt bietet damit genau das, was uns im Rahmen unserer Fragestellung interessiert. Bevor wir an die eigentliche Aufgabe, die Benutzung der Augustinischen Lehre, herangehen, ist zunächst eine Bemerkung zu den Grundlagen des wahren Glaubens zu machen. Wir stehen vor einem festen Denkschema Segovias, da dieselben zwölf Grundlagen der Darstellung des dritten Avisaments oder Kapitels des *Tractatus decem avisamentorum* zugrundeliegen.[28] Wir werden noch im weiteren Verlauf darauf zu sprechen kommen.

---

[24] „Utrum vero simul intellectus viatoris compatibilia sunt absque ulla dispensatione duo haec, evidentia notitiae divinae et fides, theologica virtus, vulgatissima est disputatio apud theologos. De me dixero quod, ab annis 38, quo tempore in Studio Salamantino regebam cathedram primae legendo Magistrum Sententiarum, ..., persaepe de praedicta respondi quaestione." (Zitiert bei HERNÁNDEZ 1977, 272).

[25] Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Repetitio*, f. 287va: „Pro cuius declaratione primo dicere expedit quod homo necesse est ut confiteatur multa esse vera de Deo praeter ea quae ipse intelligit aut intelligere potest. Secundo quomodo fuit necesse ad salutem huiusmodi veritates a Deo nobis supernaturaliter revelari. Tertio quod nisi quis haec credat, non proficit ei agere de suo genere opera bona. Quarto quomodo per ea quae unusquisque certissima visione cognoscit, necesse habet confiteri vera esse quae non videt, sed credit."

[26] Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Repetitio*, f. 289vb: „Omne quod Deus per se ipsum et per suos nunctios loquitur verum est; sed fidem quam praedicat christiana religio Deus ipse per se ipsum et suos nunctios revelavit; ergo in religione christiana est vera et catholica fides."

[27] Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Repetitio*, f. 290rb: „Ad cognoscendum vero quod Deus haec dixerit faciunt XII quae unusquisque iudicat vera esse, scilicet: Praenuntiatio prophetica, Scripturarum concordantia, Auctoritas scribentium, Diligentia recipientium, Gentilium antiqua scriptura, Infidelium confessa testimonia, Divinae inspirationes, Rationabilitas contentorum, Irrationabilitas singulorum errorum, Ecclesiae stabilitas, et Miraculorum claritas."

[28] Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Tractatus*, fol. 198r-204r.

Für die Erarbeitung des formalen Zwölfgrundlagenschemas verweist Segovia stets auf das Buch *De civitate Dei.*[29] Die Erklärung Segovias am Ende seiner *Repetitio* fungiert zweifelsohne als Leitfaden des gesamten Argumentationsgangs: „sequar doctrinam Augustini."[30] Es überschreitet den Rahmen dieser Arbeit, den Einzelheiten der Spekulationen Segovias genauer nachzugehen. Deshalb wähle ich einige Beispiele zur Erläuterung aus.

Die *praenuntiatio prophetica* setzt die im Liber XVII (Kap. 1) entwickelte Lehre voraus, in der Augustinus erklärt, wie die alten Prophezeiungen wirklich von Christus und dem Gottesreich sprechen. Solche Vorhersagen sind schon erfüllt. Segovia stellt die *concordantia scripturarum* der Uneinigkeit der Meinungen zwischen den großen Philosophen gegenüber. Inhaltlich handelt es sich dabei um das in *Liber* XIII (Kap. 41) entworfene Thema. Daß nicht nur die jüdischen Propheten, sondern auch die heidnischen Schriften die christlichen Inhalte angekündigt haben, ist von Segovia als fünfte Grundlage angeführt; und dabei verweist er auf den *Liber* XVIII (Kap. 3). An dieser Stelle redet der Kirchenvater über die Sibylle, die so viele Dinge von Christus vorwegnahm. Im Rahmen der letzten Grundlage, der *miraculorum claritas*, zitiert er fast wörtlich einen Passus des *Liber* XXII (Kap. 5), der sich auf die Auferstehung Christi bezieht.

Die sechste Grundlage, die *spontanea et ultima confessio adversariorum*, weicht ganz und gar von der Augustinischen Lehre ab, weil dabei eine besondere Problematik eingeführt wird, nämlich die des Verhältnisses zwischen Juden, Christen und Muslimen. An dieser Stelle können wir tatsächlich den eigentlichen ‚Sitz-im-Leben' der *Repetitio* wahrnehmen. Die Betrachtungen Segovias haben mit der damaligen spezifisch spanischen Erfahrung der Feindschaft und zugleich des Zusammenlebens der Religionen zu tun. In seiner Heimatstadt lebten Christen mit Mohammedanern zusammen: zu neubekehrten Muslimen soll er eifrige Beziehungen gepflegt haben.[31] Nach einer kürzeren Beschreibung des historischen Ursprungs und des erdrückenden Fortschritts der Mohammendaner äußert er über die islamische Religion folgendes Urteil: Sie besitzt keine der zwölf angegebenen Grundlagen,[32] welche die Wahrheit des christlichen Glaubens begründen.

Deshalb zieht er die Schlußfolgerung: „Haec sunt fundamenta supra quae fundatus est murus civitatis, scilicet, militantis, de quibus Apoc. 12." Die Argumentation für den wahren Glauben verwandelt sich in einen apologetischen Beweis für die wahre

---

[29] In seiner Kürze ist desto aufschlußreicher das Excerptum *Viae ad convertendum infideles ac fideles confirmandum de veritate fidei catholicae* (Universitätsbibliothek Salamanca, Cod. 246, f. 74v). Ediert bei KRÄMER 1980, 426-429. Vgl. HERNÁNDEZ 1977, 327.

[30] Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Repetitio*, f. 293rv: „Haec omnia supra dicta eodem fere ordine Augustinus exequitur Lib. 22 De civitate Dei a cap. 4 usque ad 8."

[31] Die wichtigste Untersuchung von Segovias Arbeiten und Schriften über die friedliche Bekehrung der Mohammedanern ist nach wie vor die Studie von D. Cabanelas (CABANELAS 1952).

[32] Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Repetitio*, f. 293vb: „et quidem discurrenti per singula duodecim fundamenta superius posita patet quod nullum ipsorum in se contineat secta machometi."

Kirche. Dies tritt ganz offensichtlich im dritten Avisament des *Tractatus decem avisamentorum* zutage, wo Segovia versucht, die von den Böhmen in Zweifel gezogene Irrtumsfreiheit der Kirche zu beweisen.[33] Mit solcher Absicht wiederholt Segovia die zwölf Grundlagen des wahren Glaubens beziehungsweise der wahren Kirche, die bei der *Repetitio* vorkommen, wenn auch unter verschiedener Berücksichtigung und in unterschiedlicher Reihenfolge gegliedert. Wenn die *Repetitio de fide catholica* die Luft Augustinischer Prämissen atmet und unter dem Vorzeichen einer ansatzsweise erarbeiteten Überlegung *de vera religione* steht, so hat auch der *Tractatus decem avisamentorum* mit ähnlichen Voraussetzugen eine Erörterung *de vera Ecclesia* entwickelt.

Zusammenfassend ist zu sagen: Mit der Darstellung der *Repetitio de fide catholica* dürfte klar geworden sein, wie sehr Segovia auf Augustinische Quellen ausgerichtet ist. Dies gilt besonders für die Erarbeitung der fundamentaltheologischen Voraussetzungen seines Kirchenverständnisses. Dieser Eindruck wird durch eine andere zusätzliche Bemerkung bekräftigt. Die Schriften Segovias sind stark ekklesiologisch gefärbt. Jede theologische Frage, die der Spanier berührt, läuft auf eine ekklesiologische Behandlung des Themas hinaus. Der *Liber de substantia ecclesiae* bietet hierfür das deutlichste Zeugnis.

5. Augustinus und der *Liber de substantia ecclesiae*

Nachdem er sich 1449 in das Priorat von Aiton zurückgezogen hatte, konnte Segovia sich offensichtlich ganz seinen wissenschaftlichen Arbeiten widmen. Rund 25 Jahre nach der *Repetitio de fide catholica* dachte er, noch immer Kämpfer für die konziliare Idee, an eine dogmatische Gesamtdarstellung der Kirche, die er aber unvollendet abbrach. Nach der Eroberung von Konstantinopel im Jahre 1453 durch die Mohammedaner unterbrach er seine wissenschaftlichen Studien, um sich intensiv mit dem Islam zu beschäftigen. Dies gilt auch für seinen auf vier Teile geplanten *Liber de substantia ecclesiae*. Vor seinem Tod am 24. Mai 1458 konnte der *Magister* nur noch zwei Teile fertigstellen. Im Grunde genommen handelt es sich dabei um die heilsgeschichtliche Darstellung der irdischen Glaubensgemeinschaft, die aber eine Engellehre, eine theologische Anthropologie und eine Theologie der Inkarnation umfaßt, als Voraussetzungen und Bestandteile seiner Ekklesiologie.[34] Mehrmals wendet Segovia das Vierursachenschema auf die Kirche an, um das Wesen der Kirche abzugrenzen. Unter dem Gesichtspunkt der Materialursächlichkeit ist die Kirche aus den rationalen Geschöpfen (Engeln und Menschen) zusammengesetzt. Gott ist die Wirkursache und Christus, als Haupt der Kirche, die Formalursache. In der ewigen Seligkeit besteht

---

[33] Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Tractatus*, f. 199v-200v. Siehe dazu MADRIGAL 1997.
[34] Für einen Gesamtüberblick über den Traktat siehe MADRIGAL 2000, 47-49.

ihre Finalursache.[35] Schließlich fragen wir uns: Was hat der Kirchenlehrer von Hippo mit diesen Gedanken zu tun?

Die grundlegenden Prämissen des Kirchenverständnisses Segovias sind in *De civitate Dei* (besonders im XI. und XII. Buch) zu finden. Seine Ausführungen stehen im strengen Zusammenhang mit dem äußeren Umfang und dem begrifflichen Verständnis der beiden *civitates* bei Augustinus.[36] Im XI. Buch erklärt Augustinus die Herkunft der beiden Staaten. Sie haben ihren übergeschichtlichen Ursprung in den beiden Engelsstaaten. Die *civitas terrena* reicht über die Grenzen, nicht nur des menschlichen Raumes, sondern auch über diejenigen der menschlichen Zeit, bis in den Anbeginn der Schöpfung hinein. Am ersten Schöpfungstag „schied Gott zwischen Licht und Finsternis" (Gen 1,4). Nach der Augustinischen Auslegung sind mit Licht und Finsternis zwei Engelsgremien gemeint, deren eines im Licht der Wahrheit blieb, deren anderes „nicht standhielt in der Wahrheit." Ehe es einen Menschen gab, gab es schon zwei *civitates* in der Welt der Engel. Von der Augustinischen Interpretation ausgehend, redet Segovia von der Engelskirche im Himmel.[37] Segovia neigt dazu, die Stelle von Genesis 1,4 mit Hilfe von Offenbarung 12,7 auszulegen: „Da entbrannte im Himmel ein Kampf; Michael und seine Engel erhoben sich, um mit dem Drachen zu kämpfen." Zudem ist unser Theologe davon überzeugt, daß ein deutliches Verhältnis zwischen der in der Offenbarung des Johannes beschriebenen Szene und dem Inhalt des XI. Buches *De civitate Dei* besteht.[38]

In diesem Rahmen hat der Spanier den Vergleich zwischen Engeln und Menschen entwickelt, wobei die Frage nach der rangmäßigen Überordnung des menschlichen Geschöpfs über den Engel mit Hilfe einer Stelle des *Liber Soliloquiorum* gelöst wor-

---

35 JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 5v: „Huiusmodi autem descriptiones, ideo pertinentes censentur, quoniam singula complectitur quatuor ecclesiae causas: materialem, quae societas est multitudinis rationabilium creaturarum sive sustantiarum; efficientem, quae Deus; finem, qui beatitudo aeterna; loco vero differentiae formalis dicitur sub Christo."

36 Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XI-XII (*CCL* 48: 321,1-385,33); vgl. auch RATZINGER 1954, 255-295.

37 Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 28r: „In principio divinae legis habetur quod divisit Deus lucem a tenebris (Gen 1,4), per quod, ut Augustinus exponit, intelligitur separatio facta angelorum bonorum a malis." Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XI 9 (*PL* 41: 323-325, hier besonders 324; *CCL* 48: 328,1-330,71).

38 Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 47v: „Hac ergo auctoritate Ioannis in Apocalypsi dicendum videtur, malignos spiritus sive in statu gratiae sive in statu culpae, stetisse ante eorum ruinam in celo, saltem per diem. Cui dicto consonat Augustini doctrina XI ‚De civitate Dei' exponentis, per divisionem lucis a tenebris intelligendum fore bonorum a malis angelis separationem, et hoc esse opus diei primae." Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XI 9 (*PL* 41: 323-325; *CCL* 48: 328,1-330,71).

den ist: Gott ist Mensch geworden, nicht aber Engel.[39] Hiermit wird schon das Thema des Falls von Luzifer angedeutet: der Prinz der Engel wollte Jesus Christus nicht als Haupt der Kirche akzeptieren. Dagegen erinnert der Chor der guten Engel mit dem Kolosserhymnus (Kol 1,16-20) an das verpflichtende Bekenntnis: „denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare ... Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche. Er ist der Erstgeborene der Toten; so hat er in allem den Vorrang."[40] Alles kreist also um das Geheimnis der Menschwerdung. Mit einem Wort: „Der Drache und seine Engel kämpften, aber sie konnten sich nicht halten, und sie verloren ihren Platz im Himmel" (Offb 12,8). Daraus ergibt sich auch, daß die Kirche im Himmel eine streitende war, bevor sie triumphierende Kirche wurde. Die irrtümliche Position des Luzifer dem Gottessohn gegenüber bestimmt die Unterscheidung zwischen den beiden Engelsgremien als *ecclesia bonorum* und *ecclesia malignantium*.[41] Segovia fügt hinzu, daß eine solche Debatte und die folgende Unterscheidung der Geister das Ergebnis des ersten Konzils gewesen sei.[42] Anders gesagt: Die im zwölften Kapitel der Offenbarung des Johannes beschriebene Szene stellt die erste Kirchenversammlung überhaupt dar. Wie aber kommt er auf diese Idee?

Dies hängt zunächst mit der Sünde Luzifers zusammen. Im XI. Buch (Kap. 14-15) von *De civitate Dei* fragt sich Augustinus nach dem Sinn der Behauptung: „Der Teufel steht nicht in der Wahrheit" (Joh 8,44).[43] Dieser Thematik hat Johannes von Segovia umfangreiche Abschnitte des *Liber de substantia ecclesiae* gewidmet, in denen der Stand der streitenden Kirche im Himmel untersucht wird, und zwar anhand des gleichen Schlüsselbegriffs: „Wer die Sünde tut, stammt vom Teufel; denn der Teufel sündigt von Anfang an" (1 Joh 3,8). Um die Natur der Sünde der Engel zu erklären, folgt

---

[39] Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 8v: „De hac enim hominis dignitate, Augustinus in Libro Soliloquiorum ita dicit: Quod natura prohibet nos esse minores paulo minus ab angelis, quos tu Domine corona spei quae ornata est gloria, gloria et honore coronaveris, quod tu, Domine nimis quam amicos tuos honoraveris, ymmo per omnia pares et aequales angelis. Nempe et haec veritas tua dicit aequales angelis et Filii Dei quidnam si filii Dei, si pares angelis erunt? Erunt quidem vere filii Dei, quia filius hominis factus est filius Dei. Hoc itaque consideranti michi fiducia est dicere, non homo minor paulo minus ab angelis, non itaque tantum aequalis angelis, sed superior angelis quia homo Deus, et Deus homo, non angelus. Et dicam propter hoc hominem creaturam esse dignissimam." Vgl. PS.-AUGUSTINUS, *Soliloquia* 8 (*PL* 40: 870f.).

[40] JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 26: „Publicantes Christum esse caput corporis ecclesiae, qui erat in omnibus primatum tenens, quia in ipso condita sunt et constant universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes, sive principatus sive potestates, ideoque profitebantur publice, quod sub ipso tamquam sub capite permanere volebant, et permanere sponte subditi suo imperio tamquam membra eius."

[41] JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 47v: „Deinde quod succedente proelio illo magno, facta sit divisio ecclesiae iustorum et ecclesiae malignantium, quando lata sententia proiecto est de coelo Dacho (Apc 12,9) et angeli eius cum ipso missi sunt."

[42] JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 23: „Quod proelii sanctorum angelorum exemplo, generalium status synodorum accepit non exile sed permaximum robur atque agendi formam."

[43] Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XI 14f. (*PL* 43: 330f.; *CCL* 48: 335,1-336,26).

Segovia den Erläuterungen des Bischofs von Hippo. Unser Theologe nimmt die von Augustinus vorgeschlagene Antwort auf: Hochmut ist Ursache und Beginn der Sünde. Infolgedessen wurde Luzifer nicht in der Bosheit geschaffen. Sünder ist er nicht wegen eines Mangels der Schöpfung, sondern wegen seines eigenen Hochmuts.[44] Die Argumentation Segovias erreicht ihren Höhepunkt in folgender Feststellung: Es gibt eine Stelle im *Liber Soliloquiorum*, in der Augustinus die Sünde des Luzifer mit der Idee eines Konzils verbindet. Der Rekurs auf die Autorität des Augustinus ist maßgebend für eine solche Interpretation, wobei Segovia schlicht und einfach annimmt, daß die erste himmlische Kirchenversammlung in der Form und Gestalt des von Luzifer einberufenen *concilium* stattgefunden hat, und zwar mit der Absicht, die Herrlichkeit Gottes zu stehlen.[45] Augustinus steht hier im Dienst der Sache des Konziliarismus.

Jene himmlischen Geschehnisse haben beispielhaften Charakter für alle Zeiten. Infolgedessen sind die beiden Engelsstaaten beziehungsweise die beiden Kirchen der eigentliche Punkt, von dem das Zweistaatendrama ausgeht. Die beiden Engelsstaaten tragen also die Scheidung in zwei Staaten auch in die Menschenwelt hinein. Dadurch entstehen natürlich nicht etwa vier Staaten, sondern der zusammengehörige obere Staat bildet mit dem entsprechenden unteren Staat je eine *civitas*, so daß also auch weiterhin eine Zweiheit von Gemeinschaften sich gegenübersteht. Mit genau solchen Überlegungen fängt das XI. Buch von *De civitate Dei* an, welche Segovia fast wörtlich aufgegriffen hat.[46] Letzten Endes geht es Segovia darum, die Einheit der aus Engeln und Menschen zusammengesetzten Kirche zu begründen. Darin besteht die Einheit der Kirche als Wesenseigenschaft, die wir Christen im *Symbolum fidei* bekennen.

Geschehnisse und Worte der Heiligen Schrift sind für Segovia Vordeutungen künftiger Heilswirklichkeit. Im zweiten Teil des *Liber de substantia ecclesiae* geht Segovia von Offenbarung 21,2-3 aus: „Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut ... Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk; und er, Gott, wird bei ihnen

---

[44] JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 41: „Verum, ut Augustinus docet XI De civitate Dei, non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati, quod ab ipsa superbia primum esse cepit, propter quod dicit: Peccati omnis superbia initium. Nullum quippe fuit peccatum ante Luciferi culpam, et propterea Ioannes testatur quod ab initio Dyabolus peccat." Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XI 15 (*PL* 41: 330; *CCL* 48: 335,13-336,26).

[45] JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 24v: „Haec est doctrina Augustini in Libro Soliloquiorum, dicentis: Quod Lucifer ipse est latro primus et ultimus, et concilium in celo fecit ut raperet gloriam Dei (cf. PS.-AUGUSTINUS, *Soliloquia* 17; PL 40: 878). Quia ergo Augustinus hic concilium nominat, nec de alio istud antecedente legimus, dici potest hoc fuisse primum concilium generale, per quod veritas fidei, in qua ille non stetit, defensata est." Auch kommt dieser Gedanken auf f. 54v; 62r; 63r vor.

[46] Vgl. JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 11v: „Ut namque Augustinus docet libro XII <*recte*: XI> De civitate Dei non est dicendum quatuor esse civitates duas, videlicet angelorum bonorum unam, et malorum alteram, totidem hominum; sed duas tantum, alteram bonorum angelorum et hominum, aliam vero malignorum spirituum et hominum reproborum." Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XI 33 (*PL* 41: 346; *CCL* 48: 352,1-354,59).

sein." Augustinus stellt die Schöpfung der Engel und den Fall der rebellierenden Geister als Anfang der beiden Staaten im Himmel dar, er stellt die Geburt der Kirche auf Erden als Ergebnis einer neuen Schöpfung und eines neuen Falls, desjenigen von Adam, vor. In diesem Zusammenhang betrachtet der Spanier die irdische Kirche unter der Möglichkeit, daß der Mensch nicht gesündigt hätte. Durch diese Tür ist die theologische Anthropologie in den ekklesiologischen Entwurf des Johannes von Segovia eingeführt worden.

Hier läßt die grundsätzliche Bestimmung der Kirche eine Reihe von Problemen entstehen, die vor allem mit der zeitlichen Begrenzung der Kirche und mit ihrer Heilsausschließlichkeit zusammenhängen. War es für Augustinus die christliche Religion, durch die Abel gerechtfertigt wurde und durch die den Gerechten des Alten Testaments und den Erwählten der Heidenvölker (Hiob, der Sibylle) das Heil geschenkt wurde, sieht Segovia die Ordnung der Heilsökonomie in dem Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament; von daher gliedert sich die menschliche Geschichte in drei Teile: *lex naturae*, *lex Scripturae*, *lex gratiae*. Er fordert – wie Augustinus – als unumgängliches Mittel für das Heil den Glauben an die Menschwerdung des Gottessohnes. Solange diese noch bevorstand, war sie nur durch eine göttliche Erleuchtung der Erwählten erkennbar, während sie jetzt ja allen offenbart ist. Dem jüdischen Volk genügte der Glaube an den kommenden Erlöser.[47] Die Ankunft Christi stellt den Mittelpunkt in der Ekklesiologie Segovias dar. Denn „niemand kann – wie der Apostel sagt – einen anderen Grund legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus" (1 Kor 3,11).[48]

Der Staat Gottes beziehungsweise die *ecclesia militans* auf Erden ist also eine Gemeinschaft von Menschen, die in der Trias Glaube, Hoffnung und Liebe Gottes Opfer ist. Mit einem Wort: Die *civitas Dei*, soweit sie auf Erden pilgert, ist identisch mit der sichtbaren Kirche der Christgläubigen. Das Begriffspaar *ecclesia militans – ecclesia triumphans*, *ecclesia reproborum – ecclesia bonorum* stammt auch aus der tiefsten Dynamik der beiden Engelsstaaten. Die göttliche Vorsehung leitet den Gang der *ecclesia militans* auf Erden zu ihrer ewigen Seligkeit und führt sie über die Unannehmlichkeit der Zeiten hinaus zur endgültigen Heimat beziehungsweise zur *ecclesia triumphans*. Gerade um die Zweiheit der *civitates* ging es dem Bischof von Hippo in seinem gleichnamigen Buch. Die beiden Staaten werden also in ihrer letzten Tiefe aufgefaßt als zwei Gemeinschaften mit zweierlei Liebe. Dies ist tatsächlich der eigentliche und innerste Begriff, den Augustinus mit den beiden Staaten verbindet und der die Ekklesiologie

---

[47] JOHANNES VON SEGOVIA, *Repetitio*, f. 294rv: „Constat enim quod ante adventum Christi non tenebantur simplices judaei explicite credere mysterium redemptionis sed sufficiebat illis credere in redemptorem."

[48] JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, f. 11v: „Firmissime itaque tenendum est, quoniam ex angelis et hominibus unum constat ecclesiae corpus, huiusque corporis fundamentum, aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Ihesus, id est confessio Ihesu Christi, ecclesiam, templum Dei, ab initio mundi aedificatam fuisse super hanc firmam petram confessionis, quod Christus, qui est ecclesiae caput, est filius Dei vivi."

Segovias durchzieht: „Zweierlei Liebe hat also die zwei Staaten hervorgebracht: Den Erdenstaat die Selbstliebe bis zur Verachtung Gottes, den Himmelsstaat die Gottesliebe bis zur Verachtung seiner selbst.“[49]

Bibliographie

Quellen

AUGUSTINUS, *De civitate Dei*

AUGUSTINUS, *De civitate dei Libri XXII*, in: *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia* VII, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 41], Paris 1841, 13-804.

Sancti Aurelii Augustini de civitate Dei libri XXII, ad fidem quartae editionis Teubnerianae quam MCMXXVIII-MCMXXIX curaverunt B. DOMBART et A. KALB paucis emendatis mutatis additis [= *CCL* 47; 48], Turnhout 1955.

PS.-AUGUSTINUS, *Soliloquia*

PS.-AUGUSTINUS, *Soliloquiorum animae ad Deum liber unus*, in: *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia* VI, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 40], Paris 1845, 863-898.

HEINRICH KALTEISEN, *De ecclesia*

HEINRICH KALTEISEN, *De ecclesia*, ed. in PRÜGL 1995, 275-289.

JOHANNES VON SEGOVIA, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*

JOHANNES DE SEGOVIA, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*, ed. E. BIRK, in: *Monumenta conciliorum generalium saeculi XV II-IV*, Wien 1873-1886 / Basel 1935.

JOHANNES VON SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*

JOHANNES DE SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, Salamanca, Universitätsbibliothek, Cod. 55, fol. 1r-91r.

JOHANNES DE SEGOVIA, *Liber de substantia ecclesiae*, teilw. ed. in: S. MADRIGAL, *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia (1393-1458). Estudio del ‚Liber de substantia ecclesiae'. Edición y selección de textos*, Madrid 2000, 149-194.

JOHANNES VON SEGOVIA, *Repetitio*

JOHANNES DE SEGOVIA, *Repetitio de catholica fide*, Córdoba, Biblioteca Capitular, Cod. 128, fol. 282vb-294r.

JOHANNES VON SEGOVIA, *Tractatus*

JOHANNES VON SEGOVIA, *Tractatus decem avisamentorum de sanctitate ecclesiae et supremae generalis concilii auctoritate*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4039, fol. 192v-231v.

---

[49] „... fecerunt itaque ciuitates duas amore duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui.“ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XIV 28 (*PL* 41: 346; *CCL* 48: 451,1-3).

Viae ad convertendum infideles ac fideles confirmandum de veritate fidei catholicae
Viae ad convertendum infideles ac fideles confirmandum de veritate fidei catholicae, ed. in: W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Münster 1980, 426-429.

Studien

ALBERIGO 1981
G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia 1981.

CABANELAS 1952
D. CABANELAS, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid 1952.

CONGAR 1971
Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche: Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart* [= *HDG* III/3d], Freiburg/Basel/Wien 1971.

FROMHERZ 1960
U. FROMHERZ, *Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel*, Basel/Stuttgart 1960.

GONZALEZ 1944
J. GONZALEZ, *El maestro Juan de Segovia y su biblioteca*, Madrid 1944.

HAUBST 1951
R. HAUBST, *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*, in: *MThZ* 2 (1951), 115-129.

HELMRATH 1987
J. HELMRATH, *Das Basler Konzil 1431-1449. Forschungsstand und Probleme*, Köln/Wien 1987.

HERNÁNDEZ 1977
B. HERNÁNDEZ, *Obras de Juan de Segovia*, in: *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España* 6 (1977), 267-347.

HERNÁNDEZ 1984
B. HERNÁNDEZ, *Biblioteca de Juan de Segovia. Edición y comentario de su escritura de donación*, Madrid 1984.

KRÄMER 1980
W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Münster 1980.

MADRIGAL 1997
S. MADRIGAL, ‚Si desineret esse sancta, desineret esse Ecclesia.' El Tractatus decem Avisamentorum de sanctitate ecclesiae de Juan de Segovia, in: F. CHICA / S. PANIZZOLO / H. WAGNER (ed.), *Ecclesia Tertii millennii Advenientis*, Casale Monferrato 1997, 411-425.

MADRIGAL 1998
S. MADRIGAL, ¿Puede definirse la Iglesia? Nociones básicas de Juan de Segovia (1393-1458), in: *MCom* 56 (1998), 41-72.

MADRIGAL 2000
S. MADRIGAL, *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia (1393-1458). Estudio del ,Liber de substantia ecclesiae'. Edición y selección de textos*, Madrid 2000.

MADRIGAL 2001
S. MADRIGAL, La noción de ,ecclesia symbolica' en el ,Doctrinale' de Tomás Netter de Walden, in: *EE* 76 (2001), 505-537.

PRÜGL 1995
T. PRÜGL, *Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995.

RATZINGER 1954
J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.

SIEBEN 1996
H.J. SIEBEN, Basler Konziliarismus konkret (II). Der ,Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali' des Johannes von Segovia, in: DERS., *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1996, 157-195.

Thomas von Courcelles
Zum Lebensweg eines Pariser Universitätslehrers und Basler Konzilvaters am Ausgang des Hundertjährigen Krieges

Heribert Müller

Nur einigen Spezialisten der französischen Geschichte des 15. Jahrhunderts und des Basler Konzils wird der Name Thomas von Courcelles noch geläufig sein. Wenn er ansonst bei Theologen und Historikern fast in Vergessenheit geraten oder aber negativ konnotiert ist, dürfte dies wesentlich darin gründen, daß er, zumindest aus nationalfranzösischer wie römisch-katholischer Sicht, zweimal ‚auf der falschen Seite' stand: „St-Just de l'Inquisition" titulierte ihn 1915 Joseph Fabre in seinem Buch über die Henker (!) der Johanna von Orléans,[1] war Courcelles doch Beisitzer in jenem Tribunal, das Frankreichs Heldin 1431 auf den Scheiterhaufen brachte, wobei er sich während des Verfahrens mit seinem Votum für die Folter der Pucelle besonders unrühmlich hervortat – und somit zieht sich durch zahlreiche Veröffentlichungen über Jeanne d'Arc bis hin etwa zu den Arbeiten von Régine Pernoud eine lange Spur der Verurteilung des Verurteilers von Rouen.[2] Nur wenige Jahre später sollte Courcelles, so die päpstliche Seite, seine Gelehrsamkeit erneut unheilvoll mißbrauchen, da er seit 1437 / 1438 für den Wortlaut der meisten Dokumente eines sich im Kampf gegen das Papsttum zunehmend radikalisierenden Basler Konzils verantwortlich zeichnete und über Jahre hin auf den großen Klerusversammlungen in Frankreich und auf den Reichstagen in Deutschland wortgewaltig sein konziliaristisches Gift verbreitete, was den französischen Jesuiten Jean-Baptiste-Joseph Ayroles 1890 zur Feststellung veranlaßte: „Pour les vrais enfants de l'Eglise, Thomas de Courcelles est un des grands précurseurs de Luther et de Calvin", und noch 1983 Paul Ourliac vom „mauvais conciliarisme" sprechen ließ, für den ein Courcelles und Jean Beaupère, dessen Mitstreiter von der Pariser Universität, stünden.[3] Sicher, in diesen einstimmig-lautstarken Chor mischten sich auch einige andere, indes ungleich schwächere Stimmen. So war Thomas bereits für den Lutheranhänger und Begründer der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung Matthias Flacius Illyricus der vielleicht erste und hervorragendste jener *testium veritatis*, die zu Basel in Zeiten der Finsternis ein freies Wort gegen die

---

1 Fabre 1915, 67. Für Literaturrecherchen und -beschaffung sowie kritische Lektüre und technische Einrichtung des Beitrags habe ich meinen Frankfurter Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern Dr. Gabriele Annas, Peter Gorzolla, Jessika Nowak, Oliver Hihn, Dr. Christian Kleinert und schließlich – wie stets – meinem Freund und Kollegen Johannes Helmrath / Berlin zu danken.

2 S. etwa Pernoud 1969, 183; Pernoud 1981, 84f.

3 Ayroles 1890, I 125; Ourliac 1983, 128.

päpstliche Tyrannis zu führen wagten; Bossuet sah in ihm, wie später noch manch anderer Gallikaner, einen verdienten Verfechter der Freiheiten der gallikanischen Kirche, und Anatole France bedachte ihn mit dem Epitheton „le plus clair rayon du soleil de la chrétienté".[4]

Bossuet führte übrigens für die Integrität von Courcelles mit Enea Silvio Piccolomini einen zeitgenössischen Kronzeugen an, welcher den Theologen in Basel über Jahre aus der Nähe erlebte und ihn zumindest damals überaus positiv charakterisierte: „Thomas de Corsellis, inter sacrarum literarum doctores insignis, quo nemo plura ex decretis sacri Concilii dictitavit, uir iuxta doctrinam mirabilis et amabilis, sed modesta quadam uerecundia semper intuens terram et velut latenti similis, pro conclusionibus late et clare disseruit."[5] Der Senese stand mit solchem Lob beileibe nicht allein – die Mitwelt gewährte Courcelles durchaus, was ihm die Nachwelt weitgehend versagte. An dem, was diese Verdikt und *damnatio memoriae* verhängen ließ, nahm jene offensichtlich keinen Anstoß: niemand, der ihn oder andere Beisitzer des Gerichts über Jeanne d'Arc je kritisiert oder gar zur Rechenschaft gezogen hätte; niemand, der den ‚Chefideologen' des Basiliense nach dem Scheitern der Synode ins Strafabseits gestellt hätte. Im Gegenteil, der Parteigänger der Angloburgunder, der 1431 die Retterin Karls VII. in den Tod geschickt hatte, war im Dienst ebendieses Monarchen seit 1447 an der Liquidation des von ihm selbst wesentlich geprägten Basler Konzils mitbeteiligt; ja er, der hochangesehene Professor der Pariser Alma Mater und Dekan von Notre-Dame, sollte 1461 die Totenrede auf den König halten.

Solche Widersprüchlichkeiten fordern den bislang nie versuchten biographischen Zugriff geradezu heraus,[6] und nur er kann und soll hier unternommen werden: Kann, weil dem Autor zum einen die Kompetenz zur Behandlung des in der Festgabe anstehenden Themas der Bedeutung der Kirchenväter in den Reden und Schriften des Thomas von Courcelles fehlt (kurze Blicke darauf seien ihm, schon aus Wertschätzung für den Jubilar, indes gestattet); zum anderen, weil eine sich aus solchem Thema mitergebende Werkanalyse die – im übrigen mit Nachdruck empfohlene – Abfassung einer umfänglichen Monographie verlangte, wurden von Thomas doch, wie Johannes von Segovia in seiner Chronik des Basler Konzils, Enea Silvio bestätigend, schreibt, „omnes fere scripture synodales, quamdiu in concilio permansit, ... composite",[7]

---

[4] FLACIUS ILLYRICUS 1556, 797; BOSSUET 1730, II 7 (L. IX, c. 5); FRANCE 1929, II 228.

[5] AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINUS, *De gestis* (ed. HAY / SMITH 30). Vgl. *Gallia Christiana* VII 214; QUICHERAT 1850, 105 mit Anm. 1; FERET 1897, III 57; HUGUET 1929 / 1930, 333; BILLARD 1933, 241 („la fausse humilité"); FISCHER-WILBERT 1974, 145; LUCIE-SMITH 1977, 273.

[6] Teilaspekte erfassende Literatur sowie biographische Kurzartikel verzeichnet MÜLLER 1990, I 213f. Anm. 5, vgl. 411-414; MÜLLER 1997, 716f.

[7] *Monumenta conciliorum* [im Folgenden: *MC*] II 1042. Im *Liber de scriptoribus Sorbonicis* (Paris, Bibl. de l'Arsenal, 1020 – saec. XVIII), der eine auch das Enea-Silvio Zitat aufführende Notiz zu Thomas de Courcelles enthält, vermerkte ein anonymer Glossator zu eben diesem Zitat am Rand: „Ex quibus manifeste colligitur illum scripsisse decretorum concilii Basiliensis maximam partem" (S. 214). – Vgl. LAZARUS 1912, 97; CHRISTIANSON 1979, 173 Anm. 137 (hält Thomas von Courcelles – in Verwechslung mit Thomas Chesnelot? – für einen Notar); WOHLMUTH 1983, 105 Anm. 158.

wobei noch programmatische Schriften wie etwa *Grande periculum* und das große Corpus besagter in Frankreich wie vor allem im Reich gehaltener Reden hinzukommen. Soll, weil Courcelles im Gegensatz etwa zu Segovia alles andere denn reiner Theoretiker war, weil er seine Reputation als Theologe in politische Einflußnahme und Teilhabe an der Macht umzusetzen wußte; auf die Geschichte Frankreichs und der Kirche seiner Zeit dürfte der angebliche Ausbund an Schüchtern- und Bescheidenheit weitaus stärker als bisher angenommen eingewirkt haben. Wer bereits nach Lektüre dieser einleitenden Skizze nun glaubt oder befürchtet, dabei würde sich geradezu exemplarisch der Typus des raffiniert taktierenden Opportunisten und Krisengewinnlers in Umbruchzeiten abzeichnen, sei in solcher Vorahnung wohlgemerkt nur partiell bestätigt; darüberhinaus bleibt zu fragen, welche objektiven Gegebenheiten jenseits allen individuellen Talents zu einträglichem Überleben denn hierfür unabdingbare Voraussetzung waren.

I

Mit am wichtigsten dürfte zweifellos ein tragfähiges personelles Netzwerk gewesen sein, für das Thomas' Bruder Jean von zentraler, noch zu erörternder Bedeutung war. Aus einer Supplik, die dieser als hochbetagter Archidiakon von Josas 1489 an seine Mitkanoniker des Pariser Kathedralkapitels richtete, geht hervor, daß die – offensichtlich bürgerliche – Familie Courcelles aus Amiens stammte („civitatis Ambianensis de qua est oriundus") und über Einkünfte aus dem nahen, bei Montdidier gelegenen Ayencourt verfügte („terra de Ayencourt dictae Ambianensis diocesis").[8] Hue, ein weiterer Bruder, ist um die Jahrhundertmitte als Leutnant des Bailli von Amiens, dann als *lieutenant general de la Somme* wie als *maïeur* der Kommune belegt,[9] wo Thomas –

---

[8] Paris, Archives Nationales, LL 290, nach LL 123/24, S. 780; ad 1489 IX 16. Vgl. HUGUET 1929 / 1930, 331; DERONNE 1970, 159f.; GODARD 1974, 229 – Ich konnte nicht ermitteln, ob die Ursprünge der Familie im nahen Courcelles-sous-Thoix (ar. Amiens, c. Conty) zu suchen sind; s. etwa ROUX / ROZE / SOYEZ, *Cartulaire* II 197 s. v.; vgl. I, n. 188; 201; 270; 326; 424. Auch auf dem Grabmal von Jean, der auf seinen Wunsch 1495 neben dem Bruder in der Martin- und Annakapelle von Notre-Dame bestattet wurde, stand zu lesen „Isti sunt fratres origine Ambianenses": *Épitaphier* X 73f., n. 4555. – Zu Jean s. hier S. 883 mit Anm. 87/88.

[9] Paris, BNF, fr. 27367 – Pièces originales 883: 19.900, n. 22. Vgl. MAUGIS 1906, Table IXbis; HUGUET 1929 / 1930, 335 mit Anm. 2; DERONNE 1970, 160f.; DERONNE 1971, 12; KLEINERT 1997, 199. – Unklar ist, ob ein um 1425 in das Pariser Kathedralkapitel aufgenommener Guillaume de Courcelles (Paris, BNF, fr. 29760 – Dossiers bleus 215: 5542, n. 213) zur Familie gehört. Die Umstände seines Eintritts (dazu GRASOREILLE 1882, 161f.) könnten vielmehr auf eine Herkunft von den Herren von Courcelles-sur-Vesle (bei Soissons) und St-Liébault (bei Troyes) deuten. S. auch *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 437, n. 2246 Anm. 1.

neben Kanonikaten in Laon und Thérouanne – an der Kathedrale und ein Mathieu de Courcelles an einer weiteren Kirche der Stadt ein Kanonikat innehatten.[10]

Auch die Ausbildung des laut eigener Aussage um 1400 Geborenen[11] am Pariser Collège des Cholets läßt auf solche Herkunft schließen, da dieses 1295 aus dem Vermögen des Kardinals Jean Cholet für 16 Stipendiaten aus den Diözesen Amiens und Beauvais gegründete Institut Theologiestudenten der pikardischen Nation vorbehalten war; in der Bibliothek des Kollegs befand sich eine noch lange geschätzte Handschrift mit der Vorlesung des Thomas über die beiden ersten Bücher der Sentenzen.[12] Rektorate 1426 und 1430, der Auftrag für die Reise nach Rom 1431 zum neuen Papst Eugen IV. als *portator rotuli* sowie die Übertragung des Provisorenamts an der Sorbonne 1433 zeigen seine rasch wachsende Reputation an der Pariser Universität, die seine theologische Kompetenz zu schätzen wußte:[13] Nach eigener späterer Aussage war es Pierre Cauchon, der ihn zur Teilnahme am Verfahren gegen Jeanne d'Arc aufforderte, obwohl er im Gegensatz zu allen anderen Pariser Assessoren im Tribunal

---

[10] a) Thomas: DESPORTES / MILLET, *Diocèse d'Amiens*, 213, n. 415; vgl. *Gallia Christiana* III 214; KLEINERT 1997, 199. – Laon / Thérouanne: *Procès de condamnation* (ed. CHAMPION II 271; 296); *Auctarium* VI 9 Anm. 2, unter Verweis auf *Auctarium* II (s. hier Anm. 11); vgl. HUGUET 1929 / 1930, 333; TRIN 1960, 959. – b) Mathieu: FAYEN, *Note*, 268, n. 17; vgl. DUBRULLE, *Bénéficiers sous Eugène IV* 1907, 313, n. 275 (?). S. auch DERS., *Bénéficiers sous Martin V* 1905, 291, n. 466; 296, n. 504, und DERS., *Bénéficiers sous Eugène IV* 1908, 256, n. 515 (Godefroid de Courcelles).

[11] 1456 sagte Thomas im Zuge des Rehabilitations- bzw. Nullitätsverfahrens Jeanne d'Arc, er sei „etatis LVI annorum vel circiter": *Procès en nullité* (ed. DUPARC I 355; vgl. IV 40). In einer wohl 1432 an Eugen IV. gerichteten Supplik begegnet er als „in tricesimo secundo vel circa sue etatis anno constitutus": *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 549, n. 2423; vgl. *Auctarium* II 343 Anm. 1 (ad. 1432 I 25). Den Angaben des Propstes Antoine de La Taverne von St-Vaast / Arras zufolge wäre Thomas sogar etwas jünger, denn dieser verzeichnete zum 2. IX. 1435 in seinem Tagebuch über den Kongreß von Arras, Courcelles sei „natif de la ville d'Amiens, docteur en theologie, aagié de XXX a XXXIII ans": ANTOINE DE LA TAVERNE, *Journal* (éd. BOSSUAT 67). Bisweilen wird auch 1393 als Geburtsjahr angegeben; s. etwa *Procès de condamnation* (ed. CHAMPION II 342; ed. TISSET / LANHERS II 394). Dies läßt sich nur durch eine Überlieferung seiner Grabinschrift (s. dazu Anm. 8) stützen: „qui obiit 23 octobris anno Domini MCCCC.LXIX, anno aetatis suae LXXVI"; eine andere, in arabische Ziffern transponierend, hat jedoch „anno aetatis suae 69": *Épitaphier* X 73, n. 4554 mit Abb.

[12] RABUT 1970, 7-95 (zu Thomas 83f.; 88; 91); DESPORTES, *Diocèse de Reims*, 542, n. 430 – Zur Handschrift RABUT 1970, 91. Im September 1427 ist er an der Universität als einer der insgesamt zwölf *bachalariorum Sentenciarum* belegt: *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 467, n. 2295; vgl. *Auctarium* II 43 Anm. 1.

[13] a) Rektorate: *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 448, n. 2265; 501, n. 2354; vgl. *Auctarium* II 343 Anm. 1; 441f. Vgl. DU BOULAY 1670, V 921; RABUT 1970, 84; DESPORTES, *Diocèse de Reims*, 542, n. 430. – b) „Portator rotuli": *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 530f., n. 2396 (als „ambassiate rector"); vgl. *Auctarium* II 453 Anm. 1; *Procès de condamnation* (ed. CHAMPION II XXXI, 342; ed. TISSET / LANHERS II 394). – c) Provisor: Paris, Archives Nationales, LL 86, f. 82v; Paris, BNF, fr. 29760 – Dossiers bleus 215: 5542, n. 5; Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 1020, S. 213 = 1021, S. 161 = 1022, S. 176; *Auctarium* II 584 Anm. 6; *Épitaphier* X 72 Anm. 5. 1428 prozessierten er und seine Universität vor dem Pariser Parlament um die Verleihung der Kirche von Ecrammeville in der Normandie: ALLMAND / ARMSTRONG, *English Suits*, 209-219.

nur Bakkalar und kein Doktor der Theologie war.[14] Bezeichnenderweise wurde er aber schon damals wiederholt als solcher angesehen und benannt. Im Januar 1432 stand der Name des noch in Rom weilenden Aufsteigers unter dem Magisterium des Theologen Guillaume Érart an erster Stelle der Lizentiaten; von Eugen IV. erhielt er damals die Erlaubnis, „ut non obstante defectu etatis quam patiebatur, in tricesimo secundo vel circa sue etatis anno constitutus, in Universitate studii Paris. in facultate theologie legere et alios scolasticos et magistrales actus exercere possit cum consensu Universitatis predicte".[15]

Als Theologe wie als Anhänger der in Paris und Amiens herrschenden Angloburgunder beteiligte er sich zu Rouen an einem ‚schönen Prozeß'; das heißt in einem formal mehr oder minder hieb- und stichfesten Inquisitions- und Häresieverfahren gegen die Pucelle erfüllte er seine Rolle wie erwartet, und mehr noch: als für die Folter der Jeanne d'Arc stimmender ‚Hardliner' erfüllte er sie aufs beste, um darob vom englischen König mit einer Sondergratifikation bedacht zu werden.[16] Der Bellizismus Johannas hatte seit 1429 die Engländer bedrängt, zugleich aber störte er auch die Diplomaten auf seiten Valoisfrankreichs und des noch mit Lancaster verbündeten Burgund bei ihren Versuchen vorsichtiger Wiederannäherung, und so unternahmen denn weder Karl VII. noch Mitglieder seines Hofs nach der Gefangennahme der Jungfrau je etwas zu deren Rettung. Mit ihren sie wieder ins Spiel bringenden Erfolgen hatte Jeanne d'Arc ihre Schuldigkeit getan; stillschweigend sah man zu, wie die Gegenseite sie, die Unstandesgemäße und Unheimliche, aus dem Spiel entfernte. Mochten kurz darauf die Vertreter aus dem Frankreich der Valois und der Lancaster auf dem Basler Konzil auch noch so heftig miteinander streiten, nie wurde dabei, wie gesagt, der geringste Vorwurf gegen Thomas von Courcelles und seinesgleichen wegen ihrer Aktivitäten in Rouen erhoben. Mit seiner theologischen Gelehrsamkeit hatte er Anteil daran, eine Ketzerin ihrer gerechten Strafe zuzuführen, die sich über das heilsvermittelnde Monopol der Institution Kirche hinwegsetzen zu können glaubte. Die Haltung der Richter war stärker religiös als politisch motiviert, wie Jacques Verger

---

[14] „... fuit mandatus, et erat Parisius, per episcopum Belvacensem ... ut iret Rothomagum pro dicto processu": *Procès en nullité* (ed. DUPARC I 355; vgl. IV 40); s. auch allgemein *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 517-519 und 521, n. 2378 / 2379; 524f, n. 2380-2382. Vgl. VALLET DE VIRIVILLE 1855, 182. – Bakkalar / Doktoren: *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 564, n. 2457 Anm.; vgl. FERET 1897, III 46 mit Anm. 2. Der am 25. I. 1432 schon in Absenz ins Lizentiat Gerufene („vocatus") und darin am 8. III. 1435 tatsächlich Beförderte (s. unten Anm. 15 b und 32) wird schon früher auf dem Basler Konzil (*MC* II 675) wie auch bei Antoine de la Taverne (s. oben Anm. 11) als Doktor geführt.

[15] a) *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 549, n. 2423. Zu den entsprechenden Altersvorschriften s. RASHDALL / POWICKE / EMDEN 1936, I 472 mit Anm. 1; VERGER 1973, 66. – b) Lizentiat: „Primo magister Thomas de Corsellis fuit vocatus": *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 37, n. 2406; vgl. *Auctarium* II 343 Anm. 1. Vgl. *Procès de condamnation* (ed. CHAMPION II 413).

[16] Folter: „Maistre Thommas de Courselles dit qu'il luy semble que on la doibt metre es tortures": *Minute française* (ed. DONCŒUR 247); vgl. *Procès de condamnation* (ed. QUICHERAT I 403). – Entlohnung: FERET 1897, III 52; AMIET 1934, 228.

meines Erachtens zu Recht hervorgehoben hat;[17] indes politisch korrekt handelte man dabei obendrein. Wenn Thomas wenige Jahre später, wahrscheinlich 1435, bei der nachträglichen und definitiven Erstellung der Prozeßakten in lateinischer Sprache auffällig darum bemüht war, durch Unterschlagen seiner Voten – insbesondere seines Eintretens für die Folter – die eigene Rolle im Prozeß in den Hintergrund treten zu lassen, wie ein Vergleich mit der ursprünglichen, französischsprachigen ‚Minute' zeigt,[18] so muß das nicht unbedingt auf ein schlechtes Gewissen in der Sache deuten, sondern ist einmal mehr Ausdruck feinen Gespürs für politische Opportunität: Es galt die sich immer mehr abzeichnende Kriegswende zugunsten der Partei Karls VII. einzukalkulieren, die zwar wenig Neigung zeigte, Johannas Richter zu verfolgen, indes von der Pucelle natürlich nicht in aller Form abrücken konnte; mithin hieß es, die eigene Tätigkeit im Tribunal möglichst herunterzuspielen. Und genau diese Linie verfolgte Courcelles weiter, als der Herrscher nach der Einnahme von Rouen 1449 daranging, die Verurteilung von 1431 durch ein Rehabilitations- bzw. Nullitätsverfahren aufheben zu lassen, ergab sich doch aus den Akten, daß er sein Königtum einer Ketzerin verdankte. Im Protokoll der Einvernahme von Courcelles als Zeugen 1456 heißt es immer wieder „se nullo modo recordari, nichil scit, non recordatur, non est memor, dicit quod nescit, nec aliud scit".[19] An eines aber vermochte er sich genau zu erinnern: „quod nunquam deliberavit de aliqua pena eidem Johanna infligenda".[20] Oft und zu Recht wurden solches Bad im Fluß Lethe und solches Leugnen als feige, beschämend und erbärmlich gebrandmarkt, doch es war klug, konsequent, erfolgreich und stürzte niemanden in Verlegenheit.

---

[17] Vgl. zuletzt MÜLLER 2004 [i. E.]. – Die Ausführungen von Verger finden sich in seiner Studie: VERGER 1972, 55 und 68.

[18] QUICHERAT 1850, 106; *Procès de condamnation* (ed. CHAMPION I V-XXXII; II 344); AMIET 1934, 105; Doncœur, in: *Minute française* (ed. DONCŒUR 39; 47; 299-301); TISSET 1958, 197-213; *Procès de condamnation* (ed. TISSET / LANHERS II 395); THOMAS 2000, 459; 586. – Zu seiner Beteiligung am lateinischen Protokoll s. auch *Procès en nullité* (ed. DUPARC I 198f.; 416; vgl. III 187f.; IV 97); zum Zeitpunkt der Abfassung s. unten bei Anm. 33.

[19] *Procès en nullité* (ed. DUPARC I 246f.; 355-359; vgl. III 234; IV 40-44). Vgl. DUBY / DUBY, *Les procès de Jeanne d'Arc*, 271-273.

[20] *Procès en nullité* (ed. DUPARC I 356; vgl. IV 41). Vgl. Doncœur, in: *Minute française* (ed. DONCŒUR 301 Anm. 58); DUBY / DUBY, *Les procès de Jeanne d'Arc*, 272; VALE 1974, 68; THOMAS 1983, 329.

II

Zwar ließ sich Thomas am 24. IV. 1433 als Prokurator – bezeichnenderweise – des Bischofs von Amiens in das Basler Konzil inkorporieren, bei dem er noch ein Jahr zuvor zusammen mit Pasquier de Vaux, wie er Pariser Universitär und Beisitzer in Rouen,[21] wegen einer Gesandtschaft zum Burgunderherzog Gespräche geführt hatte,[22] zwar machten die Väter den theologisch Versierten im Sommer 1434 zum Mitglied einer Delegation, die an den in Regensburg von Sigismund unternommenen Böhmenverhandlungen teilhaben und auch das Verhältnis von Kaiser und Konzil erörtern sollte,[23] allein seinen ersten großen Auftritt auf internationaler Bühne hatte er als Mitglied einer – wohl mit Vertretern der Stadt Paris und von deren Klerus zusammen-

---

[21] Die Vita dieses obendrein ebenfalls aus Amiens stammenden und als Pariser Universitätsvertreter in Basel vorgesehenen Doktors der Dekrete zeigt aufschlußreiche Parallelen zum Lebensgang von Courcelles, indes fiel seine Parteinahme für die Engländer derart entschieden und unwiderruflich aus, daß er sein Bischofsamt sowohl in Meaux 1439 als auch in Évreux 1443 aufgeben mußte, als französische Truppen diese Städte einnahmen; schließlich erhielt er in der englischen Restherrschaft auf dem Kontinent Lisieux in der Nachfolge des Pierre Cauchon als Sitz. Die früheren Besitzungen bzw. Einkünfte des zu einem kleinen Kreis proenglischer ‚Überzeugungstäter' im Bischofsrang zählenden Pasquier de Vaux hatte inzwischen Karl VII. beschlagnahmt, in ebendessen Diensten 1447, im Todesjahr des Bischofs, ein Thomas von Courcelles an wichtigen Verhandlungen für die Krone beteiligt war. Vgl. FORMEVILLE 1873, 182-185; SARRAZIN 1896, 252-254; *Procès de condamnation* (ed. CHAMPION II 389f.); HUGUET 1929 / 1930, 337-350; BONNENFANT 1933, I 92f.; *Procès de condamnation* (ed. TISSET / LANHERS II 424); GASSIES 1982, 181; TABBAGH, *Diocèse de Rouen*, 307, n. 498; KLEINERT 1997, 196f., n. 856 (mit weiteren Angaben).

[22] a) Inkorporation: *Concilium Basiliense* [*im Folgenden: CB*] II 392. Vgl. LEHMANN 1945, 138 (fehlerhaft; L. verwechselt Bischof Jean d'Harcourt mit dessen Nachfolger Jean Le Jeune); BILDERBACK 1966, 369; DENIFLE / CHÂTELAIN 1897, 1; Denifle / Châtelain, in: *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 564, n. 2457 Anm. Er weilte nicht als Vertreter seiner bereits wohlrepräsentierten Universität in Basel, wie verschiedentlich zu lesen steht (s. etwa *Auctarium* V 518 Anm. 8). – In freier Spekulation erwog Ayroles, Courcelles habe den Rückweg von der erwähnten römischen Mission über Basel genommen und dort bereits auf das Dekret der dritten Session vom 29. IX. 1432 Einfluß genommen, welches Papst und Kardinäle binnen dreier Monate zum Konzilsbesuch verpflichtete und von Eugen IV. die Rücknahme der Auflösung der Synode verlangte: „Serait-il téméraire de soupçonner que le passage du jeune chef de l'ambassade aurait contribué à pousser les esprits à ces extrémités?": AYROLES 1901, 21. – b) Amiens 1432: HUGUET 1929 / 1930, 338. Die Position des Bischofs Jean d'Harcourt mag für Courcelles nicht ohne Interesse gewesen sein. Er entstammte dem wohl bedeutendsten normannischen Adelsgeschlecht, das zwar zu dem mit ihm entfernt verwandten Herzog von Burgund in auskömmlichen Beziehungen stand, indes die seit der Allianz Philipps des Guten mit England von 1420 beschlossene Übergabe des Königreichs an Lancaster entschieden ablehnte, was viele Mitglieder des Hauses wie etwa des Bischofs Brüder Jacques militärisch oder Christophe in der Administration für die Sache Karls VII. Partei ergreifen ließ. Jean d'Harcourt, der darob in Amiens unter immer stärkeren Druck vor allem seitens des Bailli Robert Le Jeune, eines fanatischen Anhängers der Angloburgunder, geriet – in diesem Zusammenhang dürfte auch sein Gespräch mit Courcelles und Vaux über die Gesandtschaft stehen –, verfügte somit über beste Kontakte zum französischen Königshof, als dessen Kandidat er alsbald die Sitze von Tournai und Narbonne einnehmen sollte. Näheres bei MÜLLER 1994, 231-253; bes. 236-241; KLEINERT 2003, 191-196; 217-220.

[23] *CB* III 163; 207; *MC* II 675. Vgl. *Deutsche Reichstagsakten. Ältere Reihe* [im Folgenden: *DRTA.ÄR*] XI 446-490; bes. 467-478, n. 248/249. Vgl. HEFELE / LECLERCQ, 1916, 862; KROFTA 1935, 351. – Auch in den kommenden Jahren wird Thomas in Basel noch mehrfach mit der Böhmenmaterie befaßt sein: *MC* II 927; 977; 1072 u. ö.

geschlossenen – Gesandtschaft seiner Hochschule im September 1435 auf jenem Kongreß zu Arras, der dem großen Krieg zwischen Frankreich, England und Burgund ein Ende zu setzen suchte.[24] Seine am 2. September vor dem Kardinal von England gehaltene Rede, in der er für das geschundene und verarmte Paris um Frieden bat, zeitigte keinerlei Wirkung; die abweisende Antwort im Namen des Kardinals erteilte ihm übrigens der eigene Lehrer Guillaume Érart: „melius terram valere devastatam quam perditam".[25] Nur drei Tage später aber schlug dann die Stunde des Thomas de Courcelles, als er vor den Kardinälen Albergati und Lusignan, den Führern der Gesandtschaften Papst Eugens IV. und des Basler Konzils, sprach: „ledit maistre Thomas dist et proposa tant de belles et solempnellez parollez que il sembleroit que ce seroit longue chose a raconter et sembloit qu'on oÿst parler ung angele de Dieu par quoy des assistens pluseurs furent esmeu[s] en larmez".[26] Doch nicht nur sein rhetorisches Talent, auch der Inhalt des Gesagten will beachtet sein. Im Wissen um den Ruf des im Hundertjährigen Krieg vermittlungserfahrenen Kardinals Albergati wandte Thomas sich vornehmlich an ihn, der in Arras ausschließlich als päpstlicher Vertreter auftrat (obwohl er wie Lusignan auch über ein Mandat des Konzils verfügte), wenn er betonte „les preeminences du royalme de Franche et comment, par pluseurs foiz, les roys dudit royalme avoient subvenu et baillié aydes aux papes de Romme contre leurs adversairez, c'est assçavoir Charlez Martel, Pepin, Charlemaine et aultres royz dudit royalme, qui, par leur puissance et comme vrayz catholicques, remirent les sains peres, c'est assçavoir: Estienne, Lyon, Eugene, Innocent, Gelaise et aultrez en leurs sieges et papalitez"[27] – den in Arras Zusammengekommenen wird nicht verborgen geblieben sein, wie damit ein bislang sicherer Parteigänger der Angloburgunder hier die

[24] Wahl zum Gesandten: *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 566, n. 2460; vgl. *Auctarium* II 481f. Anm. 3. – Grundlegend zur Sache DICKINSON 1955; *Arras et la diplomatie européenne* (éd. CLAUZEL 1999). Speziell zu Thomas in diesen beiden Werken 17f. u. ö. bzw. 98, 127; des weiteren COSNEAU 1886, 228; SCHNEIDER 1919, 44; FAVREAU 1961, 143; VERGER 1972, 54.

[25] *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 571, n. 2463. – Zu Guillaume Érart ebd. Anm. 1 (Zitat) und Paris, BNF, Coll. Moreau 705, f. 187r. Vgl. DU FRESNE DE BEAUCOURT 1882, II 538; DICKINSON 1955, 47.

[26] ANTOINE DE LA TAVERNE, *Journal* (éd. BOSSUAT 63 und 67f.; Zitat: 68). DICKINSON 1955, 161 bietet einen Auszug aus der zweiten, bislang unedierten Rede; vgl. *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 571, n. 2463. Vgl. auch TÖTH 1934, 263; RUSSELL 1992, 76; MÜLLER 1996b, 367 Anm. 104.

[27] So resümierend ANTOINE DE LA TAVERNE, *Journal* (éd. BOSSUAT 67); die Rede selbst in lateinischem Wortlaut in Erlangen, UB, 537, f. 156v-158v. – Offenbleiben muß die Frage, ob er sie um breiterer Verständlichkeit willen in französischer Sprache hielt, die lateinische Version dagegen für die Überlieferung vorgesehen war. Dafür spricht seine als solche ausdrücklich bezeugte französische Rede auf der Klerusversammlung von Bourges 1438, die aber ebenfalls nur in lateinisch überliefert ist (Angaben unten Anm. 49/50). Bei seinen gleichfalls noch zu erörternden Aktivitäten im deutschsprachigen Bereich wird er sich dagegen auf das Lateinische beschränkt haben, was angesichts der zumindest im theologischen und ekklesiologischen Bereich oft diffizilen Materien natürlich die Frage nach dem überhaupt zu adäquater Rezeption fähigen Hörer- und Leserkreis aufwirft, den weniger die Fürsten als deren gelehrte Räte gebildet haben dürften.

karolingische Tradition eben des französischen Königtums hervorhob.[28] Sicher, Courcelles hatte Pariser Interessen zu vertreten, denen die englische Seite sich verschloß, so daß er nach anderer Möglichkeit für deren Durchsetzung suchen mußte, doch einmal mehr wußte er dabei die allgemeine Entwicklung recht einzuschätzen, zumal er auf dem neutralen Terrain des Basler Konzils seit 1434 Anzeichen für eine französisch-burgundische Annäherung und Isolation der Engländer beobachten konnte.[29]

Vermerken wir am Rande, daß ein Jurist aus der ansonst eher einflußlosen Basler Delegation in Arras Entscheidendes tat, diese Annäherung zum Vertrag werden zu lassen, da es ihm gelang, die Bedenken des ob seiner eidlichen Verpflichtungen gegenüber dem englischen Bündner zaudernden Herzogs von Burgund zu überwinden: Dieser aus Lothringen stammende Konzilsvater Guillaume Hugues sollte in den kommenden Jahren mit Thomas von Courcelles im Dienst der Synode aufs engste zusammenarbeiten und, wegen seiner Sachkompetenz von allen Parteien gesucht, gleich dem Theologen am Ende ebenfalls ausgezeichnet dastehen – und zwar mit dem römischen Purpur, den ihm der in Arras zugegen gewesene Tommaso Parentucelli als Nikolaus V. verleihen wird.[30] Doch schon die Tätigkeit in Arras selbst zeitigte unmittelbar einträgliche Folgen: Beide sind im Februar bzw. März 1436 erstmals als Kanoniker an der dortigen Kathedrale im Konzilsprotokoll belegt, das bekanntlich mit Pierre Brunet ein Notar führte, der selbst Mitglied des Kapitels dieser Kirche und mithin wohlunterrichtet war.[31] Weitaus wichtiger aber scheint, daß beide die Möglichkeit genutzt hatten, eine Öffentlichkeit, auf die es ankam – im Falle von Courcelles gar die der Sieger von morgen – auf ihre Talente aufmerksam zu machen; gleich einem Enea Silvio Piccolomini oder Nikolaus von Kues gehörten sie einer jüngeren Generation an, die konsequent alle Chancen zur Profilierung wahrnahm, welche sich ihr auf den im Zeitalter der Reformkonzilien und des Hundertjährigen Kriegs häufiger denn je zusammentretenden großen Foren der Epoche bot.

Thomas von Courcelles tat dies gleich Guillaume Hugues fortan zunächst in Basel, wo er bislang nur sporadisch geweilt hatte: Zwischen dem 30. VII. bzw. 18. IX. 1434 und dem 2. XII. 1435 ist er auf dem Konzil nicht bezeugt, im Verlauf des Jahres 1435

---

[28] In diesem Sinne äußerten sich auch VERGER 1972, 58; THOMAS 1983, 328; MEUNIER 1946, 217, glaubte Courcelles auf dem Basler Konzil durch Gérard Machet, den Beichtvater Karls VII., für die französische Sache gewonnen, der er sich dann in Arras angeschlossen habe („il suivit le ton francophile") – nur weilte Machet nie auf dem Konzil.

[29] MÜLLER 1990, I 126f. u. ö.

[30] MÜLLER 1999c, 25-52; bes. 32 Anm. 24; 39f.; 47f.

[31] *CB* IV 51 (Hugues; dazu auch MÜLLER 1999c, 37), 85f. (Courcelles): Am 16. III. 1436 bestellte der Basel verlassende Pariser Theologenkollege Gilles Carlier, auch er Kanoniker zu Arras und bis dahin Vertreter des Ortsbischofs Hugues de Cayeu auf der Synode, „Thomam de Courcellis canonicum Attrebatensem" zum neuen Prokurator des Oberhirten von Arras. Vgl. TOUSSAINT 1949, 1048. Weitere Angaben zu Carlier, der als Mitglied des Navarrakollegs und Konzilsspezialist für Hussitenfragen ebenso wie wegen der Überlieferung Konstanzer und Basler Dokumente von Interesse ist, bei MÜLLER 1982, 162 mit Anm. 118-122; MÜLLER 1996b, 352f.; 359 mit Anm. 81; GOROCHOV 1997, 609f. – Brunet: MÜLLER 1996b, 369f.; MÜLLER 1999a, 123f.

dagegen mehrfach in Paris, wo sich endlich die Gelegenheit bot, ihm am 8. März das Lizentiat nunmehr in aller Form zuzuerkennen,[32] und wo er damals wohl die besagte lateinische Protokollversion des Jeanne d'Arc-Prozesses erstellte. Dieser Zeitpunkt würde auch aufs beste die oben skizzierte Tendenz der Bearbeitung erklären. Wohl kaum kann er sie, wie etwa Denifle / Châtelain oder G. und A. Duby vermuteten,[33] auch noch später unternommen haben, da er seit Ende 1435 eben kontinuierlich in Basel begegnet, wo ihm überdies zunehmend Arbeit für eine auf dem Höhepunkt ihrer Bedeutung stehende Synode zuwuchs. Vielmehr mag jene Redaktion der Prozeßakten gerade mit ein Grund dafür gewesen sein, daß Thomas am 25. V. 1436 von den Vätern zu einem der vier Deputierten ernannt wurde, die für eine offizielle Darstellung der Konzilsarbeit sorgen sollten.[34] Ihm war dabei, wie sich aus dem Testament des Johannes von Segovia ergibt, die Aufgabe einer Schilderung der Ereignisse der Jahre 1431 / 1432 zugedacht, doch muß das von ihm begonnene Werk alsbald schon von Konzilsnotaren weitergeführt worden sein („a Thoma de Corcellis inchoatum et a notariis continuatum est").[35] Es befand sich im Nachlaß des Spaniers und gilt heute als verschollen. Indes erlaubt der Umstand, daß die sich anschließenden ‚Gesten' der Jahre 1433 bis 1436 vor zwei Jahrzehnten von Erich Meuthen in Kopenhagen aufgefunden und identifiziert wurden, gewisse Rückschlüsse, da auch in diesem Fall Notare am Werk waren („notarii composuerunt").[36] Danach handelt es sich der Sache nach um kaum mehr als weitere Konzilsprotokolle, die Segovia nach Abschluß der Versammlung in seine Darstellung der Synode einfließen ließ – eigentlich führte erst er damit post festum in der Einsamkeit von Aiton den Basler Auftrag des Jahres 1436 aus.[37]

Daß Thomas ihn schon bald von Notaren hatte übernehmen lassen, dürfte keineswegs auf mit seiner Arbeit unzufriedene Väter zurückgehen – sie sollten ihn im Gegenteil 1442 mit der Schlußredaktion einer Sammlung der Konstanzer Konzilsdekrete beauftragen (die, 1500 gedruckt, unter anderem wegen Fälschungsverdachts noch erhebliche Fernwirkung entfaltete).[38] Vielmehr wird sie in seiner seit 1437 / 1438 stetig steigenden Beanspruchung als Propagator und Gesandter einer Synode gründen, die

---

[32] *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 564-566, n. 2457 und 2460; 574, n. 2469 (in der Liste „magistrorum nostrorum regentium, qui inceperant legere in mense Septembri CCCCXXXV", begegnet der Magister Thomas de Courcelles).

[33] Denifle / Châtelain, in: *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 518, n. 2379 Anm.; DUBY / DUBY, *Les procès de Jeanne d'Arc*, 22 („au plus tôt en 1435").

[34] *CB* IV 149. Vgl. MEUTHEN 1984, 359f. mit Anm. 47; HERNÁNDEZ MONTES, *Biblioteca de Juan de Segovia*, 209.

[35] MEUTHEN 1984, 349 (Zitat); 360f.; HERNÁNDEZ MONTES, *Biblioteca de Juan de Segovia*, 95, n. 49 (Zitat); 208f.

[36] MEUTHEN 1984, 348-368; 349 (Zitat); HERNÁNDEZ MONTES, *Biblioteca de Juan de Segovia*, 95, n. 50 (Zitat). – Eine Edition bereitet Johannes Helmrath / Berlin vor.

[37] MEUTHEN 1984, 361; 367.

[38] *MC* III 515f.; vgl. Paris, Bibl. de l'Arsenal, 1020, S. 214 [Nachtrag am Rand]. Vgl. MÜLLER 1990, II 678f. (mit weiteren Angaben). – Zum Hagenauer Druck: FERET 1897, III 230; PELLECHET, *Catalogue général* III 122f., n. 4174; *Gesamtkatalog Wiegendrucke* IV 824f., n. 7287; RITTER 1955, 369-377. – Zur Fernwirkung: MÜLLER 1981, 538f.

im sich zuspitzenden Kampf gegen Eugen IV. ihre Belange vor den Fürsten Europas vertreten mußte. Wenn man gerade Courcelles mit solcher ‚Außendarstellung' betraute, hängt dies sicherlich wiederum mit seiner raschen konzilsinternen Profilierung als Redner und Theologe 1436, dem ersten Jahr seiner kontinuierlichen Präsenz in Basel, zusammen: Seit seiner Predigt am Lichtmeßfest galt er als einer der höchstgeschätzten, da häufigsten Prädikatoren auf der Synode.[39] Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei im übrigen jenes Totenamt, das am 30. VIII. 1436 für den am Konzilsort verstorbenen Erzbischof Hugues d'Orges von Rouen gefeiert wurde: Prediger war einmal mehr Thomas von Courcelles, Zelebrant mit Amédée de Talaru der Erzbischof von Lyon und Mitführer der Gesandtschaft Karls VII. auf dem Basiliense.[40] Das Gedenken galt einem konzilsverbundenen Burgunder, ehemals als Bischof von Chalon Suffragan des Lyoners, der dann den vornehmsten geistlichen Sitz im lancastrischen Frankreich einnahm, ohne sich indes je zum englischen Parteigänger zu machen. In auffälliger Weise war der Prediger denn auch bemüht, jeden möglichen politischen Anstoß bei der Würdigung der Vita dieses „Mannes zwischen allen Fronten" zu vermeiden und statt dessen das geistliche Engagement des Prälaten hervorzuheben: In Rouen „inter circumjacentes guerrarum tumultus, inter bellicos furores qui plerumque Jura divina et humana perverterunt, Jurisdictionem ecclesiasticam uti antea solitus erat, et tueri et protegere curavit".[41] Und dennoch war gerade diese unpolitische Feier ein Politikum – nicht Zufall, sondern Regie werden mit Talaru und Courcelles Exponenten von Valois- und Lancasterfrankreich zu gemeinsamem Tun zusammengeführt haben; Regie, der die Beteiligten hatten zustimmen müssen, wenn diese nicht gar auf sie selbst zurückging. Insbesondere für den Pariser Theologen war Annäherung ein Gebot der Stunde, hatten doch Truppen Karls VII. im April 1436 die Hauptstadt eingenommen.

Eigentliche Theologica standen für Courcelles als Mitglied der Glaubensdeputation mit dem beherrschenden Thema der späten Hussitendebatten in Basel, der Auseinandersetzung um die Transsubstantiation, an, in deren Verlauf er und Segovia sich mit dem ‚Papalisten' Torquemada zu gemeinsamer Abwehr der Irrlehren eines Peter Payne zusammenschlossen; des weiteren gehörte er zu jenem stark französisch geprägten

---

[39] Douai, Bibl. Mun., 198/III, f. 248r-253v; Basel, UB, AV 9, f. 210r-214r; vgl. *CB* IV 29 („Purificatio B.M.V."). – Douai, Bibl. Mun., 198/III, f. 254r-260v; vgl. *CB* IV 88 (Benediktfest). – *CB* IV 250 (Bernhardfest). Bereits während seines ersten Aufenthalts hatte Thomas am 28. VIII. 1433 anläßlich des Augustinusfests und 1434 in der Fastenzeit am Sonntag *Invocavit* gepredigt: Douai, Bibl. Mun., 198/III, f. 166r-170v, 117v-122v; ebf. Köln, Stadtarchiv, GB f° 123, f. 144r-148v, 356r-362v. Vgl. VENNEBUSCH, *Homiletische und hagiographische Handschriften Stadtarchiv Köln*, 51; 55.

[40] *CB* IV 254; vgl. Paris, BNF, lat. 8968, f. 116r. – Predigt: Douai, Bibl. Mun., 198/III, f. 261r-268v; Basel, UB, O III 35, f. 236r-238v, danach Kopie in Paris, BNF, lat. 1500, f. 205r-212r; Teildruck in *Gallia Christiana* XI – Instrumenta Rouen, 55. Vgl. MÜLLER 1990, I 138 Anm. 139.

[41] Paris, BNF, lat. 1500, f. 208v. – Seinen Basler Aufenthalt hatte Hugues d'Orges wesentlich zur Markierung jurisdiktioneller Positionen in der Annaten- und vor allem in der Pallienfrage genutzt: KLEINERT 2003, 335-347 (s. auch 331-334 zur Annatenfrage); MÜLLER 1990, I 130-132; weitere Angaben zu ihm bei MÜLLER 1990, I 75 und MÜLLER 1983, 43; TABBAGH, *Diocèse de Rouen*, 121-123.

Kreis von Deputierten, der mit Blick auf eine mögliche Griechenunion die dissentierenden Lehren der Ostkirche überprüfen sollte.[42] Noch diffiziler und selbst innerhalb der Fraktionen von ‚Konziliaristen' und ‚Papalisten' umstritten war dagegen die schon seit zwei Jahrhunderten zwischen ‚Immakulisten' und ‚Makulisten' geführte und gegen Ende des 14. Jahrhunderts sich noch intensivierende Debatte um die Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis Mariens. Dabei handelte es sich um mehr als ein ohnehin außerordentlich schwieriges und abstraktes theologisches Problem, denn zudem mußte auch einer weithin gesteigerten Marienfrömmigkeit bei den einfachen Gläubigen Rechnung getragen werden. Als das Konzil am 23. III. 1436 seine Erörterung mit der Nomination je zweier Verfechter und Gegner einer Dogmatisierung begann, wurde ersteren Thomas von Courcelles an die Seite gestellt.[43] Mit der Assistenz des auch später noch auf der Synode als Marienverehrer Hervortretenden[44] hatte zugleich die an seiner Universität vorherrschende Lehre ihre Stimme in der Debatte erhalten. Es ist davon auszugehen, daß gerade jenes am 17. IX. 1439 die *Immaculata Conceptio* zum Glaubenssatz erhebende Dekret *Elucidantibus* seine Handschrift zeigt. Jedenfalls erwähnt der in Basel belegte und später als Sekretär und apostolischer Protonotar Felix' V. tätige Dichter Martin Le Franc in seinem zwischen 1440 und 1442 entstandenen *Champion des dames* unter den Autoritäten, welche für dieses von ihm gerühmte Dogma bürgten, „Mon maistre [!] Thomas de Courceles / Entre les clercs de maintenant / Qui monstrent estre convenant / Que la concepcion Marie / Le monde en grace maintenant, / Soit de toy loee et chierie." Dabei erwies sich Thomas einmal mehr als ‚konventioneller' Theologe, wenn er inhaltlich wie methodisch ganz auf die Lehre des Duns Scotus und die diesem folgende franziskanische Tradition rekurrierte. Als Anonymus erzielte er mit dem Dekret wohl seine größte Breiten- und Nachwirkung überhaupt; selbst ein Pius IX. sollte und konnte sich 1854 bei der erneuten Dogmatisierung auf den Wortlauf von *Elucidantibus* stützen.[45] Der Konzi-

---

[42] a) Peter Payne: *MC* II 927. Vgl. BINDER 1955, 21. – b) Griechen: Paris, BNF, lat. 15625, f. 201ʳ, vgl. ibid., lat. 1495, S. 149.

[43] *MC* II 846; vgl. *CB* IV 91 (ohne Namenennung). Vgl. BINDER 1955, 20; SANTONI 1979, 34 Anm. 2. – Zur Behandlung der causa in Basel: HELMRATH 1987, 383-394 (zu Courcelles 388); LAMY 2000, 591-620 (erwähnt Courcelles nicht).

[44] Ein „sermo de sancta conceptione" wurde von ihm 1442 gehalten (Basel, UB, A III 17a, f. 228ᵛ-234ʳ); wahrscheinlich am 2. VII. 1443 predigte er über die Heimsuchung Mariens (Köln, Stadtarchiv, GB 4° 34, f. 159ᵛ-166ʳ; vgl. VENNEBUSCH, *Homiletische und hagiographische Handschriften Stadtarchiv Köln*, 98f.). Damals war er auch im Auftrag des Konzils an der Erstellung eines „officium de visitacione B.M.V." mitbeteiligt: *CB* VII 377; 380; *MC* III 1308-1316; vgl. HERNÁNDEZ MONTES, *Biblioteca de Juan de Segovia*, 92, n. 38; 188f. (heute: Salamanca, Biblioteca Universitaria, 246, f. 112ʳ-118ʳ); HELMRATH 1987, 383 Anm. 107.

[45] HELMRATH 1987, 389-394 (mit Belegen). – MARTIN LE FRANC, *Le Champion des Dames* v. 23417-23424 (ed. DESCHAUX V 124). Vgl. PARIS 1887, 393; PIAGET 1888, 230. – Meist wird aus der Wendung „Mon maistre" geschlossen, der um 1400 im normannischen Aumale Geborene sei Pariser Schüler von Courcelles gewesen: PARIS 1887, 393; PIAGET 1888, 13; Deschaux in: MARTIN LE FRANC, *Le champion des Dames* I VIII. S. auch ROTH 1970, 5.

liarist, ekklesiologisch – zumindest aus römischer Sicht – ein Revolutionär, vermochte als Theologe durchaus mit Rom übereinzustimmen.

‚Seine Handschrift': Wenn Thomas nach dem Abgang des Konzilspräsidenten Giuliano Cesarini den meisten Dekreten Gestalt und Form gab, trat dabei aber aufs Ganze genuin Theologisches in den Hintergrund. Denn nachdem die Väter, darunter auch Courcelles, am 5. XII. 1436 mit großer Mehrheit erst einmal für Avignon als Ort eines künftigen Unionskonzils mit den Griechen votiert hatten,[46] brach darüber bekanntlich alsbald der erbitterte Kampf zwischen Papst und Konzil um die oberste Leitungsgewalt in der Kirche offen aus, in dessen Verlauf man zu Basel die konziliare Superiorität dogmatisierte, Eugen IV. absetzte und seinerseits Amadeus VIII. – Felix V. zum Papst erhob. Die Väter mußten zum einen also ihre Vorstellungen von konziliar akzentuierter Kirchenverfassung, das heißt ihre Ekklesiologie auf den Begriff bringen,[47] zugleich und vor allem aber in steter Auseinandersetzung mit den Päpstlichen bei den Mächten, insbesondere in Frankreich und im Reich, dafür um Unterstützung nachsuchen. Talent in Theorie wie Praxis war jetzt mehr denn je gefordert, und damit schlug nach Arras erneut die Stunde des Thomas von Courcelles.

III

Sein Werben auf dem Kurfürstentag von (Rhense-)Lahnstein im Mai 1437 für eine Griechensynode in Avignon mag man noch als Vorspiel und folgenloses Exercitium werten.[48] Doch ein gutes Jahr später stand die erste ernste Bewährungsprobe an – mittlerweile hatte Eugen IV. das Konzil von Basel nach Ferrara verlegt und war seinerseits von den Baslern suspendiert worden –, als Thomas sich mit einer Konzilsgesandtschaft zu der von Karl VII. einberufenen Klerusversammlung nach Bourges begab, wo er am 6. Juni 1438 als Theologe in französischer Sprache das Wort ergriff – den juristischen Part übernahm vor Ort in lateinischer Rede Guillaume Hugues – und überdies dem Vortrag des päpstlichen Vertreters Pierre de Versailles mit einer weiteren

---

[46] *CB* IV 351; vgl. auch Thomas' geschmeidige, Griechen und Papst scheinbar im Konsens miteinschließend wollende Stellungnahme zum Votum: *MC* II 921. Im Zusammenhang mit der Frage der Feier eines Unionskonzils erstellte er des weiteren ein – von Cesarini ausdrücklich gebilligtes – Gutachten zum Recht der Synode auf Ausschreibung eines Griechenablasses: Basel, UB, C IV 14, f. 1r-3v, und D II 10, f. 181r-185v.

[47] Dies war teilweise bereits in der Auseinandersetzung mit den Hussiten geschehen, bei der es Kirche als hierarchisch gegliederte Institution gegenüber wyclifitisch-böhmischen Lehren herauszustellen galt, während nunmehr das Problem einer Gewichtung der Kräfte innerhalb dieser Institution anstand. Vgl. Krämer 1980, 69-124; (dazu Helmrath 1984, 219); Helmrath 1987, 353-372; Wohlmuth 1995, 21-43; Šmahel 2002, III 1566-1570.

[48] Thomas erwähnt den Tag selbst in seiner Ende Oktober 1438 auf dem Nürnberger Reichstag gehaltenen Rede: *DRTA.ÄR* XIII 803, n. 390. Einen weiteren Beleg hierfür stellt die *Summa dictorum* des Nikolaus von Kues dar: *Acta Cusana* I/2 520,299. Vgl. *MC* III 1134; *DRTA.ÄR* XVI 416 Anm. 7.

Ansprache entgegentrat.[49] „Très notable c[h]ose a oir" vermerkte dazu ein Mitglied einer in Bourges ebenfalls anwesenden Pariser Universitätsgesandtschaft, und die Betroffenen selbst glaubten „ita copiose et honeste" gesprochen zu haben, „quod eciam omnes fautores pape recommendabant facta concilii et detestabantur pape gesta".[50] Der seitens der Synode wohl vornehmlich Thomas zugeschriebene, da sich in höchster Entlohnung für ihn äußernde Erfolg[51] war zwar nicht vollkommen, doch in der Tat beachtlich: Das Königreich übernahm mit der ‚Pragmatischen Sanktion' die Basler Dekrete in einer den Interessen des Hofs entsprechenden Form, dem Konzil des Papstes in Ferrara blieb die Anerkennung versagt, dasselbe galt allerdings auch für Eugens IV. Suspension durch die Basler.[52] Ein Erfolg dank des Meisters der Worte? Er mag ihn befördert haben, doch entscheidend war die Tatsache, daß die päpstliche und kuriale Kompetenzen beschränkenden Basler Dekrete dem vor allem von Karls VII. Beichtvater Gérard Machet definierten Ziel einer vom König dominierten Landeskirche entgegenkamen.[53] Rhetorisches Geschick drapierte eine partielle Interessenidentität auf Zeit. Keine Quelle belegt jene Schilderung von Anatole France, in Bourges hätten sich Machet, der 1429 ein positives Votum für die Pucelle abgegeben hatte, und der für ihren Tod mitverantwortliche Courcelles miteinander besprochen,

---

[49] Belege bei MÜLLER 1990, II 714f mit Anm. 64; MÜLLER 1999c, 39 mit Anm. 55. Zur (verlorenen) sanviktorinischen Überlieferung dieser in Schriftform lateinischen Rede (Inc.: „Ingentissimam consolationem") und der Replik auf Versailles (Inc.: „Incumbit nobis") s. OUY, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor* II 133f. (P 12, f. 165; 170); danach die Abschrift von Étienne Baluze: Paris, BNF, Coll. Baluze 13, f. 331r-340r, 341r-349v. Zeitgenössisch dagegen Köln, Stadtarchiv, W 218, f. 191r-196r, 200r-205v; vgl. VENNEBUSCH, *Theologische Handschriften Stadtarchiv Köln*, 105. S. auch Bonn, Universitäts- und Landesbibl., S 739, f. 127v-134r, 135r-141r (s. XV); vgl. dazu GATTERMANN, *Handschriftencensus* I 170. Wien, ÖNB, CVP 4943, f. 110v-115r, 115v-118v, und CVP 5080, f. 299r-302v, 303r-306r. Vatikanische Überlieferungen verzeichnet VALOIS, *Histoire*, LXXXf; vgl. 90f. mit Anm. 4; VALOIS 1909, II 142 Anm. 2 (mit Auszug). – Den Vortrag in Französisch bezeugt ausdrücklich ein Ohren- und Augenzeuge, wahrscheinlich Mitglied der Pariser Universitätsgesandtschaft: „Maistre Thomas proposa en franchois sa matiere": MARTÈNE / DURAND, *Veterum scriptorum collectio* VIII 945. Zur Problematik von Vortragsform und Überlieferung vgl. oben Anm. 27.

[50] MARTÈNE / DURAND, *Veterum scriptorum collectio* VIII 945 (1. Zitat); *CB* V 167 (2. Zitat). Auf die Nachricht der Gesandten hin verbreitete Konzilspräsident Louis Aleman seinerseits deren Lob, „quomodo efficacissime defensarunt et praedicarunt auctoritatem justiciam veritatem decreta et alia opera sacri concilii": *DRTA.ÄR* XIII 572, n. 300. – Beinahe wäre es zu einem Zusammentreffen der Brüder am Ort gekommen, da Jean ursprünglich als einer der Pariser Universitätsgesandten für Bourges vorgesehen war, dann aber ersetzt wurde: *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 605f., n. 2521/2522. Vgl. VALOIS 1909, II LXXIX Anm. 3.

[51] HALLER, *Beiträge*, 239 Anm. 5.

[52] Vgl. in kurzem Überblick und mit weiterführenden Angaben GAZZANIGA 1997, 1248; MÜLLER 1995, 166f.; MÜLLER 1999b, 498f. Grundlegend noch immer die älteren Werke von VALOIS, *Histoire* und MARTIN 1939, 294-324. – Völlig haltlos ist die Ansicht von Louis Madelin, Courcelles sei in Bourges nur mäßig erfolgreich gewesen, weil er im Odium eines Richters von Rouen gestanden habe: MADELIN 1907, 306.

[53] MÜLLER 1990, I 357f.; II 823-828.

ohne daß dabei das Thema Jeanne d'Arc auch nur von geringster Bedeutung gewesen wäre;[54] allein diese imaginierte Szene bringt die Dinge auf den Punkt: Karl VII. und seine Räte begegneten in Bourges mit Wohlwollen den Repräsentanten einer Versammlung, die sich aufs beste zu eigenem Vorteil nutzen ließ, und nur vor solchem Hintergrund trifft das Thomas früher bisweilen beigegebene Epitheton eines Verteidigers der Freiheiten der gallikanischen Kirche zu.[55] In alter Freundschaft war Machet dagegen nicht Courcelles, sondern dessen und zugleich seinem eigenen Gegenspieler Pierre de Versailles, früher Mönch in St-Denis und jetzt Bischof von Digne, zugetan, der als einziger Franzose von Rang in Basel offen der propäpstlichen Minorität zuneigte und darob etwa von Karls VII. Gesandtschaftsführer Amédée de Talaru geradezu haßerfüllt verfolgt wurde, was der fortwährenden Gunst des einflußreichen Beichtvaters für Versailles keinerlei Abbruch tat:[56] „On peut être adversaires politiques sans cesser d'être amis" – das von Françoise Autrand für die Zeit Karls VI. konstatierte Prinzip[57] gilt auch hier.

Es versteht sich nach dem Erfolg von Bourges, daß er nunmehr immer wieder – oft im Verein mit Guillaume Hugues, aber auch anderen profilierten Persönlichkeiten des Konzils wie Louis Aleman, Johannes von Segovia oder Rudolf von Rüdesheim – als Basler Gesandter dort auf den Plan trat, wo sich das Schicksal des Konzils entschied: in Frankreich und im Reich, weil die Unterstützung bzw. deren Entzug durch diese beiden Länder insbesondere nach der Deposition Eugens IV., der Erhebung Felix' V. und damit nach dem Ausbruch eines Schismas für die Synode von existentieller Bedeutung war. Wenn Courcelles indes für das Konzil nur noch ein einziges Mal in das Königreich reiste, wo 1440 zu Bourges eine weitere Klerusversammlung zusammentrat, sich aber nicht weniger als fünfmal auf den Weg zu Reichstagen machte, von weiteren Anlässen für Missionen ins Reich ganz abgesehen, dann zeigt dies, daß Offenheit und Unentschiedenheit in der Kirchenfrage ungleich stärker im Reich mit seiner Vielzahl von Herrschaften und divergierenden Interessen waren als in der zunehmend

---

[54] FRANCE 1929, II 420f. Ähnlich wie Anatole France auch Ferdinand Liocourt (LIOCOURT 1981, II 418), der zudem den Chronisten Thomas Basin an diesem Gespräch beteiligt glaubte. – Gérard Machet und Jeanne d'Arc: MÜLLER 1990, I 349f.

[55] DU BOULAY 1670, V 917; VALLET DE VIRIVILLE 1855, 182; FISQUET 1866, II 36; O'REILLY 1868, I 53; AYROLES 1890, I 122; CHAMPION 1920, 308; CHAMPION 1923, II 136.

[56] MÜLLER 1990, I 130-132; 359 u. ö. Allgemein zu Versailles: COVILLE 1932, 208-260; MÜLLER 1993, 2140f.

[57] AUTRAND 1986, 563.

vom Königshof bestimmten, wiedererstarkten Valoismonarchie, und daß dort vor allem Überzeugungsarbeit und Propaganda einzusetzen hatten.[58]

Karl VII. soll Courcelles' Rede zu Bourges im August 1440 zwar mit Interesse verfolgt haben – was im übrigen für dessen künftige Karriere nur von Vorteil sein mochte –, doch an der Erklärung eines vorläufig weiteren Verbleibs des Königreichs in der Obödienz Eugens IV.[59] änderten alle rhetorische Brillanz und Argumentationsstärke des Theologen letztlich ebensowenig wie an der Entwicklung der Kirchenfrage im Reich. Daß hier die Situation, wie gesagt, offener blieb, lag außer an den strukturellen Gegebenheiten am Antagonismus zwischen einem erst zögerlichen, dann unter Piccolominis Einfluß zunehmend Eugen IV. zuneigenden König Friedrich III. und einer von dem Trierer Erzbischof Jakob von Sierck geführten kurfürstlichen Opposition, deren vorübergehende Annäherung an Basel und insbesondere Felix V. indes keineswegs subtil theologisch-ekklesiologischen Erwägungen eines angeblichen ‚rheini-

---

[58] Zu Bourges: Anm. 59. – Reichstage: a) Nürnberg (1438): *DRTA.ÄR* XIII 785-807, n. 390 (Rede); 832-834, n. 395 (Bericht auf Konzil); s. auch *MC* III 163; 175; *Acta Cusana* I/2 244-247, n. 374-376. Vgl. HOFMANN 1940, 13. – b) Mainz (1439): *DRTA.ÄR* XIV 142, n. 73; 147-155, n. 75 (= *MC* III 245-257) (Bericht auf Konzil), siehe auch *MC* III 235; 238; 257; *CB* VI 359; AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINI, *De gestis* (ed. HAY / SMITH 12). – c) Nürnberg (1440 XI geplant) / Mainz (1441; diese Versammlung weitete sich aus zu einer Art europäischem Fürstenkongreß): *DRTA.ÄR* XV 508, n. 281 (= *CB* VII 281); 510, n. 282 (= *MC* III 516); 511, n. 283; 518, n. 292 (= *MC* III 548f.); 637-639, n. 343/344; 772-800, n. 353 (von Segovia erweiterte Denkschrift, vgl. dazu ebd. 569-574 und *MC* III 552: „conceptus per Thomam de Corcellis et ampliatus per cardinalem s. Calixti"); s. auch *CB* VII 281; 283; 365; *Acta Cusana* I/2 299, n. 454; 358, n. 483. – d) Frankfurt (1442): *DRTA.ÄR* XVI 350, n. 165; 597f., n. 231 (= *MC* III 982; 1006; 1008). – e) Nürnberg (1443 XI, geplant): *DRTA.ÄR* XVII 214, n. 102 (= *MC* III 1348f.). Vgl. PÉROUSE 1904, 365-367; 375; 415; STIEBER 1978, 147f. (Nürnberg 1438); 156; 174 (Mainz 1439); 216; 224; 226; 230 (Mainz 1441); 237f. (Frankfurt 1442); 265 (Nürnberg 1443). – Weitere Missionen ins Reich: Ende 1440 war Thomas Mitglied jener von den Kardinälen Segovia und Grünwalder geführten Konzilsgesandtschaft für den in Nürnberg zur Vorbereitung der Mainzer Versammlung geplanten Tag (s. oben). In Mainz berichtete er Johann Wenck, man habe auf diesem Weg beim Werben um Adhärenz an Felix V. den Herzog Johann von Bayern aufgesucht, bei dem es sich, da es damals keinen bayerischen Herzog dieses Namens gab, wahrscheinlich um Heinrich XVI. ‚den Reichen' von Bayern-Landshut handelte, der, keine klare Stellung in der Kirchenfrage beziehend, von den Parteien am meisten umworben wurde: HAUBST 1955, 49; 97 Anm. 10 (mit Quelle). Vgl. STIEBER 1978, 216 Anm. 31, und allgemein W. MÜLLER 1997, 160-164; bes. 162. – Im Gefolge des Kardinals von Arles dürfte Courcelles auch bei der Krönung Friedrichs III. in Aachen am 17. VI. 1442 zugegen gewesen sein (*DRTA.ÄR* XVI 159); im Oktober 1443 gehörte er zu der im Streit zwischen Habsburg / Zürich und Eidgenossen in Rheinfelden vermittelnden Konzilsgesandtschaft: *MC* III 1344; vgl. *DRTA.ÄR* XVII 317, n. 159. Hierüber zuletzt BERGER 1978; NIEDERSTÄTTER 1995.

[59] Angaben zur Klerusversammlung von Bourges 1440 bei MÜLLER 1990, I 360-362; II 927 s. v. Die Rede von Courcelles in Paris, Bibl. Mazarine, 1688, f. 134r-147r (Inc.: „Pro exponendis que a sancta"); hier zitiert nach dem Druck in DUPUY, *Traitez des droits et libertez de l'Eglise gallicane* II 250-273; ein fehlerhafter und obendrein irrig der Versammlung des Jahres 1432 zugeordneter Auszug bei NEUMANN, *Francouzská Hussitica*, 99f. Vgl. auch DURAND DE MAILLANE, *Les libertéz de l'Église gallicane* II 4f; RICHARD 1772, II 459f; VALOIS 1909, II 231-233; NÖLDEKE 1957, 56; BLACK 1970, 107. – *MC* III 508, zu Karl VII.: „qui mitissime absque motu quovis audierat predicta"; vgl. NICOLAI DE CLEMANGIIS *Opera omnia* I 106: „et valde regi placuit".

schen Konziliarismus', sondern wohlkalkulierter Interessenpolitik entsprang.[60] 1450 sollte Enea Silvio just im Rückblick auf die während der Frankfurter Reichsversammlung 1442 im Kirchenstreit publizierten Traktate das vielzitierte Dictum formulieren „stultus qui putat libellis et codicibus moveri reges"[61] – mit gutem Grund ließe es sich um „orationibus" ergänzen.

Was nichts am ‚Wert an sich' der Reden und Abhandlungen des Thomas von Courcelles ändert. Die detaillierte Analyse eines jeden einzelnen Stücks kann und soll hier, wie einleitend bemerkt, nicht versucht werden; eine solche Untersuchung – übrigens auch für das neuentdeckte Thema ‚Reichstage und Rhetorik' von Interesse[62] – wäre nur im Rahmen besagter Monographie zu leisten. Doch einiges Grundsätzliche sei schon vorläufig konstatiert; festgemacht an den in Bourges (August 1440) und auf den Reichstagen von Nürnberg (Oktober 1438) und Mainz (März 1441) gehaltenen großen Reden, an einer in Mainz verfaßten Denkschrift sowie an jener sich an die gesamte Christenheit wendenden Enzyklika *Grande periculum*, die wohl auch für den Vortrag auf einem von Friedrich III. für den 30. XI. 1440 nach Nürnberg einberufenen Reichstag gedacht war.[63] Nicht nur der heutige Theologe und Historiker quält sich förmlich durch die endlosen, im Falle ihrer Edition bis zu Dutzenden bedruckter Seiten im Quartformat füllenden Opera zur Kirchenfrage aus jener Zeit, die, mit Bibel- und Väterzitaten wie kanonistischen Belegen überfrachtet, von subtil-spitzfindigen scholastischen Beweisführungen durchzogen, als Rede eine teilweise über mehrere Tage hin vorgetragene „dialektisch aufgepanzerte Ableitung der antiken Gerichtsrede"[64] darstellend, schon damals wohl allenfalls noch von gelehrten Fürstenräten geistlichen Stands zur Gänze nachvollzogen werden konnten. Auch ein Thomas fand kein Ende, auch er sicherte seine Argumentation durch Rekurse auf die Autoritäten, allen voran Augustinus, aber auch Cyprian, Hieronymus und Gregor den Großen ab, auch er zitierte die Bibel wie er Pseudo-Isidor, Nikolaus I., Albertus Magnus und Kanones vor

---

60 Der Begriff ‚rheinischer Konziliarismus' bei GAIL / EWIG 1957, 27. Zur Sache MÜLLER 2003, 122.

61 AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINUS, *Briefwechsel*, 2. Abtlg. (*Fontes rerum Austriacarum* II/67 203f.). Dazu zuletzt HELMRATH 2002, 488f. mit Anm. 40.

62 Hierzu HELMRATH 1997, 430-433 („Erste Hochphase der Reichstags-Reden, 1438-1446: Basler Konzil und Akademisierung", mit Erwähnung von Courcelles: 431); HELMRATH 2000, 79-137; bes. 92-99.

63 Angaben zu den Reden: Anm. 58/59. – *Grande periculum*: *MC* III 517-530; *Mansi* XXIX, 355-368; vgl. *CB* VII XXXXIVf; 269 (ebd. Anm. 1 zur Überlieferung; zu ergänzen etwa um Paris, BNF, lat. 14845, f. 305^{r}-314^{v} [s. OUY, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor* II 358]; Wien, ÖNB, CVP 5359, f. 159^{r}-166^{v}); 273. Vgl. MEUTHEN 1982, 301 Anm. 94; HELMRATH 1987, 427 Anm. 54. – Wegen seines offiziellen Manifestcharakters wurde *Grande periculum* auf dem Konzil beraten und auch verändert („ad videndum, reaptandum et corrigendum formam epistole"), so daß es sich strenggenommen um ein von Courcelles konzipiertes und wesentlich mitverfaßtes Dokument handelt: *CB* VII 269 (Zitat); 270; 273.

64 HELMRATH 1997, 431. – Zu Umfang und Vortragsdauer der Traktatreden HELMRATH 1989, 145; 148-152.

allem der vier klassischen Synoden der alten Kirche von Nizäa bis Chalcedon heranzog,[65] allein die Aufmerksamkeit Karls VII., der nun gewiß nicht den Ruf seines wissenschaftsliebenden Großvaters genoß, mahnt zur Vorsicht. Und in der Tat verstand Thomas sich im Vergleich zu manch anderen gelehrten Zeitgenossen auf eine nachgerade klare Präsentation seiner Argumente in nicht minder klar gegliederter Rede oder Schrift. Der scheinbar Scheue und Weltferne wußte offenbar genau die Erwartungshaltung und Besonderheiten seines jeweiligen Gegenüber einzuschätzen; kurz, hier sprach und schrieb ein Gelehrter mit Bodenhaftung und Praxisbezug. Was der Jeanne d'Arc-Biograph Lucien Fabre hierzu bemerkte, ist unqualifizierte Verunglimpfung, zitierenswert nur wegen ihres unfreiwilligen Humors: „scolastique pur, calme, doux, tranquille, cérébral artificiel, type même de cette logique herbier qui est devenue la seule doctrine de l'université, en un mot pisse-froid modeste et sans passion". Doch auch dem Urteil von Paul Ourliac mag man nur zögerlich zustimmen: „La grande éloquence qu'on lui reconnaissait paraît aujourd'hui le produit d'une scolastique dépravée et de ce verbalisme dont se moquait déjà Villon".[66]

Man kann erwähnte Reden und Schriften durchaus in der Zusammenschau würdigen, weil Thomas 1438 seine Position gefunden hatte und seine grundsätzlichen Ausführungen zu Konzil und konziliarer Lehre – er spricht von „veritas doctrine" – nur noch variierend wiederholte, um daran die „veritas justicie" anzuschließen, das heißt eine meist mit dem Votum der Basler für Avignon einsetzende und bis zum jeweiligen Zeitpunkt des Vortrags bzw. der Abfassung reichende minutiöse Schilderung jener Ereignisse, die den Bruch und offenen Kampf mit dem Papsttum markieren, alles selbstverständlich aus Basler, mithin aus richtiger und gerechter Sicht.[67] Aus beidem ergaben sich für ihn, der seine Arbeiten unter Rekurs auf die Einsetzung der Kirche durch Christus als *corpus misticum* bei konsequentem *corpus*-Vergleich meist dreiteilig anzulegen pflegte, am Schluß eindeutige Konklusionen, die nur eine Anerkennung des Basler Konzils und Felix' V. zuließen.[68] Er handhabte dieses Schema aber keineswegs starr; so hat etwa die Nürnberger Rede ein eigenes, auf die Reformleistungen der Synode eingehendes Kapitel „veritas vite".[69] Auch verstand er es, sich vor Ort auf die jeweiligen, ihm aus Basel natürlich wohlbekannten Kontrahenten der päpstlichen Seite einzustellen, sei es 1438 und 1440 in Bourges auf seinen ‚Lieblingsfeind' Pierre de Versailles, sei es 1438 in Nürnberg auf Cusanus, den er als im Aberglauben befangen

---

65 Exemplarisch hierfür etwa der erste Teil („veritas doctrine") seiner Nürnberger Rede vom 25. X. 1438, in dem alle Genannten – Augustinus allein siebenmal – angeführt werden (*DRTA.ÄR* XIII 785-795, n. 390 [1]). Ähnlich dicht an Zitaten und Rekursen, wiederum unter Dominanz des Augustinus, der erste Abschnitt der in Bourges am 29. VIII. 1440 gehaltenen Rede „de ea communi et catholica fide quam sancta synodus Basilensis et hoc christianissimum Regnum iugiter absque variatione tenuerunt" (DUPUY, *Traitez des droits et libertez de l'Eglise gallicane*, 254-263; Zitat: 254).

66 FABRE 1948 / 1977, 439; Paul Ourliac in: DELARUELLE / LABANDE / OURLIAC 1962, 248; ähnl. OURLIAC 1961, 20 bzw. 1979, 344.

67 S. etwa *DRTA.ÄR* XIII 785, n. 390; 832, n. 395.

68 S. etwa *DRTA.ÄR* XV 797-800, n. 353. – Zur *corpus*-Thematik vgl. SIEBERG 1951, 167.

69 *DRTA.ÄR* XIII 795-797, n. 390 [2].

brandmarkte, da dieser Basel unter dem Einfluß ungünstiger Gestirnkonstellationen und nicht dem des heiligen Geistes wähne.[70] Und Thomas wußte genau, was er wo zu sagen hatte: So erinnerte er zum Beispiel 1440 in Bourges daran, daß man ebendort zwei Jahre zuvor mit der Pragmatique auch die Lehre von der konziliaren Superiorität übernommen habe und der Konziliarismus überhaupt eine im wesentlichen doch französische Lehre darstelle, daß Felix V. über seine Mutter, eine Berry, mit dem König von Frankreich verwandt sei, der sich – was aber auch für andere Herrscher galt – nicht jene römischen Einflüsterungen zueigen machen solle, der Unterstützer eines den Papst absetzenden Konzils müsse seinerseits damit rechnen, daß ihm gleiches durch die Stände bzw. Untertanen widerfahre, habe doch schon Konstanz mit seiner Verwerfung des Rechts auf Tyrannenmord und seinem Vorgehen gegen Hus gezeigt, auf wessen Seite das Konzil stehe (in der innerkonziliaren Diskussion um die Absetzung Eugens IV. soll Courcelles, so zumindest A.J. Black, dagegen nach Enea Silvios Aussage sehr wohl solche Parallelen gezogen haben).[71] Sein außerordentliches Geschick bei der Darstellung der Ereignisse aus Basler Perspektive wie bei der Zurückweisung von Vorwürfen und Einwänden der päpstlichen Partei belegt auch *Grande periculum*, eine Gelegenheitsschrift im Sinne des Worts, da sie mit Rechtfertigung bzw. Anklage des bislang Geschehenen die Christenheit auf den aktuellen Stand der Dinge bringen wollte; zugleich aber wurde sie im Herbst 1440 mit Blick auf eine zu erwartende neue Runde der Reden im Reich konzipiert, bei der es einer drohenden Ausbreitung von Neutralitätstendenzen Einhalt zu bieten galt.[72]

Das ideologische Fundament, auf dem diese Darstellungen basieren, war festgefügt: Stets verweist Courcelles auf die Konstanzer Dekrete als Legimitationsbasis des Basiliense wie der konziliaren Superiorität überhaupt – für ihren künftigen ‚Editor' lag eine situationale Auffassung von *Haec sancta synodus* außerhalb jeglichen Verständ-

---

70 Prinzipiell gilt natürlich „Paarig-agonal waren die Argument-Schlachten der päpstlichen und konziliaren Redner arrangiert": HELMRATH 1997, 431. – Vorwurf gegen Nikolaus von Kues: *DRTA.ÄR* XIII 806f., n. 390 [46]; s. auch *Acta Cusana* I/2 244f., n. 375 a mit Anm. 7.

71 DUPUY, *Traitez des droits et libertez de l'Eglise gallicane*, 257 u. ö. Vgl. VALOIS 1909, II 231f. – A.J. Black bezieht sich auf folgende Aussage bei Aeneas Sylvius Piccolomini (AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINI, *De gestis* (ed. HAY / SMITH 32; 34): „Est enim papa in ecclesia tanquam in regno rex, regem autem plus posse quam totum regnum absurdum est; ergo nec papa plus posse debet quam ecclesia. Sed sicut nonnumquam reges male administrantes et tyrannidem exercentes, a toto regno excluduntur eiiciunturque, sic etiam per ecclesiam, hoc est per generalia concilia, Romanos pontifices posse deponi, non est ambigendum ... At si regem contemnere leges, rapere bona subditorum ... omniaque suae libidini ... committere videamus; nunquid, congregatis regni proceribus, illo summoto, alius sublimabitur, qui et bene gubernare iuret et legibus obtemperare? Nempe ut ratio suadet, sic usus edocet. Idemque fieri in ecclesia, hoc est in Concilio, quod in regno consentaneum esse uidetur" (BLACK 1976, 307). M. E. kann diese Aussage Courcelles zugeordnet werden, muß es aber nicht; sie steht im Zusammenhang mit der von Enea Silvio ausführlich wiedergegebenen Debatte um die *Tres veritates*, an der Courcelles nach seinem Zeugnis beteiligt war (30). Vor der zitierten Passage aber sagt er ausdrücklich, im Folgenden wolle er sich auf eine resümierende Wiedergabe der Argumente beschränken, ohne das Vorgebrachte einzelnen Konzilsvätern zuzuordnen (ibid., 30: „Nimis [ut video] rem protraherem, si quid singuli dixerint explicare pergam").

72 Angaben hierzu in Anm. 63.

nisses.[73] Mithin durfte auch kein Papst ein legitimes Konzil gegen dessen Willen auflösen oder transferieren; durch seine Verlegung der Synode von Basel nach Ferrara war Eugen IV. zum Schismatiker und Ketzer geworden.[74] Nicht zufällig erwähnt Segovia das Faktum, Thomas habe fortan die meisten Verlautbarungen des Konzils verfaßt, im Zusammenhang mit jener 29. Session vom 12. X. 1437, welche Eugens IV. Translationsdekret per Dekret aufhob. Und gleich diesem trägt sicherlich auch dasjenige, das eben die zu Konstanz verkündete konziliare Superiorität am 16. V. 1439 in den Rang einer Glaubenswahrheit erhob (*Tres veritates fidei*), die Handschrift dessen, der in seiner Mainzer Denkschrift Anfang April 1441 *Haec sancta synodus* ausdrücklich als „veritas fidei" bezeichnete.[75] Gegen einen Nikolaus von Kues verfocht Thomas die Irrtumslosigkeit der Konzilien, deren Beschlüsse, selbst wenn sie nur mehrheitlich und nicht einstimmig gefaßt würden, vollgültig seien und deshalb auch durch spätere Synoden weder korrigiert noch revidiert werden könnten, was obendrein permanente Unsicherheit und Instabilität zur Folge hätte.[76] Die von anderen Konzilstheoretikern erwogene Problematik von Repräsentanz und Rezeption stellte sich für ihn eigentlich nicht, allenfalls wurde sie ihm in den aktuellen Auseinandersetzungen von der Gegenseite aufgezwungen. Denn als höchste kirchliche Autorität vertritt das legitime Konzil ohne Rücksicht auf seine faktische Zusammensetzung selbstverständlich die Gesamtkirche; seinen Anordnungen, gleich ob approbierend oder verurteilend, haben alle Gläubigen Folge zu leisten:[77] Courcelles, ein Verkünder der Ideologie konziliarer Unfehlbarkeit (die ihn wohlgemerkt nie blind für die sich stets in Änderung befindlichen Realitäten werden ließ); Courcelles, ein Redner und Autor, der gleich Nikolaus von Kues, dem „Herkules der Eugenianer", seine ganze Gelehrsamkeit und Rhetorik in den Dienst einer Idee stellte. Georgette Epinay-Burgard bemerkte einmal, die Pariser Universität habe zu Basler Zeiten weit weniger Autorität besessen als noch während des von einem Gerson und d'Ailly geprägten Constantiense: „l'ère des grands ténors est révolue et ils sont remplacés par des maîtres de moindre renommée comme Thomas de Courcelles".[78] Sicher, dessen Werk reicht schon von seinem Umfang her nicht an das der Genannten heran – eigene

---

73 S. etwa *DRTA.ÄR* XIII 786; 806, n. 390; XIV 249f., n. 79; DUPUY, *Traitez des droits et libertez de l'Eglise gallicane*, 254-256 u. ö.

74 *DRTA.ÄR* XIII 800, n. 390; XV 773-780; 796, n. 353 [1-16, 40 a].

75 Segovia: wie oben Anm. 7. – Dekrete vom 12. X. 1437 und 16. V. 1439: *Mansi* XXIX 151-158; 178f. Zur Beteiligung des Panormitanus an dem von Courcelles verfaßten Dekret von 1437 kurz PREISWERK 1902, 37; zur Bedeutung von Courcelles für die *Tres veritates* bereits CREVIER 1723, IV 105f.; WESSENBERG 1840, 393f.; HEFELE / LECLERCQ 1916, 1069. – „veritas fidei": *DRTA.ÄR* XV 799, n. 353 [46].

76 *DRTA.ÄR* XIII 805, n. 390; XV 639, n. 344. S. dazu SIEBEN 1983, 179; vgl. SIEBEN 1996, 523 (auch die ebd. Anm. 67 genannte Denkschrift stammt von Courcelles und wurde dann von Segovia erweitert; vgl. *DRTA.ÄR* XV 570, und hier Anm. 58 c); HELMRATH 1987, 422; 424; 456 Anm. 150.

77 *DRTA.ÄR* XV 639, n. 344; *Mansi* XXIX 357. Vgl. MEUTHEN 1983, 24 Anm. 67.

78 EPINAY-BURGARD 1980, 73. Noch drastischer und plakativer MATON 1917, 41: „Le canoniste [!] Thomas de Courcelles, le plus fameux docteur sous Charles VII, nous offre un triste spécimen de la science officielle d'alors".

Traktate außerhalb des Basler Umkreises sind bislang nicht bekannt –, allein die erwähnten Reden und Schriften aus der Basler Epoche wurden bislang meines Wissens allenfalls von der Konzilsforschung und selbst von dieser nur partiell zur Kenntnis genommen; insbesondere die ‚Deutschen Reichstagsakten', die weitaus mehr bieten, als ihr Titel verheißt, scheinen ein unerkanntes Quellengrab de luxe zu sein. Und folgt man der mehrfach zitierten Äußerung Segovias, so bleibt noch das gesamte offizielle Basler Textcorpus von 1437 / 1438 bis zur Mitte der vierziger Jahre für sein Werk gebührend mitzuberücksichtigen – eine Neubewertung täte hier dringend not!

IV

In enger Zusammenarbeit insbesondere mit dem Konzilspräsidenten und Kardinal Louis Aleman, als dessen Familiar er auch genannt wird,[79] verwandte Thomas fortan alles darauf, die Theorie Wirklichkeit werden zu lassen. So spielte er eine entscheidende Rolle bei der Vorbereitung und Durchführung des Basler Konklaves, das im November 1439 die seit längerem diskret angebahnte Wahl des ehemaligen Savoyerherzogs zum Konzilspapst durchführte.[80] Thomas, auf den dabei auch einige Stimmen entfielen, gehörte zu jenen Delegierten, die alsbald Amadeus VIII. die erwartete Nachricht überbrachten, wobei er einmal mehr als Redner hervortrat.[81] Aber er scheint auch für seine Person damit eine für ihn nicht ganz neue Verbindung gepflegt zu haben, war ihm doch schon im Juni des Jahres eine Pfarrkirche in der zum Herzogtum Savoyen gehörenden Bresse verliehen worden.[82] Im März 1444 wird der 1441 von Felix' V. mit Kanonikat und Pfründe an der Kathedrale von Lausanne Ausgestattete zu Basel die Predigt auf Graf Philipp von Genf, den verstorbenen Sohn des Konzilspapstes, halten, und 1451 erfahren wir von einem Tausch, bei dem Courcelles für eine weitere Pfarrkirche, Mont-St-Martin in der Diözese Genf, ein Kanonikat in Langres

---

[79] *MC* III 339. – In den für 1445 überlieferten Stallrechnungen des Kardinals begegnet sein Name häufig: *CB* VIII 233; 238f.; 243-248.

[80] Mit Segovia und Dundrennan gehörte er zu jenem Dreimännergremium, welches die Auswahl der Mitglieder des Konklaves traf, zu dem er auch selbst gehörte: *CB* VI 626; 630f.; 664f.; 668; 675; 677f.; 684; 688; 690; 717; *MC* II 406; 423; AENEUS SYLVIUS PICCOLOMINUS, *De gestis* (ed. HAY / SMITH 200-202; 214); AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINUS, *Briefwechsel*, 1. Abtlg./I (*Fontes rerum Austriacarum* II/61 102); Florenz, Arch. di Stato, Mediceo avanti il principato, f. 20, n. 76 (Brief des Giovenco della Stuffa an Cosimo und Lorenzo de' Medici, 1439 XI 2). Vgl. MANGER 1901, 39; EUBEL 1902, 270f.; PÉROUSE 1904, 309; VALOIS 1909, II 181; HEFELE / LECLERCQ 1916, 1074; FROMHERZ 1960, 32; MARIE JOSÉ 1962, II 164 Anm. 1; STIEBER 1992, 349; 352. – Zur frühzeitigen Anbahnung der Wahl Amadeus' VIII. s. MÜLLER 1990, I 198f.

[81] a) Auf ihn entfielen sogar mehr als zwei Stimmen: *MC* III 426; vgl. BIRCK 1894, 586f.; MANGER 1901, 55; EUBEL 1902, 272; PÉROUSE 1904, 321. – b) Gesandter zum Elekten: *MC* III 449; 451; 454 (Rede); *CB* VI 728; VII 24. Vgl. PÉROUSE 1904, 328; VALOIS 1909, II 191.

[82] *CB* VI 485; vgl. Turin, Arch. di Stato, Bullarium Felicis V, t. III, f. 272r/v (1441 XII 30: Thomas belegt als „rector par. eccl. de Leuthenayo Lugdun. dioc."). Diesen und den folgenden Beleg verdanke ich Johannes Helmrath / Berlin.

erhielt.[83] Gerade das konziliare Alltagsgeschäft erweist unseren Ideologen als umsichtigen Pragmatiker auch zu eigenem Nutz und Vorteil, und das nicht nur mit Blick auf seine Beziehungen zum neuen Papst. So konnte es dem Verhältnis zu Karls VII. Frankreich wiederum nicht schaden, wenn er bei der von dessen Gesandtschaftsführer Philippe de Coëtquis zelebrierten Pfingstmesse am 24. V. 1439 predigte und im Dezember 1441 eine Dankesantwort an die spanische Nation richtete, weil deren Vertreter die Werke gelobt habe, „que christianissimi reges Francie fecissent pro ecclesia".[84]

Nur wenige Wochen später, am 18. II. 1442, pries er selbst Karl VII. – mit seiner zum Abschluß einer Prozession der Universität Paris in St-Magloire gehaltenen Predigt fand ein monatelanger Vorlesungsstreik sein Ende, den Abgabeforderungen und Interventionen des königlichen Rats heraufbeschworen hatten.[85] Thomas war also nach Paris zurückgekehrt; den Grund seines kurzen Aufenthalts kennen wir nicht. Die Beziehungen zwischen Regierung und Universität waren damals ohnehin gespannt; erst im Jahr zuvor hatte der Kanzler Regnault de Chartres Vertreter der Alma Mater wegen deren fortwährenden und vorbehaltlosen Verbleibs in der Basler und felizianischen Obödienz derart heftig und grob angefahren, „ut notariorum nullus instrumentum conficere extiterit ausus". Ob die Universität bei den neuerlichen Auseinandersetzungen nun ausgerechnet eines der exponiertesten Mitglieder des Basiliense um Vermittlung gebeten hatte, ist fraglich, allein nicht ganz auszuschließen, denn diesmal handelte es sich um eine andere, die Kirchenfrage nicht betreffende Angelegenheit, und der daran unbeteiligte Courcelles hatte seit dem Kongreß von Arras 1435 immer wieder klug Zeichen seiner Annäherung an Karl VII. und dessen Hof zu setzen gewußt – und dessen Kanzler kam schließlich immerhin gleich ihm aus dem Cholets-Kolleg.[86] Doch selbst wenn der Auftritt in St-Magloire nicht darin, sondern nur in seinem außerordentlichen Predigttalent gründete, zeigt sich daran auf jeden Fall, daß der Theologe, in seiner Heimat kaum auf den Plan getreten, sogleich wieder ‚dazugehörte', daß all sein Basler Engagement in der von ihm ja wesentlich mitverantworteten

---

[83] a) Lausanne: Ibid., t. II, f. 23r (Provision durch Felix V, 1441 VIII 14). Vgl. REYMOND 1912, 248; 481 (zu 1453); MONGIANO 1988, 114 Anm. 398. – b) Predigt: Basel, UB, E I 4, f. 477r-479v. – c) Mont-St-Martin: *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 705, n. 2673 Anm. 2; vgl. KLEINERT 1997, 199.

[84] a) Pfingstpredigt: Basel, UB, A III 17 a, f. 213r-218v; vgl. *CB* VI 453. Am 28. XI. predigte er in der Messe für die verstorbenen, insbesondere die jüngst von der Pest dahingerafften Konzilsväter: *MC* III 428; *CB* VI 726. Am 29. VI. 1441 tat er dies beim Peter- und Paulsfest: Basel, UB, A III 17 a, f. 224v-228r. – b) Thomas dankt der „nacioni Hyspanorum": *MC* III 977.

[85] JEAN DE MAUPOINT, *Journal* c. 20 (éd. FAGNIEZ 28): „et la fut faict sermon solemnel au peuple par maistre Thomas de Courcelles, excellent docteur en théologie, enquel sermon entr'autres choses fut dict par ledit docteur, que le roy liberalement avoit reconfermez et rebaillez à nostre dicte mère l'Université tous ses privilèges et vouloit que doresenavant tous les supports d'icelle en usassent et jouissent paisiblement" (Der Verfasser des *Journal* war übrigens ein Schüler des Thomas: siehe ibid., 2). Vgl. *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 621, n. 2553 mit Anm.; *Auctarium* II 538 Anm. 6. – Der Streik ist auch bezeugt im *Journal d'un bourgeois* (éd. BEAUNE 409). Vgl. *Procès de condamnation* (ed. CHAMPION II 343; zu 1442 VII 18); JENSEN 1967, 115.

[86] Zur Sache (mit Zitat und Belegen) MÜLLER 1990, I 390. MÜLLER 1990, I 371 mit Anm. 11, auch zu Regnault de Chartres am Collège des Cholets.

und das Schisma verursachenden Phase des Radikalkonziliarismus offensichtlich keinerlei persönliches Risiko barg. Man bedurfte seiner Begabung und Kompetenz an der Hochschule, die in ihrer großen Mehrheit nach wie vor seine Überzeugungen teilte, aber auch am Hof, der in ihm deren geschmeidig-gesprächsbereiten Vertreter wußte.

Im übrigen war da ja noch sein älterer Bruder Jean, dem während des letzten Jahrzehnts in Paris eine eindrucksvolle – und vom Übergang der Lancasterherrschaft auf die der Valois in der Hauptstadt völlig unbeeinträchtigte – Karriere gelungen war: Nach dem Studium beider Rechte, das ihn übrigens zeitweise nach Köln geführt hatte, amtierte er nach seiner Promotion zum Doktor der Dekrete 1435 / 1436 über fünf Jahre fast ununterbrochen als Dekan und Vizedekan seiner Fakultät;[87] von 1439 an war er Parlamentsrat, und 1441 wurde ihm der Archidiakonat von Josas in der Pariser Kirche verliehen.[88] Einen weiteren Archidiakonat erhielt damals Jacques Juvénal des Ursins, der gerade ein Jahr zuvor unter dem als akademischem Lehrer offensichtlich sehr geschätzten Jean de Courcelles sein Lizentiat im Kirchenrecht erworben hatte und aus einer seit den Tagen seines Vaters Jean dem Königtum aufs engste verbundenen Parlamentarierfamilie stammte.[89] Dieser Universitätsabsolvent steht nun exemplarisch für jenes überaus dichte ‚Personalnetz', das ungeachtet aller und beileibe ja nicht nur 1441 / 1442 virulenten Spannungen und Konflikte Hochschule und Hof umspannte, ja zusammenzwang und einem Thomas von Courcelles immer als ‚Auffangnetz' dienen mochte. Begabung und Beziehung machten in seinem Fall Basel zu einem Ausflug auf Zeit ins konziliaristische Abenteuer mit Rückkehrgarantie.

---

[87] *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 539f., n. 2411; 578f., n. 2478 Anm.; 613, n. 2538 Anm. 1; 615, n. 2542 u. ö.; vgl. FOURNIER / DOREZ 1895, I/2 258; 260; 386; 389 u. ö. – FOURNIER / DOREZ 1902, II 14; 26-28; 44-46; 51-53. Einige Angaben zu seiner frühen Laufbahn bei MÜLLER 1990, I 412; DESPORTES / MILLET, *Diocèse d'Amiens*, 145, n. 213; KLEINERT 1997, 191; DESPORTES, *Diocèse de Reims*, 371, n. 233. – Köln 1425: *Matrikel der Universität Köln* I 283, n. 146,59 („Joh. de Courcellis, Ambianens. d., de regno Francie; iur.; s."); vgl. SCHWINGES 1991, 51 (irrig). Allgemein zur Frequentierung der Kölner Universität durch Franzosen im 15. Jahrhundert, die wohl weniger mit Hundertjährigem Krieg oder Wegestreit als mit einer ersten Blütezeit der Hochschule im zweiten Viertel des Saeculum zusammenhängt, s. SCHWINGES 1986, 234f.

[88] Angaben hierzu bei MÜLLER 1990, I 412 Anm. 91 b und 92; zu ergänzen um *Épitaphier* X 73, n. 4555. Für den südwestlich von Paris am Lauf der Bièvre zwischen Versailles und Palaiseau gelegenen Archidiakonat mit dem Vorort Jouy sei nochmals hingewiesen auf ALLIOT 1902, X-XII zu Jean de Courcelles. Nachzutragen bleiben zwei Spezialstudien zu dem von Courcelles' Vikar Jean Mouchard – einem wohl aus der heimatlichen Region von Montdidier stammenden Pikarden – angelegten Register über die Visitationen der Jahre 1458 bis 1470: PETIT-DUTAILLIS 1905; GARDEBOIS 1978, 2372-2376; bes. 2373. Zum konkreten Grund für seinen kurzen Aufenthalt in Basel 1438 s. MÜLLER 1990, I 412 Anm. 91 a (mit Belegen).

[89] a) Archidakonat: PÉCHENARD 1876, 137; 217; SALVINI 1961, 85; LEWIS 1977, 397; AUBERT 2002, 370. – b) Lizentiat: *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 615, n. 2542. – Zur Familie grundlegend die Arbeiten von Peter Shervey Lewis, im besonderen: LEWIS 1992. – c) Für die erfolgreiche Lehrtätigkeit des Jean de Courcelles sei exemplarisch nur auf die Zahl seiner Lizentiaten zwischen 1440 und 1448 hingewiesen: *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 615, n. 2542 (3); 627, n. 2564 (2); 640, n. 2583 (3); 672, n. 2611 (3, darunter der spätere Erzbischof von Narbonne und Bischof von Bayeux und Béziers Louis d'Harcourt); 678f., n. 2628 (5).

Kein Zweifel kann daran bestehen, daß er sich diesem Experiment mit ganzer Kraft verschrieben hatte – und sie wurde ihm in immer höherem Maß abverlangt, da in Basel mit dem Jahr 1439 ein keineswegs allein pestbedingter Rückzug von Konzilsvätern einsetzte, der sich auch durch massive Inkorporationen savoyischer Kleriker vor allem qualitativ nicht mehr ausgleichen ließ.[90] Die Konzilsprotokolle der Jahre 1439 bis 1441 und 1443 sowie Segovias Chronik belegen, daß in Basel ein immer kleiner werdender Kreis immer größere Lasten zu schultern hatte. Am Ort hießen die Standardformeln „et deputatus fuit venerabilis Thomas de Corcellis, qui concipiat et referat" oder „fuit lecta per magistrum Thomam de Corcellis forma responsionis hujusmodi per eum concepta", zudem lehrte er an der Konzilsuniversität, und keine der für die Existenz der Synode so wichtigen Gesandtschaften ins Reich ging ja mehr ohne ihn ab.[91]

Und dennoch lehnte er den ihm von Felix V. am 6. IV. 1444 angetragenen, eigentlich überfälligen Kardinalat ab. Thomas wies ihn gleich Guillaume Hugues wegen seiner für ein solches Amt ungenügenden Einkünfte zurück, indes „Villelmus tamen postea, susceptis beneficiis, in commendam cardinalatum accepit".[92] Die materielle Ausstattung hätte sich mithin, vor allem aus savoyischem Fundus, nachbessern lassen; hierin gründete also wohl ebensowenig solche Haltung wie in seiner ihm von Enea Silvio attestierten Bescheidenheit oder aber in seiner – auch als Erklärung bemühten – angeblichen Furcht, als Kardinal nicht mehr entschieden für die Freiheiten der gallikanischen Kirche eintreten zu können. Meines Erachtens liegt das eigentliche Motiv für die Verweigerung auf der Hand: Courcelles mußte sich zum damaligen Zeitpunkt eingestehen, daß der Sache des Konzils kaum noch Aussicht auf Erfolg beschieden war, zumal an der Institution, die ihm Rückhalt und Sicherheit verschafft hatte, die bisherige Einheitsfront für Basel und Felix V. zerbrach – im August 1444 kam es an der Pariser Universität im Vorfeld einer neuen Versammlung des französischen Klerus zu Bourges zur offenen Konfrontation zwischen Befürwortern und Gegnern der bisherigen Position.[93] Wir wissen nicht, wie sich der Ablösungsprozeß zwischen Überzeugungstreue und Opportunismus, Sorge um die Zukunft der Kirche und Vorsorge für die eigene Person im einzelnen vollzog, ob sein Verhältnis zu ‚standfesten' Mitvätern wie Aleman, Segovia oder Hugues litt – immerhin ist er noch am 25. VII. 1445 in Basel belegt, und in den Stallrechnungen des Kardinals von Arles taucht sein Name sogar bis Jahresende wiederholt auf[94] –, doch dürfte er klar erkannt haben, daß

---

[90] Dazu MÜLLER 1990, I 196-198.

[91] *CB* VII 389 (1441 VII 10; 1. Zitat); *CB* VI 179 (1439 VI 7; 2. Zitat). – Zu Thomas' Tätigkeit an der sich allerdings nie recht entfaltenden Konzilsuniversität: REDLICH 1929, 100; REDLICH 1958, 358; SCHWEIZER 1932, 16.

[92] AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINUS, *De concilio Basiliensi* [1450 / 1451], in: DERS., *Briefwechsel*, 2. Abtlg. (*Fontes rerum Austriacarum* II/67 203) (Zitat); vgl. EUBEL, *Hierarchia catholica* II 10; EUBEL 1902, 275; PÉROUSE 1904, 390; 394; VALOIS 1909, II 192f. Anm. 5; MÜLLER 1999c, 43f. Anm. 72.

[93] JEAN DE MAUPOINT, *Journal* c. 37 (éd. FAGNIEZ 33f.). – Weitere Angaben bei VALOIS 1909, II 302 Anm. 3.

der Weg zur Lösung der Kirchenfrage über Savoyen nach Frankreich führte und daß er ihn selbst beschreiten mußte, wenn er gegenüber den Baslern einen Rest an Glaubwürdigkeit bewahren wollte. Denn nur dort verfügte er über gewissen Einfluß, nur dort konnte er sich um tragbare Bedingungen für den Abgang der Verlierer bemühen. Die Obödienz des mittlerweile in Lausanne residierenden Felix V. war damals zusehends auf dessen ehemalige Herrschaft geschrumpft, an deren künftigem Schicksal dem Konzilspapst am meisten liegen mußte – dieses vorrangige Interesse an Savoyen würde ihn, wenn notwendig, am ehesten zur Abdankung bereit sein lassen. Und hier kam Thomas sehr zustatten, daß Amadeus' VIII. Sohn und Nachfolger Ludwig von Savoyen diese Notwendigkeit schon wegen der für den Gegenpapat anfallenden Kosten als durchaus gegeben ansah, zumal sich just damals die Frage einer Sukzession im benachbarten Herzogtum Mailand zu stellen begann, wo der kränkliche und erblindende Filippo Maria Visconti, verheiratet mit einer Schwester Ludwigs, schon seit Jahrzehnten und ohne legitime Nachkommen regierte. Doch die Realisierung solcher Ambitionen ließ sich eben aus eigener finanzieller Kraft nicht realisieren. Hilfe stand indes von Karls VII. *argentier* Jacques Cœur in Aussicht, allerdings war sie an die Bedingung einer Resignation Felix' V. geknüpft.[95] Eine solche Abdankung und, damit verbunden, eine Liquidation des Basler Konzils ließ sich unter akzeptablen Konditionen für die Betroffenen angesichts der verhärteten innerkirchlichen Fronten und mit Aussicht auf allgemeine Akzeptanz in der Christenheit aber nur unter Leitung und auf Druck einer hinreichend durchsetzungsfähigen weltlichen Macht bewerkstelligen. Diese konnte nach Lage der Dinge allein das am Ausgang des Hundertjährigen Kriegs siegreiche und wiedererstarkte Frankreich sein – wie die Dinge dagegen im Reich lagen, hatte Thomas ja selbst vor Ort zur Genüge studieren können.

---

[94] a) 1445 VII 25: CORNAZ 1932, 144, n. XV. Oder handelte es sich nur um einen kurzfristigen Aufenthalt des bereits in savoyischen Diensten Stehenden am Konzilsort, der im Zusammenhang mit der Heirat von Amadeus'-Felix' Tochter Margarete mit dem Pfalzgrafen Ludwig IV. zu sehen ist? Davon wie auch von der Ehe einer Enkelin Charlotte mit einem sächsischen Herzogssohn erhoffte man sich Obödienzgewinn für Papst und Synode bei einer von dem Trierer Erzbischof Jakob von Sierck geführten Kurfürstengruppe. Näheres bei MILLER 1983, 137; 140f.; HEINIG 1996, 128; MÜLLER 2003, 123.
b) Falls besagte Stallrechnungen auch als Präsenzbelege verwertbar sind, wäre sogar von weitgehend kontinuierlicher Anwesenheit in Basel 1445 auszugehen: *CB* VIII 233; 238f.; 243-248; s. aber hier Anm. 96.

[95] MOLLAT 1988, 311f.; 461f. (mit Belegen; Anm. 88 bereits zu 1445!). Weitere Hinweise bei MÜLLER 1990, II 831.

V

1445 nahm Herzog Ludwig entsprechende Kontakte mit dem Hof Karls VII. auf und betraute damit unter anderem den wohl seit Juli bei ihm weilenden – Thomas von Courcelles.[96] Am 30. III. 1446 kam man überein, daß die Liquidationsverhandlungen in Lyon, Genf oder an anderem Ort von Jacques Juvénal des Ursins, also dem Schüler des Jean de Courcelles, und einem vom König noch zu benennenden Theologen geführt werden sollten.[97] Als man sich nach einem ersten gescheiterten Versuch im August 1447 zur Konferenz in Lyon zusammenfand, hieß dieser Theologe in der inzwischen veritablen königlichen Delegation – Thomas von Courcelles.[98] Hatte er sich savoyischem und französischem Hof angedient, hatte er gar selbst entscheidenden Rat für den einzuschlagenden Weg erteilt?[99] Auch dies wissen wir nicht; seiner Dienste jedenfalls wird man sich schon deshalb gerne versichert haben, weil er die Gegenseite wie kein zweiter kannte und er in ihrer Sprache redete (obwohl jetzt nicht mehr ekklesiologische und theologische Subtilitäten zur Debatte standen, wie ein Johannes von Segovia feststellen mußte, dem kurz und knapp bedeutet wurde, „les matières requèroient abréviacion, et on ne faisoit que perdre temps à disputer, respondre et dupli-

---

[96] Nach den Stallrechnungen von Louis Aleman zu urteilen (vgl. hier Anm. 79, 94), wäre von einer Absenz in Basel zwischen 11. VII. und 7. X. 1445 auszugehen (*CB* VIII 239; 243). – Paris, BNF, fr. 18983 (Recueil des pièces concernant principalement les relations diplomatiques entre la France et la Savoie, sous les règnes de Charles VII et de Louis XI), f. 46r: „Ait este pu plusieurs foiz pourparle, traictie et advise entre les gens du Roy ... et les ambaxeurs de monseigneur Le duc de Savoie sur les voyes, facons et manieres de parvenir a la dite union et derrenierement par mes[sieurs?] Jehan de Grolee, prevost de Montjeu, maistre Thomas de Courcelles, maistre en theologie, et ... Jacques de la Tour, docteur en droit canon et civil, envoyez de par ledit monseigneur de Savoie ... ." Vgl. auch VALOIS 1909, II 299f.

[97] JEAN CHARTIER, *Chronique de Charles VII* (ed. VALLET DE VIRIVILLE II 52; vgl. 54; 60). Vgl. DU FRESNE DE BEAUCOURT 1888, IV 257 Anm. 2; VALOIS 1909, II 300.

[98] Grundlegend *Procès-verbal*, éd. PÉROUSE. Weitere Angaben bei MÜLLER 1990, I 212-214 mit Anm. 1; 407f.; 470. – Völlig verzerrend die Sicht von Ayroles (die indes schon durch das hier in Anm. 3 angeführte Zitat verständlich wird), Lyon sei zur Stätte der Demütigung des Thomas von Courcelles geworden, „qui a dû ployer enfin, et travailler à défaire l'oeuvre de malheur à laquelle il avait pris une si grande part" (AYROLES 1890, I 199).

[99] Er könnte aber auch über den bzw. zusammen mit dem durch seine Familie im Raum Savoyen-Lyon festverwurzelten Kommendatarprior von Montjoux (Großer St. Bernhard) Jean de Grôlée den Weg vom Konzil zum savoyischen Hof gefunden haben. Wenn Grôlée alsbald auch als Rat des französischen Königs begegnet, möchte man dahinter wiederum Courcelles' Verwendung und Dank für die auf der ersten Etappe nach Savoyen geleistete Hilfe sehen. Näheres zu ihm bei MÜLLER 1990, I 213; 413f.; MÜLLER 1983, 38 mit Anm. 13/14; MÜLLER 2003, 124,130. – Die Annahme, Courcelles sei in geheimer Mission des verbliebenen Basler Führungszirkels um Louis Aleman tätig geworden, wäre kühne Spekulation, doch gesetzt diesen Fall, hätte es sich höchstens um einen Auftrag zu vertraulichen Sondierungen über die Zukunft des Konzils, keinesfalls jedoch über dessen Liquidation gehandelt, gegen die sich die Väter bis 1447 mit aller Kraft stemmten. Nicht völlig auszuschließen wäre innerhalb dieses – wohlgemerkt wenig wahrscheinlichen – Szenarios, daß Thomas sich zwar mit solchem Auftrag aus Basel entfernte, aber dann völlig selbständig vorging.

quer"[100]). Thomas vermochte zu ihren Gunsten ein gutes Wort einzulegen und sie damit zumindest etwas aufgeschlossener für das Unvermeidliche zu machen, er konnte ihr durch die eigene Präsenz in neuer Position aber zugleich deutlich zu verstehen geben, daß die Tage des Konzils endgültig gezählt waren.

Unter den Augen eines Louis Aleman und Johannes von Segovia beteiligte er sich also an der Liquidation eines Werks, das im Wortsinn seine Handschrift trug. Und auch weiterhin schrieb er mit: Schon im frühen Verhandlungsstadium erhielt er den Auftrag „qu'il feist certaines cédules desdiz advis", und ein Martin Le Franc, der für Felix V. tätige Propst von Lausanne, wünschte „que maistre Thomas de Courcelles fust avec lui ... pour mieulx ordonner en paroles aucuns des articles des advisemens." Als sich die französische Delegation später zu Eugens Nachfolger Nikolaus V. nach Rom begab, entwarf wohl Thomas zusammen mit Robert Botyll, einem Gesandten des englischen Königs, auf Wunsch der Konzilsseite um die Jahreswende 1448 / 1449 den Text jener am 18. I. 1449 publizierten päpstlichen Retraktationsbulle *Tanto nos pacem*, welche dann zum Ende der Synode führte.[101] Vermerken wir am Rande, daß ihm schon zuvor Karls VII. mächtiger Beichtvater Gérard Machet Mitteilungen an Nikolaus V. anvertraut hatte, der seinerseits den eben erst zum Kanoniker an der Pariser Kathedrale bestellten Courcelles zum päpstlichen Subdiakon ernannte und 1449 mit dem einträglichen Archidiakonat von Gent in der Kirche von Tournai providierte.[102] Im April dieses Jahres war er in Genf Zeuge der von Nikolaus V. verfügten Pallienverleihung an Jacques Juvénal des Ursins, der ihn am 28. I. 1447 auf ein weiteres

---

[100] *Procès-verbal* (éd. PÉROUSE, 371). – Nach dem Protokoll zu urteilen, hat Courcelles neben seiner obligaten Tätigkeit als Verfasser jedweder Schriftstücke wohl eher im Hintergrund auf praktische Regelungen hingewirkt, ohne gleich Segovia auf seine früheren ‚Maximen' zu rekurrieren. Dazu CREVIER 1723, IV 152: „et y fit un rôlle [sic] considérable, aussi doux pacificateur que docteur zélé pour le fond des maximes."

[101] a) Zitate: *CB* VIII 357; 393. – b) Zu Martin Le Franc als an den Verhandlungen beteiligtem Sekretär Felix' V. s. auch *Helvetia Sacra* I/4 386f. – c) *Tanto nos pacem*: *Mansi* XXXII 49-51. Vgl. MEUTHEN 1982, 301 Anm. 94; MEUTHEN 1985, 32 Anm. 90; HELMRATH 1987, 197 (beide mit Beleg: Basel, UB, E I 4, f. 121r/v).

[102] a) Machet: Paris, BNF, lat. 8577, f. 98v. Vgl. VALOIS 1909, II 339 Anm. 3; *Procès de condamnation* (ed. CHAMPION II 343). – b) Kanonikat Notre-Dame (1447 IX 11): Paris, Archives Nationales, LL 86, f. 82v; Paris, BNF, fr. 29760 – Dossiers bleus 215: 5542, n. 5; Paris, Bibl. de l'Arsenal, 1020, S. 213. Vgl. *Gallia Christiana* VII 149; VALLET DE VIRIVILLE 1855, 182; ALLIOT 1902, XI; CHAMPION 1923, II 136; HUGUET 1929 / 1930, 335. Wenige Wochen zuvor hatte übrigens Bruder Jean Kanonikat und Pfründe an Notre-Dame empfangen: Paris, Archives Nationales, LL 116, S. 314f. – c) Subdiakonat / Archidiakonat: *Auctarium* II 343 Anm. 1; *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 705, n. 2673 Anm. 2. Vgl. VALOIS 1909, II 342 Anm. 1; *Procès de condamnation* (ed. CHAMPION II 343); OURLIAC 1961, 20 bzw. 1979, 344. 1450 war wegen dieses Archidiakonats ein Prozeß vor dem Pariser Parlament anhängig: VLEESCHOUWERS-VAN MELKEBEEK, *Archief Doornik*, 297f., n. 224.

Kanonikat, nämlich an dessen Reimser Kirche, befördert hatte.[103] Beide müssen 1449 wie auch die weiteren geistlichen Mitglieder der königlichen Delegation als Gäste wohl an einer (indes schlecht belegten) Lyoner Synode teilgenommen haben, auf der konzilsfreundliche Kräfte in Bistum und Kirchenprovinz bemüht waren, die Basler Bestimmungen zur Kirchendisziplin stricto sensu zu übernehmen.[104]

1450, die Arbeit war getan, erhielt der königliche Rat Thomas de Courcelles königlichen Lohn für sein erfolgreiches Mitwirken an der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit.[105] Er hatte also nicht nur problemlos seinen Platz in der alt-neuen Ordnung gefunden, sondern sie aktiv mitgestaltet und sich darin innerhalb kurzer Zeit eine reich remunerierte Ehrenposition gesichert. Und die nächsten Ämter und Einkünfte ließen nicht auf sich warten: 1451 waren es das Kanonikat in Langres und die Pariser Pfarrei St-André, für die seine Alma Mater das Kollationsrecht besaß.[106] Noch im selben Jahr wurde er in der Nachfolge des Robert Ciboule Poenitentiar an Notre-Dame und 1452 Erzpriester von Melle in der Diözese Poitiers.[107] Und der Uni-

---

[103] a) Pallienprivileg: Wegen des Verzichts auf den Reimser Erzstuhl zugunsten seines Bruders Jean erhielt Jacques bei seinem Übergang in das Bistum Poitiers zum Ausgleich für den verlorenen Metropolitenrang neben dem Titel eines Patriarchen von Antiochien u. a. ein von Nikolaus V. am 12. IV. 1449 ausgestelltes Pallienprivileg, das ihm dann am 27. IV. in Gegenwart des Zeugen Thomas von Courcelles durch den Bischof Élie de Pompadour von Alet, ein weiteres Mitglied der von Jacques geführten Delegation Karls VII., ausgehändigt wurde: Text bei BESLY 1697, 203-209 (mit Insert der Bulle Nikolaus' V.); vgl. Paris, Bibl. de l'Arsenal, 1020, S. 213 = 1021, S. 161. Weitere Angaben bei MÜLLER 1990, I 408f.; 412. – b) Kanonikat Reims: Reims, Bibl. Mun. Carnegie, 1773, f. 262 pr. 31; DESPORTES, *Diocèse de Reims*, 542, n. 430. – 1454 erhielt dann Jean de Courcelles unter Erzbischof Jean II Juvénal des Ursins ebenfalls ein Reimser Kathedralkanonikat: Reims, Bibl. Mun. Carnegie, 1773, f. 234, pr. 18; DESPORTES, *Diocèse de Reims*, 371, n. 233.

[104] Belege hierzu bei MÜLLER 1990, I 217f.

[105] Paris, BNF, fr. 27367 – Pièces originales 883: 19.900, n. 21 („Maistre Thomas de Courcelles conseiller dudit [Roy]"). Seit März 1450 ist Thomas, nachdem die Gesandtschaften zwischen Lyon, Genf, Lausanne und Rom ein Ende genommen hatten, regelmäßig auf den Sitzungen des Kapitels von Notre-Dame bezeugt: Paris, Archives Nationales, LL 116, S. 725.

[106] a) Langres: S. oben Anm. 83 c (Tausch gegen Mont-St-Martin). – b) St-André: *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 705, n. 2673 Anm. 2; *Auctarium* II 844. Vgl. DU BOULAY 1670, V 917; *Gallia Christiana* VII 214; LEBEUF 1883, I 288; VALLET DE VIRIVILLE 1855, 182; PÉRENNÈS 1851, I 1112; FISQUET, *La France pontificale* II 36; HUGUET 1929 / 1930, 334.

[107] a) Poenitentiar: Paris, Archives Nationales, LL 86, f. 27v; 82v – LL 117, S. 49; *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 705, n. 2673 Anm. Vgl. VALLET DE VIRIVILLE 1855, 182; FISQUET *La France pontificale* II 36; *Procès de condamnation* (ed. CHAMPION II 343); HUGUET 1929 / 1930, 334; COMBES 1933, 148. Es wäre von Interesse, einmal die auffälligen Parallelen wie auch die Gegensätze in den Lebensläufen der fast gleichaltrigen Pariser Theologen Thomas von Courcelles und Robert Ciboule vergleichend zu betrachten, wobei nicht nur von der Nachfolge jenes in mehreren Ämtern dieses auszugehen wäre – so wurde Thomas ebenfalls mit dem Archidiakonat Gent nach der Resignation von Robert providiert (vgl. COMBES 1933, 126 Anm. 7) –, sondern auch Gesandtentätigkeit, rhetorisches Talent und relativ frühe Annäherung an Karl VII. – bei Ciboule fällt sie schon 1434 und noch stärker als bei Courcelles ins Auge – zu beachten blieben. An erste Überlegungen von Ourliac und Krynen anknüpfend, wäre des weiteren zu untersuchen, ob Ciboules ‚christlicher Sokratismus' einen Gegenentwurf zur ‚politischen Theologie' der Pariser Konziliaristen vom Schlage eines Courcelles darstellt, von dem er auch indirekt 1453 mit seinem Gutachten gegen die Verurteilung der Jeanne d'Arc abrückte. Vgl. neben der zitierten Arbeit von Combes die Hinweise bei MÜLLER 1990, I 319-329, bes. 326 Anm. 96 (Ourliac; Krynen). – b) Melle: *Auctarium* II 9 Anm. 2; 343 Anm. 1.

versitätsprofessor und Kustos des Cholets-Kollegs, der zu seinen Schülern den auch wohl von ihm mit verschiedenen Ämtern an Notre-Dame geförderten und in seiner Zeit mit der sogenannten *Passion von Paris* (1448) erfolgreichen Dichter und Marienverehrer Arnoul Gréban zählte,[108] führte wieder das Wort: 1450 gegen die Universität Caen, jene dem Zuzug normannischer Studenten in die Hauptstadt abträgliche Gründung von Englands Gnaden; 1452 für seine Hochschule zur Begrüßung des zur Reform angereisten päpstlichen Legaten Guillaume d'Estouteville; 1453 „eloquentissime proposuit in facie facultatis artium"; und 1455 sprach er in Soissons auf dem Konzil der Kirchenprovinz Reims, an deren Spitze inzwischen mit Jean II Juvénal des Ursins ein Bruder von Jacques stand.[109] Vor solchem Hintergrund mag man verstehen, daß seine die Nachwelt so empörende Zeugenaussage 1456 im Rehabilitations- bzw. Nullitätsprozeß Jeanne d'Arc für ihn, den Vielbeschäftigten, und seine Mitwelt nur wenig mehr als eine lästige Marginalie gewesen sein muß, der es sich rasch, diskret und geschickt zu entledigen galt.

Karl VII. hinderte sie jedenfalls nicht daran, auch weiterhin die Dienste des am 9. Januar 1459 mit großer Mehrheit zum Dekan des Kapitels von Notre-Dame gewählten Courcelles[110] in Anspruch zu nehmen: Im selben Jahr fungierte er als einer von vier Gesandten auf dem Kongreß von Mantua, den Pius II. in der Hoffnung auf einen gemeinsamen Zug der Mächte des lateinischen Europa gegen die Türken einberufen hatte.[111] Von diesem ihm schon aus Basler Zeiten bekannten Papst wurde er wiederum mit Reformaufgaben beauftragt, die er unter anderem zusammen mit dem Pariser Bischof Guillaume Chartier im Orden von Fontevrault und der Prämonstratenser durchführen sollte.[112] Zwei Jahre später war es dann an Thomas, auf seinen

---

108 a) Kustos: RABUT 1970, 88. – b) Arnoul Gréban: PARIS 1887, 394; CHAMPION 1923, II 136 (mit Quelle: Register der theologischen Fakultät, 1456 VIII); 156 Anm. 2; BÖHM 1989, 703f.

109 a) Caen: *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV 693, n. 2662; *Auctarium* II 828 – V 387 mit Anm. 2. Vgl. ROY 1994, 98-102; ROY 1999, 101-105. – b) Estouteville: COMBES 1933, 151. Ausführliche Angaben zur Reform und zum Legaten bei MÜLLER 2002, 338f. Anm. 52. – c) 1453: *Auctarium* V 570. – d) Soissons: GOUSSET, *Actes de la province ecclésiastique de Reims* II 726. Vgl. MÜLLER 1990, I 213; 412.

110 Das Protokoll der Wahl bei SALVINI 1912, 69f., n. V. Vgl. Paris, Archives Nationales, LL 86, f. 82v; *Auctarium* II 343 Anm. 1; DU BOULAY 1670, V 917; *Gallia Christiana* VII 214; VALLET DE VIRIVILLE 1855, 182; ALLIOT 1902, XI; *Procès de condamnation* (ed. CHAMPION II 343); HUGUET 1929 / 1930, 334; DES GRAVIERS 1966, 155f.; DERONNE 1970, 95.

111 AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINUS, *Commentarii* (ed. VAN HECK 1984, I 225; ed. TOTARO 1984, 596); vgl. MATHIEU D'ESCOUCHY, *Chronique* (éd. DU FRESNE DE BEAUCOURT II 393). – 1459 / 1460 ist auch Jean de Courcelles als königlicher Rat belegt: Paris, BNF, fr. 27367 – Pièces originales 883: 19900, n. 19; 20.

112 *Gallia Christiana* VII 214; FISQUET *La France pontificale* II 37; HUGUET 1929 / 1930, 334; PREVOST 1953, 543; PREVOST 1959, 672; TRIN 1960, 959. S. auch die Spezialstudien von PALUSTRE 1897, 111-120, und UZUREAU 1923, 141-146, die aber Courcelles nicht namentlich aufführen. – Für die Reform bei den Prämonstratensern vgl. den ähnlichen, sich auf die Regionen Burgund und Brabant erstreckenden Auftrag Pius' II. von 1459 VII 17 an Bischof Guillaume Fillastre d. Jüngeren von Toul: VALVEKENS, *Acta et decreta*, 142f., n. 95.

Herrscher in St-Denis die Totenrede zu halten[113] – für die wortgewaltigen nationalistisch-katholischen Apologeten der Jeanne d'Arc schlicht ein Skandal, allenfalls erklär-, doch nicht entschuldbar mit dem rhetorischen Talent des Henkers der Jungfrau und den allgemein verderbten Sitten in damaliger Zeit.[114] Aber schließlich fand er in den Augen dieser Autoren fast noch sein verdientes Ende, soll er doch als angeekeltes Ekel und kleiner Kanoniker aus dem Leben geschieden sein: „mort, dégoûté des hommes et tout en Dieu, simple chanoine de la cathédrale de Paris, en 1469".[115] Nur ließe sich – was hier aber nicht mehr demonstriert werden soll – für das letzte Lebensjahrzehnt des Thomas von Courcelles, der als Dekan immerhin dem Kathedralkapitel in der Hauptstadt des Königreichs vorstand, hinreichend belegen, daß sein Ruf als „eminentissimus scientiae et magnae eloquentiae vir" bis zum Tode ungebrochen blieb.[116] Ihn konsultierte und respektierte man als theologische Autorität; Spuren finden sich bis in eine Tübinger Handschrift hinein, die unter anderem seine 1459 erteilte Antwort auf von Johannes de Lapide (Heynlin) für dessen Freund Johannes Nauclerus (Vergenhans), den Stuttgarter Propst und späteren ersten Tübinger Rektor, vorgelegte *Quaestiones* enthält. Lapide studierte und lehrte in Paris von den fünfziger bis zu den frühen siebziger Jahren und war später im deutschen Südwesten in der Tradition von Courcelles unter anderem als gefeierter Prediger und Autor eines bedeutsamen Traktats über die unbefleckte Empfängnis tätig.[117]

Und wenn die Zahl dieser Belege aufs Ganze dennoch etwas abnimmt, so könnte dies zum einen mit jenem Bruch zusammenhängen, den Ludwig XI. bekanntlich mit den Räten und Günstlingen seines Vaters vollzog (nachweisen läßt er sich im Falle von Courcelles indes nicht), zum anderen schlicht in Altersbeschwernis und Krankheit

---

[113] GILLES LE BOUVIER, *Les chroniques du roi Charles VII* (éd. COURTEAULT e. a. 420); JEAN CHARTIER, *Chronique de Charles VII* (éd. VALLET DE VIRIVILLE III 120). Vgl. DU BOULAY 1670, V 918; CREVIER 1723, IV 269; *Gallia Christiana* VII 214; PÉRENNÈS 1851, I 1112; VALLET DE VIRIVILLE 1855, 182; FISQUET *La France pontificale* II 37; DU FRESNE DE BEAUCOURT 1891, VI 444; *Procès de condamnation* (ed. CHAMPION II 343); CHAMPION 1923, II 136; HUGUET 1929 / 1930, 337; MEUNIER 1946, 301; PREVOST 1956, 951; VAN VESSEM 1966, 194 (für ihn stand Thomas überhaupt während der letzten Jahre Karls in dessen hoher Gunst); *Procès de condamnation* (ed. TISSET / LANHERS II 395); DERONNE 1970, 12; VALE 1974, 68; 214; 217; GODARD 1974, 229 („cet ondoyant personnage"); LUCIE-SMITH 1977, 273; DELSALLE 1982, 120; MÜLLER 1996a, 335f.; FAVIER 2001, 188f. („l'un des conseillers très écoutés de Charles VII"). – Merkwürdig mutet die Ansicht von LAVATER / SLOMAN 1963, 272f., an: Wer spät in solch engem Verhältnis zu Karl VII. stand wie Thomas von Courcelles, der muß bereits früh, d. h. auch während des Prozesses gegen Jeanne d'Arc, als Franzosenfreund heimliche Verbindungen zu diesem König unterhalten haben ... .

[114] O'REILLY 1868, I 53; darauf bezieht sich zustimmend z. B. SARRAZIN 1896, 226. Noch für HÉRUBEL 1981, 372, war die Tatsache, daß ausgerechnet Thomas die Rede hielt, „à nouveau le signe de contradiction, apparu tant de fois au cours du règne de ce roi".

[115] O'REILLY 1868, I 53.

[116] Für Belege s. etwa CREVIER 1723, IV 271; 290; FERET 1897, III 56 Anm. 3 – Zitat (aus dem Epitaph des Thomas de Courcelles): *Épitaphier* X 73, n. 4554.

[117] Tübingen, UB, Mc 176, f. 191v-193r (vgl. 189r-191v); zur Handschrift: KRISTELLER, *Iter Italicum* III 722. – KRISTELLER, *Iter Italicum* VI 545. – Zu Lapide: HOSSFELD 1907-1908 (bes. 347f. zu Courcelles als einem seiner wahrscheinlichen, ihn auf die *via antiqua* führenden Lehrer); HALLER 1927, 19-26; 129-132; SCARPATETTI 1981; BAIER 1991; LOHR 1996.

gründen. Nach seinem Tod am 23. X. 1469 wurde der „bonae memoriae venerabilis et scientificus vir magister Thomas de Courcellis sacrae theologiae professor, decanus et canonicus Parisiensis", dem Beschluß seines Kapitels entsprechend, feierlich in einer Kapelle von Notre-Dame bestattet, für die er selbst noch testamentarisch ein Anniversar gestiftet hatte.[118] Weitere Stiftungen seines Bruders Jean folgten, die größte am 16. IX. 1489 zu dem am 25. September gefeierten Fest des hl. Firminus, des Patrons von Amiens.[119] Und noch kurz vor seinem Tod überbrachte ein Neffe Claude Hangest – Nachfolger des Onkels sowohl im Pariser Parlament als auch im Kapitel von Amiens – am 2. IV. 1495 für die Bibliothek des Kapitels ein Geschenk des Neunzigjährigen: eine Handschrift mit wichtigen Texten des Basler Konzils, darunter den Dekreten, an denen Thomas so großen Anteil gehabt hatte.[120] Nichts gab es hier zu verbergen; keinen Grund, um auf Distanz zu gehen: Für Jean hatte der Bruder weder in Rouen Unglück über das Land noch zu Basel über die Kirche gebracht. Auf seinen Wunsch wurde er am 27. April 1495 an Thomas' Seite bestattet: „Qui quomodo in vita sua se dilexerunt, ita in sepulchro non sunt separati".[121]

VI

Die Nachwelt hat – einleitend kam es bereits zur Sprache – über Thomas von Courcelles anders geurteilt, und moralische Empörung ließ da manches Urteil zur Verurteilung werden. Bis zu gewissem Grad kann man solche Condemnatio des Condemnator schon nachvollziehen, denn bei aller Analyse historisch wirkmächtiger Faktoren, welche die Positionen und Positionswechsel von Courcelles transparenter und damit verständlicher zu machen vermögen, bleibt doch ein Individuum mit seinem unverwechselbaren, hier anscheinend negativ verschatteten Profil: ein wendiger Opportunist, vorteilsbedacht und verschlagen, begabt mit frühem und feinem Gespür für sich

[118] a) Todesdatum / Zitat: Paris, Archives Nationales, LL 290, nach LL 121, S. 381. – b) Kapitelbeschluß: Ibid., S. 382. – c) Anniversarstiftung: Ibid., S. 483.

[119] a) 1489 IX 16: Paris, Archives Nationales, LL 290, nach LL 123/24, S. 780. Eine ähnliche Stiftung richtete Jean de Courcelles auch am Cholets-Kolleg ein, dessen Kustos er damals war: RABUT 1970, 95. – b) Sonstige Stiftungen neben einer bereits früher erfolgten (1452 XI 22: Paris, Archives Nationales, LL 290, nach LL 117, S. 279): 1477 IV 28; V 7; X 22: Ibid., nach LL 122, S. 182; 184; 222; 1483 X 28: Ibid., nach LL 123/24, S. 241.

[120] a) 1495 IV 2: Paris, Archives Nationales, LL 290, nach LL 126, S. 233. Vgl. FRANKLIN 1867, I 28; 54 (zu 1444). Da der Codex laut Inhaltsangabe in zitierter Quelle unter den weiteren Stücken relativ viele Böhmensachen enthält, möchte man ihn mit einer von jenen Handschriften identifizieren, die der in Basel besonders mit dem Hussitenproblem beschäftigte Pariser Universitätslehrer und Dekan von Cambrai Gilles Carlier († 1472) hinterlassen hat (zu ihm s. oben Anm. 31), doch keines der bekannten Manuskripte kommt hierfür infrage: Paris, BNF, lat. 1507, 1548, 3124 (1503 ?, 1506 ?); Bibl. Mazarine, 1617, 1683, 1685, 1686. – b) Zur Sukzession von Claude Hangest im Pariser Parlament und als Kanoniker in Amiens s. AUTRAND 1981, 92; DESPORTES / MILLET, *Diocèse d'Amiens*, 100, n. 656; 145, n. 213.

[121] a) 1495 IV 27: Paris, Archives Nationales, LL 290, nach LL 126, S. 241. – b) Zitat (aus dem Epitaph des Jean de Courcelles): *Épitaphier* X 74, n. 4555.

abzeichnende Veränderungen und fähig zu entsprechenden raschen Veränderungen im eigenen Lebensgang. Sicherlich war er „eine der versatilsten Figuren ihrer Zeit“,[122] und da diese Zeit von tiefgreifenden Umbrüchen erschüttert wurde, schlug die Stunde eines dank gerissener Intelligenz meisterhaft lavierenden Taktikers. Sich als Wortführer eines vom Heiligen Geist geleiteten, unfehlbaren Konzils ausgeben und gleichzeitig den Absprung via Savoyen vorbereiten: Läßt da nicht der zeitlose Typus des charakterlosen Wendehalses grüßen? Thomas von Courcelles, ein Talleyrand der konziliaren Epoche?

Vorsicht ist nach allem Gesagten angebracht: Denn als Theologen ihrer Zeit und Vertreter der Institution Kirche vermochten er und seine Mitrichter in Rouen gegen eine nach ihrer Überzeugung diese Institution mißachtende Pucelle ja gar kein anderes als das von ihnen gefällte Urteil auszusprechen. Es hat eben schon seinen Grund, wenn deswegen von keiner Seite je Vorwürfe gegen sie erhoben wurden. Und gleichfalls kann kein Zweifel daran bestehen, daß alles Reden, Schreiben und Reisen von Courcelles im Dienste Basels nicht aus irgendwelchen Opportunitätserwägungen erwuchs, sondern für ihn Überzeugungsarbeit in doppeltem Wortsinn war. Schließlich kam er aus jener Institution, die vielleicht mehr noch als im Falle von Konstanz für und in Basel werbend und prägend wirkte. Wer über ein Dezennium derartiges Engagement wie er einbrachte, wer als Redaktor der synodalen Verlautbarungen gleichsam die offizielle Stimme des Konzils war, wer sich in führender Position noch 1445 in Basel aufhielt, der war schlicht ‚Überzeugungstäter‘. Ja, selbst seine Mithilfe zur Liquidation ebendieses Konzils mag, ungeachtet seines geradezu stupenden Geschicks beim eigenen Übergang und all seiner Sorge um den persönlichen Vorteil, von der Intention bestimmt gewesen sein, auf diese Weise den wenigen verbleibenden Streitern des Konziliarismus mit der Sicherung eines einigermaßen ehrenvollen Abgangs noch einen letzten Dienst erweisen zu können.

Daß er daran überhaupt mitzuwirken vermochte, hängt wiederum mit jenen objektiven Faktoren zusammen, welche in seinem Fall die Rückkehr selbst in sehr später Stunde zum kalkulierbaren Risiko machten (wobei der offene Streit innerhalb der Pariser Universität im Sommer 1444 über den künftig einzuschlagenden Kurs in der Kirchenfrage ein warnender Hinweis gewesen sein dürfte, es nicht unberechenbar werden zu lassen): Die Alma Mater stellte immer noch eine mächtige Institution dar, der Bruder war an ihr ein Lehrer mit Einfluß, dessen Schüler Jacques Juvénal des Ursins wiederum ein Exemplum für den engen personellen Konnex von Hochschule und Hof. In diesem Zusammenhang wäre es von Interesse, einmal vergleichend den ‚nachkonziliaren‘ Lebensläufen jener Gesandten nachzugehen, welche die Universität in Basel von den Anfängen der Synode an vertreten und deren Sache mit leidenschaftlichem Engagement verfochten hatten. (Courcelles, wesentlich später für den Bischof von Amiens inkorporiert, wurde meines Wissens nie offiziell von der Hochschule als

[122] HELMRATH 1987, 445.

Gesandter nachnominiert, galt aber wohl auf der Versammlung faktisch auch als deren Repräsentant.) Doch auch ohne detaillierte Einzeluntersuchungen läßt sich ein Faktum bereits hier festhalten: Ob Jean Beaupère, Gilles Canivet, Denis de Sabrevois, Guillaume Evrart oder Nicolas Lamy, sie alle fanden nach ihrer Rückkehr auf zwar recht unterschiedliche, so doch stets gesicherte Weise ihr Aus- und Fortkommen.[123] Dies war beileibe keine Selbstverständlichkeit: Wer, aus konzilsfernem Land stammend, sich für seine Person ganz der Sache Basels verschrieben hatte, mithin über keinerlei ‚Netzwerk' verfügte, den konnte es am Ende durchaus existentiell treffen: So verlor beispielsweise Bernard de La Planche, Bischof von Dax im englischen Aquitanien, über seinem Engagement Amt und Vermögen, und der schottische Abt Thomas Livingston fand nur dank ihm von Nikolaus V. verliehener Benefizien und als *episcopus in universali ecclesia*, der Nikolaus von Kues auf dessen deutscher Legation 1451 / 1452 assistierte, sein ‚Gnadenbrot'.[124] Weitere Namen ließen sich unschwer nennen, was ebenso für den Fall jener Konzilsväter gilt, die zwar ihre Ämter und damit ihre Einkünfte behielten, indes ins Abseits gerieten wie etwa der Propst Raimond Talon von Forcalquier im Machtbereich des wegen seiner Ansprüche auf Neapel zwangsweise papstnahen René von Anjou oder, um zwei weitere prominente Beispiele zu nennen, die Erzbischöfe Amédée de Talaru von Lyon und Philippe de Coëtquis von Tours, die als überzeugte Konziliaristen und zugleich weisungsgebundene Führer der Gesandtschaft des französischen Königs sich 1438 / 1439 im Vorfeld der Absetzung Eugens IV. in jenen Widersprüchen verfingen, für die Niccolò Tudeschi, als Gesandter Alfons' V. von Aragón selbst in ähnlicher Zwangslage, die treffenden Worte fand: „In effectu maledicti sunt prelati, qui in concilio generali acceptant ambasiatam principum, quia non sunt sui iuris".[125] Und bisweilen löste, wie zum Beispiel im Fall von Jean Mauroux, dem lateinischen Patriarchen von Antiochien, oder von Louis de Glandèves, dem Bischof von Vence und Prätendenten auf den Sitz von Marseille, schlicht der Tod manches Problem.[126]

Doch, wie gesagt, weder Thomas von Courcelles noch die Basler Vertreter der Universität Paris, die übrigens ebenfalls sämtlich am Rouennaiser Tribunal beteiligt gewesen waren, standen in solchem Abseits oder gar Aus, als die konziliare Epoche ihr

---

[123] Hier tut sich ein reiches, weitgehend noch unbearbeitetes, biographisches und prosopographisches Feld auf, da wir bislang nur für Pulchripatris über eine kleinere Arbeit neueren Datums verfügen: ALLMAND 1963. Zuletzt zu ihm auch zwei umfänglichere Notizen: im 4. Band der *Fasti Ecclesiae Gallicanae*: HOURS, *Diocèse de Besançon*, 169, n. 28, sowie AUBERT 2000, 1374f. – Ich behalte mir eine Studie über Nicolas Lamy vor, der wohl gleich Courcelles aus Amiens stammte, wie er auch am Collège des Cholets belegt ist, und der dann zur Zeit Felix' V. nach Savoyen überging; wichtige Materialien bietet bereits die Notiz von L. Binz in: *Helvetia Sacra* I/3 158f. – Zu allen Genannten kurze bibliographische Angaben bei THOMAS 1983, 327-329.

[124] a) La Planche: MÜLLER 2000, 335-357. – b) Livingston: Meuthen, in: *Acta Cusana* I/4 1780 s. v. ‚Thomas Livingston'; s. auch die biobibliographischen Angaben in: *Acta Cusana* I/3 669, n. 963.

[125] a) Talon: MÜLLER 1990, II 519-526. – b) Talaru: MÜLLER 1990, I 27-219, bes. 193-211. – c) Coëtquis: MÜLLER 1990, I 223-268, bes. 256-267. – d) Zitat: *MC* III 100f.

[126] a) Mauroux: MÜLLER 1990, II 543-572. – b) Glandèves: MÜLLER 1990, II 716-729.

Ende fand, denn über besagtes existenzsicherndes Netzwerk hinaus kam ihnen jene vom Königshof seit der Wiedereroberung der Hauptstadt konsequent betriebene Politik einer Rekonziliation zustatten, die bis auf wenige Fälle schwerer Kompromittierung bekanntlich ehemaligen Anhängern und Mitläufern der angloburgundischen Partei erlaubte, sich in das alt-neue System zu integrieren. Indes gelang keinem der Genannten eine solch fulminante Zweit- und Spätkarriere wie Courcelles. Hier trafen in spezieller Weise vorgegebene und klug ausgenutzte Faktoren mit persönlicher Exzellenz zusammen: Gleich einem Nikolaus von Kues oder Enea Silvio Piccolomini gehörte er zu jenen um die Jahrhundertwende Geborenen, denen sich nach erfolgreicher Ausbildung mit der Basler Synode und den durch sie bedingten Versammlungen im Reich und in Frankreich in dichter Folge große Foren boten, auf denen sie die außerordentliche Chance hatten, ihre noch aus der Welt der Scholastik oder schon der des Humanismus erwachsenen, stets aber nicht minder außerordentlichen Talente vor einem internationalen Publikum zu demonstrieren. Und bei einer Begabung vom Range Courcelles', von der sich die führenden Vertreter Valoisfrankreichs schon in Arras 1435 und sodann in Bourges 1438 und 1440 hatten überzeugen können, griffen König und Räte natürlich zu, zumal der Kandidat sich mehr oder minder selbst aufdrängte und auch kaum eine andere Option besaß, ja schon seit 1435 bei verschiedensten Anlässen überaus geschickt seine zunehmende Präferenz für diese Option signalisiert hatte.

Die angloburgundische Koalition war zerbrochen, Lancaster auf dem Rückzug, das konziliare Experiment gescheitert. Der König konnte mit dem loyalen Dienst eines qualifizierten Mannes rechnen, der sich in Lyon, Genf und Rom sogleich auf einem Terrain einsetzen ließ, das ihm vertraut wie keinem zweiten war. Am Ende des Hundertjährigen Kriegs stehen ‚Charles le Victorieux' und ein zur europäischen Vormacht wiederaufgestiegenes Königreich, steht aber auch ein Theologe, der auf Grund von Talent, Wendigkeit und Verbindungen zur Gesellschaft der Sieger gehörte, der, nachdem er für die Geschichte des Basler Konzils grundlegende Dokumente verfaßt hatte, durch seine Mitwirkung an der Liquidation ebendieses Basiliense am kirchenpolitischen Part der Geschichte von Frankreichs Wiederaufstieg mitschrieb. Man wird auch nicht in der Einschätzung fehlgehen, daß diese seine Mitwirkung, die sich ja von den ersten Anfängen in Savoyen 1445 kontinuierlich bis hin zum Ende von Konzil und Schisma 1449 erstreckte, ihn zu einem der Architekten der neuen Einheit werden ließ, ja daß er vielleicht sogar als deren eigentlicher Urheber zu gelten hat, da er – offensichtlich ohne jeden offiziellen oder geheimen Auftrag des Konzils, das damals noch fest auf seinen Fortbestand zählte – mit seinem Gang an den savoyischen Hof und von dort nach Frankreich überhaupt als erster jenen Weg einschlug, der schließlich zum Erfolg führte.

So geht am Ende fast alles auf – fast. Denn da gibt es zwar erst in Ansätzen aufgedeckte, aber zweifellos existente Beziehungen zwischen ‚Konziliaristen' und ‚Papalisten', die sich in der Aula des Basler Münsters als Gegner gemessen hatten und trotz ihrer gegenläufigen Überzeugungen über das Ende der Synode hinaus Kontakt hiel-

ten. So blieben ein Segovia, Cusanus und Jean Germain, der gelehrte Gesandtschaftsführer des Burgunderherzogs und Bischof von Chalon, im Gespräch, so verlieh Tommaso Parentucelli als Nikolaus V. dem Basler Schattenkardinal Guillaume Hugues als Zeichen persönlicher Wertschätzung den römischen Purpur.[127] Hier zeichnet sich eine parteiübergreifende Welt gegenseitigen Respekts der Besten ab, in welcher der Name Thomas von Courcelles anscheinend fehlt: Ob es nicht doch auch an einem Charakter lag, der Enea Silvio Piccolomini vielleicht schon in Basel bei aller Bewunderung für die Talente des gefeierten Theologen auf Distanz gehen ließ? Doppeldeutig scheint jenes „sed modesta quadam uerecundia semper intuens terram et velut latenti similis".[128]

Vielzitiert und -strapaziert ist die Frage von Lucien Febvre: „Et l'homme dans tout cela?" Diese Frage nach dem Individuum, auch dem negativ konnotierten, in seiner Welt bleibt eine der spannendsten Leitfragen des Historikers. Im vorliegenden Fall erfuhr sie eine allenfalls vorläufige und partielle Antwort; an die vorwiegend theologisch interessierte und versierte Leserschaft dieser Festgabe richtet sich der Hinweis auf die – auch im Sinne einer vollständigeren Antwort – noch zu leistende Analyse der Werke des Thomas von Courcelles. Obendrein wäre dies ein Beitrag zur weiteren Erforschung der Geschichte der Konzilsidee, um die sich der Jubilar so überaus verdient gemacht hat.

Bibliographie

Quellen

I) Ungedruckte Quellen

Basel, Öffentliche Bibliothek der Universität:	A III 17a; A V 9; C IV 14; D II 10; E I 4; O III 35
Bonn, Universitäts- und Landesbibliothek:	S 739
Douai, Bibliothèque municipale:	198/III
Erlangen, Universitätsbibliothek:	537
Florenz, Archivio di Stato:	Mediceo avanti il principato, f. 20 n. 76
Köln, Stadtarchiv:	GB f° 123; GB 4° 34; W 218

[127] HAUBST 1951; MÜLLER 1999c, 47f.; 52.
[128] S. oben Anm. 5.

Paris, Archives Nationales:	LL 86 ; 116 ; 117; 290
Paris, Bibliothèque Nationale de France:	lat. 1495; 1500; 1503; 1506; 1507; 1548; 3124; 8577; 8968; 14845; 15625 fr. 18983; 27367 (Pièces originales 883) ; 29760 (Dossiers bleus 215) Collections: Baluze 13; Moreau 705
Paris, Bibliothèque de l'Arsenal:	1020; 1021; 1022
Paris, Bibliothèque Mazarine:	1617; 1683; 1685; 1686; 1688
Reims, Bibliothèque municipale Carnegie:	1773
Salamanca, Biblioteca Universitaria:	246
Tübingen, Universitätsbibliothek:	Mc 176
Turin, Archivio di Stato:	Bullarium Felicis V, t. II/III
Wien, Österreichische Nationalbibliothek:	CVP 4943; 5080; 5359

II) Gedruckte Quellen und Repertorien

Acta Cusana

Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, hg. v. E. MEUTHEN I/2, Hamburg 1983; I/3, Hamburg 1996; I/4, Hamburg 2000.

AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINUS, *Briefwechsel*

Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini, 1. Abtlg.: *Briefe aus der Laienzeit (1431-1445)* I: *Privatbriefe*, hg. R. WOLKAN [= *Fontes rerum Austriacarum* II/61], Wien 1909.

Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini, 2. Abtlg.: *Briefe als Priester und als Bischof von Triest (1447-1450)*, hg. R. WOLKAN [= *Fontes rerum Austriacarum* II/67], Wien 1912.

AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINUS, *Commentarii*

ENEA SILVIO PICCOLOMINI / PAPA PIO II, *I commentarii* [1458 sqq.] ed. L. TOTARO [= *Classici* 47], Milano 1984.

Pii II commentarii rerum memorabilium que temporibus suis contigerunt [1458 sqq.], ed. A. VAN HECK I [= *Studi et testi* 312], Città del Vaticano 1984.

AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINUS, *De gestis*

AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINUS (PIUS II), *De gestis concilii Basiliensis commentariorum libri II* [1440], ed. and transl. by D. HAY / W.K. SMITH, Oxford ²1992.

ALLMAND / ARMSTRONG, *English Suits*

C.T. ALLMAND / C.A.J. ARMSTRONG (eds.), *English Suits Before the Parliament of Paris 1420-1436* [= *Royal Historical Society-Camden* IVth ser. 26], London 1982.

ANTOINE DE LA TAVERNE, *Journal*

ANTOINE DE LA TAVERNE, *Journal de la Paix d'Arras*, éd. par A. BOSSUAT, Arras 1936.

Auctarium

Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis II, edd. H. DENIFLE / A. CHÂTELAIN, Paris 1937.

Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis V, edd. C. SAMARAN / A.A. VAN MOÉ, Paris 1942.

Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis VI, edd. A.L. GABRIEL / G.C. BOYCE, Paris 1964.

Chartularium Universitatis Parisiensis

Chartularium Universitatis Parisiensis IV (1394-1452), edd. H. DENIFLE / A. CHÂTELAIN, Paris 1897 (Nachdr. 1964).

Concilium Basiliense [= *CB*]

Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel I-VIII, hg. von J. HALLER u. a., Basel 1896-1936 (Nachdr. 1976).

DESPORTES, *Diocèse de Reims*

P. DESPORTES, *Diocèse de Reims* [= *Fasti Ecclesiae Gallicanae. Répertoire prosopographique des évêques, dignitaires et chanoines de France de 1200 à 1500* 3], Turnhout 1998.

DESPORTES / MILLET, *Diocèse d'Amiens*

P. DESPORTES / H. MILLET, *Diocèse d'Amiens* [= *Fasti Ecclesiae Gallicanae. Répertoire prosoprographique des évêques, dignitaires et chanoines de France de 1200 à 1500* 1], Turnhout 1996.

Deutsche Reichstagsakten. Ältere Reihe [= *DRTA.ÄR*]

Deutsche Reichstagsakten XI: *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Sigismund, 5. Abtlg.: 1433-1435*, hg. v. G. BECKMANN [= *DRTA.ÄR* 11], Gotha 1898.
– XIII/XIV: *Deutsche Reichstagsakten unter König Albrecht II., 1. Abtlg.: 1438*, hg. v. G. BECKMANN, Stuttgart/Gotha 1925; *2. Abtlg.: 1439*, hg. v. H. WEIGEL [= *DRTA.ÄR* 13; 14], Stuttgart 1935.
– XV-XVII: *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Friedrich III., 1. Abtlg.: 1440-1441*, hg. v. H. HERRE, Gotha 1914; *2. Abtlg.: 1441-1442*, 1. Hälfte, hg. v. H. HERRE, 2. Hälfte, bearb. v. H. HERRE, hg. v. L. QUIDDE, Stuttgart/Gotha 1928; *3. Abtlg.: 1442-1445*, hg. v. W. KAEMMERER [= *DRTA.ÄR* 15-17], Göttingen 1963 (XI-XVI: Nachdr. 1957).

DUBRULLE, *Bénéficiers sous Eugène IV*

H. DUBRULLE, Les bénéficiers des diocèses d'Arras, Cambrai, Thérouanne, Tournai, sous le pontificat d'Eugène IV ..., in: *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique* 32 (1906) 105-112, 473-488; 33 (1907), 57-72, 313-328, 443-448; 34 (1908), 233-296.

DUBRULLE, *Bénéficiers sous Martin V*

H. DUBRULLE, Les bénéficiers des diocèses d'Arras, Cambrai, Thérouanne, Tournai, sous le pontificat de Martin V ..., in: *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique* 31 (1905), 9-40, 257-320, 433-481.

DUBY / DUBY, *Les procès de Jeanne d'Arc*

Les procès de Jeanne d'Arc, éd. G. et A. DUBY [= *Folio histoire* 69], Paris 2000 (zuerst 1973).

DUPUY, *Traitez des droits et libertez de l'Eglise gallicane*
P. DUPUY, *Traitez des droits et libertez de l'Eglise gallicane – Preuves des libertez de l'Eglise gallicane* II, o. O. 1639.

DURAND DE MAILLANE, *Les libertéz de l'Église gallicane*
P.-T. DURAND DE MAILLANE, *Les libertéz de l'Eglise gallicane* ... II, Lyon 1771.

Épitaphier
Épitaphier du Vieux Paris X, publ. par H. VERLET, Paris 1995.

EUBEL, *Hierarchia catholica*
K. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi* ... II, Münster 1901 (Nachdr. 1960).

FAYEN, *Note*
A. FAYEN, Note sur un registre des annates de la province de Reims sous Eugène IV (années 1431 à 1441), in: *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique* 35 (1909), 261-284.

FISQUET, *La France pontificale*
H. FISQUET, *La France pontificale (Gallia Christiana): Paris* II, Paris 1866.

Gallia Christiana
Gallia Christiana III: *Provinciae Cameracensis, Coloniensis et Ebredunensis*, Paris 1876 (Nachdr. 1970).
Gallia Christiana VII: *Archiepiscopatus Parisiensis*, Paris 1744 (Nachdr. 1899 / 1970).
Gallia Christiana XI: *Provincia Rothomagensis*, Paris 1759 (Nachdr. 1899 / 1970).

GATTERMANN, *Handschriftencensus*
G. GATTERMANN (Hg.), *Handschriftencensus Rheinland. Erfassung mittelalterlicher Handschriften im rheinischen Landesteil von Nordrhein-Westfalen* ... I [= *Schriften der Universitäts- und Landesbibl. Düsseldorf* 18], Wiesbaden 1993.

Gesamtkatalog Wiegendrucke
Gesamtkatalog der Wiegendrucke IV, Leipzig 1934.

GILLES LE BOUVIER, *Les chroniques du roi Charles VII*
GILLES LE BOUVIER dit le Heraut Berry, *Les chroniques du roi Charles VII*, éd. par † H. COURTEAULT / † L. CELIER / M.-H. JULLIEN DE POMMEROL, Paris 1979.

GOUSSET, *Actes de la province ecclésiastique de Reims*
Les actes de la province ecclésiastique de Reims ... II, éd. T. GOUSSET, Reims 1843.

HALLER, *Beiträge*
J. HALLER, Beiträge zur Geschichte des Konzils von Basel, in: *ZGO NF* 16 (1901), 9-27, 207-245.

Helvetia Sacra
Le diocèse de Genève. L'archidiocèse de Vienne en Dauphiné, par L. BINZ e.a. [= *Helvetia Sacra* I/3], Bern 1980.

Le diocèse de Lausanne (VIe siècle - 1821)..., Rédaction: P. BRAUN [= *Helvetia Sacra* I/4], Basel/Frankfurt 1988.

HERNÁNDEZ MONTES, *Biblioteca de Juan de Segovia*
B. HERNÁNDEZ MONTES, *Biblioteca de Juan de Segovia. Edición y comentario de su escritura de donación* [= *Bibliotheca Theologica Hispana* II/3], Madrid 1984.

HOURS, *Diocèse de Besançon*
H. HOURS, *Diocèse de Besançon* [= *Fasti Ecclesiae Gallicanae. Répertoire prosopographique des évêques, dignitaires et chanoines de France de 1200 à 1500* 4], Turnhout 1999.

JEAN CHARTIER, *Chronique de Charles VII*
JEAN CHARTIER, *Chronique de Charles VII, roi de France* II/III, éd. par VALLET DE VIRIVILLE [= *Bibliothèque elzévirienne*], Paris 1858.

JEAN DE MAUPOINT, *Journal*
JEAN DE MAUPOINT, prieur de Sainte-Catherine de la Couture, *Journal parisien*, éd. par G. FAGNIEZ, in: *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France* 4 (1877), 1-114.

Journal d'un bourgeois
Journal d'un bourgeois de Paris. Texte présenté et commenté par C. BEAUNE [= *Le livre de Poche-Lettres gothiques* 4522], Paris 1990.

KRISTELLER, *Iter Italicum*
P.O. KRISTELLER, *Iter Italicum* ... III, London/Leiden 1983.
– VI, London/Leiden 1992.

Mansi
Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio XXIX, ed. J.D. MANSI, Venedig 1788 (Nachdr. 1904 / 1961).
– XXXII, Paris 1902 (Nachdr. 1961).

MARTÈNE / DURAND, *Veterum scriptorum collectio*
Veterum scriptorum ... amplissima collectio VIII, edd. E. MARTÈNE / U. DURAND, Paris 1724 (Nachdr. 1968).

MARTIN LE FRANC, *Le champion des Dames*
MARTIN LE FRANC, *Le champion des Dames* V. Éd. publ. par R. DESCHAUX [= *Les classiques français du Moyen Âge* 131], Paris 1999.

MATHIEU D'ESCOUCHY, *Chronique*,
MATHIEU D'ESCOUCHY, *Chronique* II, publ. par G. DU FRESNE DE BEAUCOURT, Paris 1863.

Matrikel der Universität Köln
Die Matrikel der Universität Köln I, bearb. v. H. KEUSSEN [= *Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde* VIII/1], Bonn ²1928 (Nachdr. 1979).

Minute française
La Minute française des interrogatoires de Jeanne la Pucelle, éd. par P. DONCOEUR [= *Bibliothèque elzévirienne – n.s.: Études et documents*], Melun 1952.

Monumenta Conciliorum Generalium [= *MC*]
Monumenta Conciliorum Generalium seculi decimi quinti, ed. Caesareae Academiae Scientiarum socii delegati II, Wien 1873 .
– III, Wien/Basel 1886 / 1932.

NEUMANN, *Francouzská Hussitica*
A. NEUMANN (ed.), *Francouzská Hussitica* ... [= *Studie a texty k naboženskym dějinám českym* IV/3-4], Olmütz 1925.

NICOLAI DE CLEMANGIIS *Opera omnia*
Nicolai de Clemangiis opera omnia I, ed. J.M. LYDIUS, Leiden 1613 (Nachdr. 1967).

OUY, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor*
G. OUY, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor. Catalogue établi sur la base du Répertoire de Claude Grandrue (1514)* II [= *Bibliotheca Victorina* 10/II], Turnhout 1999.

PELLECHET, *Catalogue général*
M. PELLECHET, *Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France* III, Paris 1909.

PÉROUSE, *Procès-verbal*
Procès-verbal des conférences tenues en 1447 à Lyon et à Genève pour mettre fin au schisme de Bâle, éd. G. PÉROUSE, in: *Concilium Basiliense* VIII, 265-428.

Procès de condamnation
Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc I, publié par J. QUICHERAT, Paris 1841.
Procès de condamnation de Jeanne d'Arc I/II, éd. par P. CHAMPION [= *Bibliothèque du XV[e] siècle* 22/23], Paris 1920 / 1921.
Procès de condamnation de Jeanne d'Arc II, éd. par P. TISSET / Y. LANHERS [= *Société de l'histoire de France - Fondation du département des Vosges*], Paris 1970.

Procès en nullité
Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc. Texte établi et publié par P. DUPARC, 5 vols [= *Société de l'histoire de France – Fondation du département des Vosges*], Paris 1977-88.

ROUX / ROZE / SOYEZ, *Cartulaire*
Cartulaire du chapitre de la cathedrale d'Amiens, par J. ROUX / J.B.M. ROZE / E. SOYEZ, 2 vols, Amiens/Paris 1905-12.

TABBAGH, *Diocèse de Rouen*
V. TABBAGH, *Diocèse de Rouen* [= *Fasti Ecclesiae Gallicanae. Répertoire prosopographique des évêques, dignitaires et chanoines de France de 1200 à 1500* 2], Turnhout 1997.

VALOIS, *Histoire*
N. VALOIS, *Histoire de la Pragmatique Sanction de Bourges sous Charles VII* [= *Archives de l'histoire religieuse de la France*], Paris 1906.

VALVEKENS, *Acta et decreta*
J.B. VALVEKENS (ed.), *Acta et decreta capitulorum generalium Ordinis Praemonstratensis* I: 1200-1500 [Editio textus 23 = *Analecta Praemonstratensia* 42 (1966)].

VENNEBUSCH, *Theologische Handschriften Stadtarchiv Köln*
J. VENNEBUSCH, *Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln* IV [= *Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln – Sonderreihe: Die Handschriften des Archivs* 4], Köln u. a. 1986.

VENNEBUSCH, *Homiletische und hagiographische Handschriften Stadtarchiv Köln*
J. VENNEBUSCH, *Die homiletischen und hagiographischen Handschriften des Stadtarchivs Köln* I [= *Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln-Sonderreihe: Die Handschriften des Archivs* 6], Köln u. a. 1993.

VLEESCHOUWERS-VAN MELKEBEEK, *Archief Doornik*
M. VLEESCHOUWERS-VAN MELKEBEEK (ed.), Het archief van den bisschoppen van Doornik: een inventaris uit 1477, in: *Académie royale de Belgique. Bulletin de la commission royale d'histoire* 149/3-4 (Bruxelles 1983), 1-375.

Studien

ALLIOT 1902
J.M. ALLIOT, *Les visites archidiaconales de Josas*, Paris 1902.

ALLMAND 1963
C.T. ALLMAND, Un conciliariste nivernais du XVe siècle: Jean Beaupère, in: *Annales de Bourgogne* 35 (1963), 145-154.

AMIET 1934
M.-L. AMIET, *La condamnation de Jeanne d'Arc*, Paris 1934.

Arras et la diplomatie européenne (éd. CLAUZEL 1999)
Arras et la diplomatie européenne, XVe-XVIe siècles, éd. par D. CLAUZEL e. a., Arras 1999.

AUBERT 2000
R. AUBERT, Jean Beaupère, in: *DHGE* 27 (2000), 1374f.

AUBERT 2002
R. AUBERT, Jacques Jouvenel des Ursins, in: *DHGE* 28 (2002), 370f.

AUTRAND 1981
F. AUTRAND, *Naissance d'un grand corps de l'État. Les gens du Parlement de Paris 1345-1454* [= *Publ. de la Sorbonne – Sér. NS Recherche* 46], Paris 1981.

AUTRAND 1986
F. AUTRAND, *Charles VI. La folie du roi*, Paris 1986.

AYROLES 1890
J.B.J. AYROLES, *La vraie Jeanne d'Arc* I: *La Pucelle devant l'Église de son temps*, Paris 1890.

AYROLES 1901
J.B.J. AYROLES, *L'université de Paris au temps de Jeanne d'Arc et la cause de sa haine contre la libératrice*, Paris 1901.

BAIER 1991
W. BAIER, Heynlin, Johannes, in: *MarL* 3 (1991), 184f.

BERGER 1978
H. BERGER, *Der Alte Zürichkrieg im Rahmen der europäischen Politik. Ein Beitrag zur ‚Aussenpolitik' Zürichs in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Zürich 1978.

BESLY 1697
J. BESLY, *Evesques de Poitiers (avec les preuves)*, Paris 1697.

BILDERBACK 1966
D.L. BILDERBACK, *The Membership of the Council of Basle*, Diss. Washington D.C. 1966 [Microfilm: Ann Arbor 66 – 7868].

BILLARD 1933
A. BILLARD, *Jehanne d'Arc et ses juges*, Paris 1933.

BINDER 1955
K. BINDER, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada* O.P., Innsbruck 1955.

BIRCK 1894
BIRCK, Enea Silvio de' Piccolomini als Geschichtsschreiber des Basler Konzils, in: *ThQ* 76 (1894), 577-596.

BLACK 1970
A.J. BLACK, *Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450* [= *Cambridge Studies in Medieval Life and Thought* III/2], Cambridge 1970.

BLACK 1976
A.J. BLACK, Politische Grundgedanken des Konziliarismus und des Papalismus zwischen 1430 und 1450, in: R. BÄUMER (Hg.), *Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee* [= *Wege der Forschung* 279], Darmstadt 1976, 295-328 (englisches Orginal 1969).

BÖHM 1989
I. BÖHM, Greban, Arnoul, in: *Marl* 2 (1989), 703f.

BONNENFANT 1933
G. BONNENFANT, *Histoire générale d'Évreux* I, Paris 1933.

BOSSUET 1730
J.B. BOSSUET, *Defensio declarationis celeberrimae, quam de potestate ecclesiastica sanxit clerus Gallicanus …* II, Luxemburg 1730.

CHAMPION 1920
P. CHAMPION, Les juges de Jeanne d'Arc, in: *La Revue universelle* 1 (1920), 301-312.

CHAMPION 1923
P. CHAMPION, *Histoire poétique du XVe siècle* II [= *Bibliothèque du XVe siècle* 28], Paris 1923 (Nachdr. 1966).

CHRISTIANSON 1979

G. CHRISTIANSON, *Cesarini: the Conciliar Cardinal. The Basel Years, 1431-1438* [= *Kirchengeschichtliche Quellen und Studien* 10], St. Ottilien 1979.

COMBES 1933

A. COMBES, Un témoin du socratisme chrétien au XVe siècle: Robert Ciboule (1403-1458), in: *AHDL* 8 (1933), 93-259.

CORNAZ 1932

E. CORNAZ, *Le mariage palatin de Marguerite de Savoie (1445-1449)* [= *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse Romande* II/15], Lausanne 1932.

COSNEAU 1886

E. COSNEAU, *Le connétable de Richemont (Arthur de Bretagne 1393-1458)*, Paris 1886.

COVILLE 1932

A. COVILLE, Pierre de Versailles (1380?-1446), in: *BECh* 93 (1932), 208-260.

CREVIER 1723

J.-B.-L. CREVIER, *Histoire de l'université de Paris, depuis son origine jusqu'en l'année 1600* IV, Paris 1723.

DELARUELLE / LABANDE / OURLIAC 1962

E. DELARUELLE / E.-R. LABANDE / P. OURLIAC, *L'Église au temps du grand schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)* I [= FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église* ... 14/I], Paris 1962.

DELSALLE 1982

L.R. DELSALLE, *Rouen et les Rouennais au temps de Jeanne d'Arc 1400-1470*, Rouen 1982.

DENIFLE / CHÂTELAIN 1897

H. DENIFLE / É. CHÂTELAIN, Le procès de Jeanne d'Arc et l'Université de Paris, in: *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France* 24 (1897), 1-32.

DERONNE 1970

E. DERONNE, *Les chanoines de Notre-Dame de Paris aux XVe et XVIe siècles* (Thèse École des Chartes), Paris 1970.

DERONNE 1971

E. DERONNE, Les origines des chanoines de Notre-Dame de Paris de 1450 à 1550, in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 18 (1971), 1-29.

DES GRAVIERS 1966

J.E. DES GRAVIERS, Messeigneurs de chapitre de l'Église de Paris à l'époque de la guerre de 100 ans, in: *L'année canonique* 10 (1966), 131-158.

DICKINSON 1955

J.G. DICKINSON, *The Congress of Arras 1435. A Study in Medieval Diplomacy*, Oxford 1955 (Nachdr. 1972).

DU BOULAY 1670
C.E. DU BOULAY [C.E. BULAEUS], *Historia Universitatis Parisiensis* V, Paris 1670 (Nachdr. 1966).

DU FRESNE DE BEAUCOURT 1882-1891
G. DU FRESNE DE BEAUCOURT, *Histoire de Charles VII* II, Paris 1882.
- IV, Paris 1888.
- VI, Paris 1891.

EPINAY-BURGARD 1980
G. EPINAY-BURGARD, Le rôle des théologiens dans les conciles de la fin du Moyen-Age (1378-1449), in: *Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses* 12 (1980), 69-75.

EUBEL 1902
K. EUBEL, Die durch das Basler Konzil geschaffene Hierarchie, in: *RQ* 16 (1902), 269-286.

FABRE 1915
J. FABRE, *Les bourreaux de Jeanne d'Arc et sa fête nationale. Notes sur les personnages du procès de condamnation. Documents sur la fête du patriotisme*, Paris 1915.

FABRE 1948 / 1977
L. FABRE, *Jeanne d'Arc*, Paris 1977 (zuerst 1948).

FAVIER 2001
J. FAVIER, *Louis XI*, Paris 2001.

FAVREAU 1961
R. FAVREAU, Robert Poitevin, professeur à Paris, médecin des princes, trésorier de St-Hilaire-le-Grand de Poitiers (v. 1390-1400 à 1474), in: *Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest* IV/6 (1961), 141-151.

FERET 1897
P. FERET, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen-Age* III, Paris 1897.

FISCHER-WILBERT 1974
A. FISCHER-WILBERT, *Die Universität von Paris im Prozeß gegen Johanna von Orléans*, Diss. Bonn 1974.

FLACIUS ILLYRICUS 1556
M. FLACIUS ILLYRICUS, *Catalogus testium veritatis* ..., Basel 1556.

FORMEVILLE 1873
H. DE FORMEVILLE, *Histoire de l'ancien évêché-comté de Lisieux* II, Lisieux 1873 (Nachdr. 1971).

FOURNIER / DOREZ 1895-1902
M. FOURNIER / L. DOREZ, *La faculté de décret de l'Université de Paris au XV[e] siècle* I/2, Paris 1895.
– II, Paris 1902.

FRANCE 1929
A. FRANCE, *Vie de Jeanne d'Arc* II [= *Œuvres complètes illustrées de Anatole France* 16], Paris 1929.

FRANKLIN 1867
A. FRANKLIN, *Les anciennes bibliothèques de Paris* I, Paris 1867.

FROMHERZ 1960
U. FROMHERZ, *Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel* [= *Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft* 81], Basel 1960.

GAIL / EWIG 1957
A.J. GAIL / E. EWIG, Das europäische Mittelalter. Material zu den deutsch-französischen Empfehlungen, in: *Die deutsch-französischen Beziehungen im Mittelalter. Ergebnisse der deutsch-französischen Historikertagung Bamberg 1956*, Braunschweig 1957, 7-35.

GARDEBOIS 1978
A. GARDEBOIS, Les visites archidiaconales de Josas de 1458 à 1470, in: *Bulletin de la Société des amis de Meudon* 42 (1978), 2372-2376.

GASSIES 1982
G. GASSIES, *Histoire de Meaux* I, Meaux 1982.

GAZZANIGA 1997
J.-L. GAZZANIGA, Pragmatique Sanction de Bourges, in: *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Age* II (1997), 1248.

GODARD 1974
J. GODARD, La fin d'une époque: L'évolution des esprits, in: *Histoire de la Picardie*, publié sous la direction de R. FOSSIER, Toulouse 1974 (Nachdr. 1988), 225-242.

GOROCHOV 1997
N. GOROCHOV, *Le collège de Navarre de sa fondation (1305) au début du XVe siècle (1418). Histoire de l'institution, de sa vie intellectuelle et de son recrutement* [= *Études d'histoire médiévale* 1], Paris 1997.

GRASOREILLE 1882
G. GRASOREILLE, Histoire politique du chapitre de Notre-Dame de Paris pendant la domination anglaise, in: *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France* 9 (1882), 109-192.

HALLER 1927
J. HALLER, *Die Anfänge der Universität Tübingen 1477-1537*, Stuttgart 1927.

HAUBST 1951
R. HAUBST, Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit, in: *MThZ* 2 (1951), 115-129.

HAUBST 1955
R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek* [= *BGPhMA* 38/1], Münster 1955.

HEFELE / LECLERCQ 1916

C.-J. HEFELE / H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*... VII/2, Paris 1916 (Nachdr. 1973).

HEINIG 1996

P.J. HEINIG, Zwischen Kaiser und Konzil. Die Reformdiskussion in der Mainzer Kirche, in: I. HLAVÁČEK / A. PATSCHOVSKY (Hgg.), *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449)*, Konstanz 1996, 109-133.

HELMRATH 1984

J. HELMRATH, Selbstverständnis und Interpretation des Basler Konzils [Rezension von KRÄMER 1980], in: *Archiv für Kulturgeschichte* 66 (1984), 215-229.

HELMRATH 1987

J. HELMRATH, *Das Basler Konzil 1431-1449. Forschungsstand und Probleme* [= *Kölner Histor. Abhandlungen* 32], Köln/Wien 1987.

HELMRATH 1989

J. HELMRATH, Kommunikation auf den spätmittelalterlichen Konzilien, in: H. POHL (Hg.), *Die Bedeutung der Kommunikation für Wirtschaft und Gesellschaft* [= *Beihefte der VSWG* 87], Stuttgart 1989, 116-172.

HELMRATH 1997

J. HELMRATH, Rhetorik und ‚Akademisierung' auf den deutschen Reichstagen im 15. und 16. Jahrhundert, in: H. DUCHHARDT / G. MELVILLE (Hgg.), *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Köln 1997, 424-446.

HELMRATH 2000

J. HELMRATH, Pius II. und die Türken, in: B. GUTHMÜLLER / W. KÜHLMANN (Hgg.), *Europa und die Türken in der Renaissance* [= *Frühe Neuzeit* 54], Tübingen 2000, 79-137.

HELMRATH 2002

J. HELMRATH, ‚Geistlich und weltlich'. Zur Beziehung von Konzilien und Reichsversammlungen im 15. Jahrhundert, in: P. MORAW (Hg.), *Deutscher Königshof, Hoftag und Reichstag im späteren Mittelalter* [= *Vorträge und Forschungen* 48], Stuttgart 2002, 477-517.

HÉRUBEL 1981

M. HÉRUBEL, *Charles VII*, Paris 1981.

HOFMANN 1940

G. HOFMANN, Papato, conciliarismo, patriarcato (1438-1439), in: *Miscellanea Historiae Pontificiae* 2 (1940), 3-82.

HOSSFELD 1907-1908

M. HOSSFELD, Johannes Heynlin aus Stein, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 6 (1907), 309-356; 7 (1908), 79-219; 235-431.

HUGUET 1929 / 1930

A. HUGUET, Recherches sur trois juges du procès de condamnation de Jeanne d'Arc, originaires d'Amiens, in: *Bulletin de la Société des Antiquaires de Picardie* 33 (1929 / 1930), 326-365.

JENSEN 1967

F.K. JENSEN, Jean Pain-et-Chair (c. 1400-1473), Principal of the College of Presles at the University of Paris, in: *Studium generale. Studies offered to Astrik L. Gabriel* [= *Texts and Studies in the History of Medieval Education* 11], Notre Dame/Ind. 1967, 109-127.

KLEINERT 1997

C. KLEINERT, Fasti Ecclesiae Gallicanae. Anmerkungen und Ergänzungen zum ersten Band eines neuen Forschungsunternehmens, in: *AHC* 29 (1997), 165-201.

KLEINERT 2003

C. KLEINERT, *Philibert de Montjeu (um 1374-1439). Ein Bischof im Zeitalter der Reformkonzilien und des Hundertjährigen Kriegs* [= *Beihefte der Francia* 59], Stuttgart 2003.

KRÄMER 1980

W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus* [= *BGPhMA.NF* 19], Münster 1980.

KROFTA 1935

K. KROFTA, La France et le mouvement religieux tchèque, in: *Le Monde Slave* 12/III (1935), 161-185 ; 321-360.

LAMY 2000

M. LAMY, *L'Immaculée Conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Age (XIIe-XVe siècles)* [= *Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Age et Temps Modernes* 35], Paris 2000.

LAVATER-SLOMAN 1963

M. LAVATER-SLOMAN, *Jeanne d'Arc – Lilie von Frankreich*, Zürich/Stuttgart 1963.

LAZARUS 1912

P. LAZARUS, *Das Basler Konzil. Seine Berufung und Leitung, seine Gliederung und seine Behördenorganisation* [= *Eberings Historische Studien* 100], Berlin 1912 (Nachdr. 1965).

LEBEUF 1883

LEBEUF († 1760), *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris* I, Paris 1883 (Nachdr. 1969).

LEHMANN 1945

M. LEHMANN, *Die Mitglieder des Basler Konzils von seinem Anfang bis August 1442*, Diss. (Maschinenschrift) Wien 1945.

LEWIS 1977

P.S. LEWIS, *La France à la fin du Moyen Age. La société politique*, Paris 1977.

LEWIS 1992

P.S. LEWIS, *Écrits politiques de Jean Juvénal des Ursins* III: *La vie et l'oeuvre*, Paris 1992.

LIOCOURT 1981

F. DE LIOCOURT, *La mission de Jeanne d'Arc* II, Paris 1981.

LOHR 1996

C.H. LOHR, Johannes Heynlin, in: *LThK*[3] 5 (1996), 82.

LUCIE-SMITH 1977

E. LUCIE-SMITH, *Johanna von Orleans. Eine Biographie*, Düsseldorf 1977 (englisches Original 1976).

MADELIN 1907

L. MADELIN, Un essai d'Église séparée en France au XV[e] siècle. La Pragmatique Sanction, in: *Revue des Deux Mondes* 38/2 (1907), 294-331.

MANGER 1901

H. MANGER, *Die Wahl Amadeo's von Savoyen zum Papste durch das Basler Konzil*, Diss. Marburg 1901.

MARIE JOSÉ 1962

MARIE JOSÉ, *La maison de Savoie. Amédée VIII – Le duc qui devint pape* II, Paris 1962 (Nachdr. 1997).

MARTIN 1939

V. MARTIN, *Les origines du gallicanisme* II, Paris 1939 (Nachdr. 1978).

MATON 1917

F. MATON, *La souveraineté de Jean II Juvénal des Ursins*, Paris 1917.

MAUGIS 1906

É. MAUGIS, *Essai sur le recrutement et les attributions des principaux offices du siège du bailliage d'Amiens de 1300 à 1600*, Paris 1906.

MEUNIER 1946

R.-A. MEUNIER, *Les rapports entre Charles VII et Jeanne d'Arc de 1429 à 1461. Contribution à l'étude de la construction de la France au XV[e] siècle* [= *Publications de l'Université de Poitiers – Série des Sciences de l'Homme* 8], Poitiers 1946.

MEUTHEN 1982

E. MEUTHEN, Das Basler Konzil in römisch-katholischer Sicht, in: *ThZ* 38/5 [= *Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive. Sonderheft zum Gedenken an das Basler Konzil 1431-1449*] (1982), 274-308.

MEUTHEN 1983

E. MEUTHEN, Konsens bei Nikolaus von Kues und im Kirchenverständnis des 15. Jahrhunderts, in: D. ALBRECHT u. a. (Hgg.), *Politik und Konfession. FS Konrad Repgen*, Berlin 1983, 11-29.

MEUTHEN 1984

E. MEUTHEN, Zur Protokollführung auf dem Basler Konzil (mit besonderer Berücksichtigung der Handschrift Ny kgl. S. 1842 fol. in Kopenhagen aus dem Nachlaß des Johann von Segovia), in: *AHC* 16 (1984), 348-368.

MEUTHEN 1985

E. MEUTHEN, *Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte [= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften – Vorträge* G. 274], Opladen 1985.

MILLER 1983

I. MILLER, *Jakob von Sierck 1398/1399-1456* [= *Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte* 45], Mainz 1983.

MOLLAT 1988

M. MOLLAT, *Jacques Coeur ou l'esprit d'entreprise au XVe siècle*, Paris 1988.

MONGIANO 1988

E. MONGIANO, *La cancellaria di un antipapa. Il bollario di Felice V (Amedeo VIII di Savoia)* [= *Biblioteca storica subalpina* 204], Turin 1988.

MÜLLER 1981

H. MÜLLER, L'érudition gallicane et le concile de Bâle (Baluze, Mabillon, Daguesseau, Iselin, Bignon), in: *Francia* 9 (1981), 531-555.

MÜLLER 1982

H. MÜLLER, Zur Prosopographie des Basler Konzils: Französische Beispiele, in: *AHC* 14 (1982), 140-170.

MÜLLER 1983

H. MÜLLER, Lyon et le concile de Bâle (1431-1449). Études prosopographiques, in: *Cahiers d'histoire* 28 (1983), 33-57.

MÜLLER 1990

H. MÜLLER, *Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431-1449)*, 2 Bde., Paderborn u. a. 1990.

MÜLLER 1993

H. MÜLLER, Pierre de Versailles, in: *LMA* 6 (1993), 2140f.

MÜLLER 1994

H. MÜLLER, „Cum res ageretur inter tantos principes": Der Streit um das Bistum Tournai (1433-1438), in: J. HELMRATH / H. MÜLLER (Hgg.), *Studien zum 15. Jahrhundert. FS Erich Meuthen* I, München 1994, 231-253.

MÜLLER 1995

H. MÜLLER, Pragmatique Sanction, in: *LMA* 7 (1995), 166f.

MÜLLER 1996a

H. MÜLLER, Karl VII. 1422-1461, in: J. EHLERS u. a. (Hgg.), *Die französischen Könige des Mittelalters von Odo bis Karl VIII. 888-1498*, München 1996, 321-336; 406f.

MÜLLER 1996b

H. MÜLLER, Konzil und Frieden. Basel und Arras (1435), in: J. FRIED (Hg.), *Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter* [= *Vorträge und Forschungen* 43], Sigmaringen 1996, 333-390.

MÜLLER 1997

H. MÜLLER, Thomas von Courcelles, in: *LMA* 8 (1997), 716f.

MÜLLER 1999a

H. MÜLLER, La division dans l'unité: Le congrès d'Arras (1435) face à deux diplomaties ecclésiastiques, in: *Arras et la diplomatie européenne*, 109-130.

MÜLLER 1999b

H. MÜLLER, Pragmatische Sanktion v. Bourges, in: *LThK*[3] 8 (1999), 498f.

MÜLLER 1999c

H. MÜLLER, Vom Konzil zur Kurie. Eine kirchliche Karriere im 15. Jahrhundert: Guillaume Hugues d'Étain, Archidiakon von Metz und Kardinal von Santa Sabina († 1455), in: *ZKG* 110 (1999), 25-52.

MÜLLER 2000

H. MÜLLER, Gesandtschaft und Gewissen. Bernard de La Planche, ein Bischof aus dem englischen Aquitanien, auf dem Basler Konzil, in: M. THUMSER u. a. (Hgg.), *Studien zur Geschichte des Mittelalters. FS Jürgen Petersohn*, Stuttgart 2000, 335-357.

MÜLLER 2002

H. MÜLLER, Der französische Frühhumanismus um 1400, in: J. HELMRATH / U. MUHLACK / G. WALTHER (Hgg.), *Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten*, Göttingen 2002, 319-376.

MÜLLER 2003

H. MÜLLER, Les pays rhénans, la France et la Bourgogne à l'époque du concile de Bâle. Une leçon d'histoire politique, in: *Francia* 30/1 (2003), 107-133.

MÜLLER 2004 [i. E.]

H. MÜLLER, Die Befreiung von Orleans (8. Mai 1429). Zur Bedeutung der Jeanne d'Arc für die Geschichte Frankreichs, in: W. KRIEGER (Hg.), *Dramatische Ereignisse in der europäischen Geschichte* [im Erscheinen].

W. MÜLLER 1997

W. MÜLLER, Bayern und Basel. Studien zu Herzogshaus, Kirche und Konzil (1431-1449), in: *AHC* 29 (1997), 1-164; 335-500.

NIEDERSTÄTTER 1995

A. NIEDERSTÄTTER, *Der Alte Zürichkrieg. Studien zum österreichisch-eidgenössischen Konflikt sowie zur Politik König Friedrichs III. in den Jahren 1440-1446* [= *Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters – Beihefte zu* J.F. BÖHMER, *Regesta Imperii* 14], Wien 1995.

NÖLDEKE 1957

E.J. NÖLDEKE, *Der Kampf Papst Eugens IV. gegen das Basler Konzil. Seine Bemühungen um Gewinnung Frankreichs in den Jahren 1438-1444 ...*, Diss. (Maschinenschrift) Tübingen 1957.

O'REILLY 1868

E. O'REILLY, *Les deux procès de condamnation, les enquêtes et la sentence de réhabilitation de Jeanne d'Arc* I, Paris 1868.

OURLIAC 1961 / 1979

P. OURLIAC, Sociologie du concile de Bâle, in: *RHE* 56 (1961), 5-32; Nachdr. in: DERS., *Études d'histoire du droit médiéval* I, Paris 1979, 331-355.

OURLIAC 1983

P. OURLIAC, Rezension von G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare*, in: *RHE* 78 (1983), 127-129.

PALUSTRE 1897

B. PALUSTRE, Essai sur la réforme de l'Ordre de Fontevrault (1459-1641), in: *École des Chartes. Positions des Thèses* a. 1897, 111-120.

PARIS 1887

G. PARIS, Un poème inédit de Martin le Franc, in: *Romania* 16 (1887), 383-437.

PÉCHENARD 1876

P.-L. PÉCHENARD, *Jean Juvénal des Ursins. Historien de Charles VI, évêque de Beauvais et de Laon, archevêque-duc de Reims. Étude sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1876.

PÉRENNÈS 1851

F. PÉRENNÈS, *Dictionnaire de biographie chrétienne* I [= J.-P. MIGNE, *Nouvelle encyclopédie théologique* 1], Petit-Montrouge (Paris) 1851.

PERNOUD 1969

R. PERNOUD, *La libération d'Orléans – 8 mai 1429* [= *Trente journées qui ont fait la France* 9], Paris 1969.

PERNOUD 1981

R. PERNOUD, *Jeanne d'Arc*, Paris 1981.

PÉROUSE 1904

G. PÉROUSE, *Le cardinal Louis Aleman et la fin du grand schisme*, Lyon 1904.

PETIT-DUTAILLIS 1905

C. PETIT-DUTAILLIS, Un nouveau document sur l'Église de France à la fin de la guerre de Cent Ans. Le registre des visites archidiaconales de Josas, in: *RH* 88 (1905), 296-316.

PIAGET 1888

A. PIAGET, *Martin le Franc, prévôt de Lausanne*, Lausanne 1888.

PREISWERK 1902

E. PREISWERK, *Der Einfluß Aragons auf den Prozeß gegen Papst Eugen IV.*, Diss. Basel 1902.

PREVOST 1953

M. PREVOST, Guillaume Chartier, in: *DHGE* 12 (1953), 543f.

PREVOST 1956
M. PREVOST, Thomas de Courcelles, in: *DHGE* 13 (1956), 951.

PREVOST 1959
M. PREVOST, Guillaume Chartier, in: *DBF* 8 (1959), 671f.

QUICHERAT 1850
J. QUICHERAT, *Aperçus nouveaux sur l'histoire de Jeanne d'Arc*, Paris 1850.

RABUT 1970
É. RABUT, Les Cholets. Étude historique et topographique d'un collège parisien, in: *Paris et Ile-de-France. Mémoires* 21 (1970 / erschienen 1973), 7-95.

RASHDALL / POWICKE / EMDEN 1936
H. RASHDALL / F.M. POWICKE / A.B. EMDEN, *The Universities of Europe in the Late Middle Ages* I, Oxford [2]1936 (Nachdr. 1964).

REDLICH 1929
V. REDLICH, Eine Universität auf dem Konzil in Basel, in: *HJ* 49 (1929), 92-101.

REDLICH 1958
V. REDLICH, Die Basler Konzilsuniversität, in: E. ISERLOH / P. MANNS (Hgg.), *Glaube und Geschichte. FS Joseph Lortz* II, Baden-Baden 1958, 356-361.

REYMOND 1912
M. REYMOND, *Les dignitaires de l'Église Notre-Dame de Lausanne jusqu'en 1536* [= *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande* II/8], Lausanne 1912.

RICHARD 1772
C.-L. RICHARD, *Analyse des conciles généraux et particuliers* II, Paris 1772.

RITTER 1955
F. RITTER, *Histoire de l'imprimerie alsacienne aux XVe et XVIe siècles*, Straßburg/Paris 1955.

ROTH 1970
O. ROTH, *Studien zum ‚Estrif de Fortune et Vertu' des Martin le Franc*, Diss. Marburg, Bern 1970.

ROY 1994
L. ROY, *L'université de Caen aux XVe et XVIe siècles. Histoire politique et sociale*, Thèse Montreal [ungedruckt] 1994.

ROY 1999
L. ROY, La fondation de l'université de Caen, in: J.-Y. MARIN (éd.), *La Normandie dans la guerre de Cent Ans 1346-1450*, Caen 1999, 101-105.

RUSSELL 1992
J.G. RUSSELL (ex DICKINSON), *Diplomats at Work. Three Renaissance Studies*, Phoenix Mill 1992.

SALVINI 1912

J. SALVINI, *L'application de la Pragmatique Sanction sous Charles VII et Louis XI au chapitre cathédrale de Paris*, Paris 1912.

SALVINI 1961

J. SALVINI, Un évêque de Poitiers: Jacques Jouvenel des Ursins (1410-1457), in: *Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest* IV/6 (1961), 85-107.

SANTONI 1979

P. SANTONI, Jean de Rouvroy, traducteur de Frontin et théologien de l'Immaculée Conception, in: *BECh* 137 (1979), 19-58.

SARRAZIN 1896

A. SARRAZIN, *Jeanne d'Arc et la Normandie au XVe siècle*, Rouen 1896.

SCARPATETTI 1981

B.-M. VON SCARPATETTI, Heynlin, Johannes, in: *VerfLex^{2}* 3 (1981), 1213-1219.

SCHNEIDER 1919

F. SCHNEIDER, *Der europäische Friedenskongreß von Arras (1435) und die Friedenspolitik Papst Eugens IV. und des Basler Konzils*, Greiz 1919.

SCHWEIZER 1932

J. SCHWEIZER, Zur Vorgeschichte der Basler Universität, in: THEOLOGISCHE FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT BASEL (Hg.), *Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte. FS Paul Wernle*, Basel 1932, 1-21.

SCHWINGES 1986

R.C. SCHWINGES, *Deutsche Universitätsbesucher im 14. und 15. Jahrhundert. Studien zur Sozialgeschichte des Alten Reiches* [= *VIEG* 123 / *Beiträge zur Sozial- und Verfassungsgeschichte des Alten Reiches* 6], Stuttgart 1986.

SCHWINGES 1991

R.C. SCHWINGES, Französische Studenten im spätmittelalterlichen Reich, in: M. PARISSE (éd.), *Les échanges universitaires franco-allemands du Moyen Age au XXe siècle (Actes du colloque de Göttingen – Mission historique française en Allemagne, 3-5 XI 1988)*, Paris 1991, 37-54.

SIEBEN 1983

H.J. SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378-1521)* [= *FTS* 30], Frankfurt/Main 1983.

SIEBEN 1996

H.J. SIEBEN, *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee*, Paderborn u. a. 1996.

SIEBERG 1951

W. SIEBERG, *Studien zur Diplomatie des Basler Konzils*, Diss. (Maschinenschrift) Heidelberg 1951.

ŠMAHEL 2002

F. ŠMAHEL, *Die hussitische Revolution* III [= *MGH. Schriften* 43/III], Hannover 2002.

STIEBER 1978

J.W. STIEBER, *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church* [= *SHCT* 13], Leiden 1978.

STIEBER 1992

J.W. STIEBER, Amédée VIII – Félix V et le concile de Bâle, in: B. ANDENMATTEN / A. PARAVICINI BAGLIANI (éds.), *Amédée VIII – Félix V, premier duc de Savoie et pape (1383-1451)* [= *Bibliothèque historique vaudoise* 103], Lausanne 1992, 339-362.

THOMAS 1983

H. THOMAS, Jeanne la Pucelle, das Basler Konzil und die ‚Kleinen' der Reformatio Sigismundi, in: *Francia* 11 (1983), 319-339.

THOMAS 2000

H. THOMAS, *Jeanne d'Arc. Jungfrau und Tochter Gottes*, Berlin 2000.

TISSET 1958

P. TISSET, Les procès de condamnation de Jeanne d'Arc, in: *Mémorial du Ve centenaire de la réhabilitation de Jeanne d'Arc 1456-1956*, Paris 1958, 197-213.

TÓTH 1934

P. DE TÓTH, *Il beato cardinale Nicolò Albergati e i suoi tempi (1375-1444)* II, Acquapendente-Viterbo 1934.

TOUSSAINT 1949

J. TOUSSAINT, Gilles Carlier, in: *DHGE* 11 (1949), 1046-1050.

TRIN 1960

A. TRIN, Courcelles (Thomas de), in: *DBF* 9 (1960), 959f.

UZUREAU 1923

F. UZUREAU, La réforme de l'Ordre de Fontevrault (1459-1641), in: *Revue Mabillon* 13 (1923), 141-146.

VALE 1974

M.G.A. VALE, *Charles VII*, London 1974.

VALLET DE VIRIVILLE 1855

A. VALLET DE VIRIVILLE, Courcelles (Thomas de), in: *Nouvelle Biographie Générale* XII (1855 / Nachdr. 1965), 182f.

VALOIS 1909

N. VALOIS, *Le pape et le concile (1418-1450) (La crise religieuse du XVe siècle)* II, Paris 1909.

VAN VESSEM 1966

H.A. VAN VESSEM, *De Engelse partij in het koninkrijk Frankrijk gedurende de honderdjarige oorlog*, Diss. Utrecht 1966.

VERGER 1972

J. VERGER, The University of Paris at the End of the Hundred Years War, in: J.W. BALDWIN / R.A. GOLDTHWAITE (eds.), *Universities in Politics. Case Studies from the Late Middle Ages and Early Modern Period*, Baltimore/London 1972, 47-78.

VERGER 1973

J. VERGER, *Les universités au Moyen Age*, Paris 1973.

WESSENBERG 1840

I.H.K. FRHR. VON WESSENBERG, *Die großen Kirchenversammlungen des 15ten und 16ten Jahrhunderts* ... II, Konstanz 1840.

WOHLMUTH 1983

J. WOHLMUTH, *Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel* [= *TTS* 19], Mainz 1983.

WOHLMUTH 1995

J. WOHLMUTH, Zur Ekklesiologie des Basler Konzils (1431-1449) im Streit um Reform und Autorität, in: *Société et Église. Textes et discussions dans les universités d'Europe centrale pendant le Moyen Âge tardif*, éd. par S. WŁODEK (Actes du Colloque internationale de Cracovie 14-16 VI 1993), Turnhout 1995, 21-43.

VERGER 1972
J. VERGER, The University of Paris at the End of the Hundred Years War, in: J. W. BALDWIN / R. A. GOLDTHWAITE (eds.), *Universities in Politics. Case Studies from the Late Middle Ages and Early Modern Period*, Baltimore/London 1972, 47-78.

VERGER 1973
J. VERGER, *Les universités au Moyen Âge*, Paris 1973.

WESSENBERG 1840
J. H. K. FREIHERR VON WESSENBERG, *Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts*, II, Konstanz 1840.

WOHLMUTH 1983
J. WOHLMUTH, *Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel* (= TTS 19), Mainz 1983.

WOHLMUTH 1995
J. WOHLMUTH, Zur Ekklesiologie des Basler Konzils (1431-1449) im Streit um Reform und Autorität, in: *Société et Église. Textes et discussions dans les universités d'Europe centrale pendant le Moyen Âge tardif*, éd. par S. WŁODEK (Actes du Colloque international de Cracovie 14-16 VI 1993), Turnhout 1995, 21-43.

Teil III

Kirchenväter in der Gesellschaft Jesu

Einleitung

Im Verlauf der reformatorischen Wirren in der abendländischen Christenheit und der bald einsetzenden Reform der katholischen Kirche hat sich theologisch die Notwendigkeit eingestellt, das Zueinander von Glaubensüberlieferung, kirchlicher Kontinuität und religiösem Aufbruch zu formulieren. Die Gesellschaft Jesu, ein im Jahre 1540 bestätigter neuer Orden, hat sich nicht nur aufgrund ihres besonderen Papstgehorsams an die Kirche gebunden. Vor allem hat sie mit den *Geistlichen Übungen* ihres Gründers, des heiligen Ignatius von Loyola, ein Werkzeug zur geistlichen Bildung erhalten, das dank seiner spezifischen Rezeption der Heiligen Schrift eine kirchliche Gesinnung in den Exerzitanten wachsen läßt. Unter den Schriftstellern des neuen Ordens, bei seinen Theologen und Predigern entstand infolgedessen ein markantes ekklesiales Denken.

Den primären textlichen Bezugspunkt für die jesuitische Ekklesiologie stellen dabei die Regeln „Für das wahre Gespür, das wir in der streitenden Kirche haben müssen" (Ex 352-370) dar. Die 11. Regel empfiehlt: „Die positive und die scholastische Lehre loben" (Ex 363). Unter den „positiven Lehrern" versteht Ignatius hier die Kirchenväter, namentlich Hieronymus, Augustinus und Gregor den Großen. Als „scholastische Lehrer" führt er Thomas von Aquin, Bonaventura und Petrus Lombardus an. Das Verhältnis zwischen beiden Weisen, Theologie zu treiben, bestimmt Ignatius unter Rückgriff auf den im Mittelalter geläufigen, aus der antiken Welt stammenden Antagonismus zwischen *antiqui* und *moderni*. Während es den Kirchenvätern „mehr eigen ist, das Verlangen zu bewegen, um in allem Gott unseren Herrn zu lieben und ihm zu dienen", so ist es den Theologen des Hochmittelalters „mehr eigen, in den zum ewigen Leben notwendigen Dingen zu definieren oder für unsere Zeiten zu erläutern, und um alle Irrtümer und alle Trugschlüsse mehr zu bekämpfen und zu erläutern." Welche Eigenschaft zeichnet demnach letztere aus im Verhältnis zu ihren Vätern im Glauben? Was haben die jeweils modernen Schriftsteller und Theologen ihren Vorgängern voraus? Ignatius nennt dafür in dieser 11. Regel zwei Kriterien: „Denn da ja die scholastischen Lehrer der neueren Zeit angehören, machen sie sich nicht nur das wahre Verständnis der Heiligen Schrift und die positiven heiligen Lehrer zunutze. Sie werden vielmehr auch selbst von der göttlichen Kraft erleuchtet und aufgeklärt und erlangen Hilfe aus den Konzilien, Kanones und Satzungen unserer heiligen Mutter Kirche." Die Nachfolger erzielen einen Erkenntnisfortschritt, indem sie die Kirchenväter in ihre modernen Überlegungen einbeziehen, und sie empfangen die Kraft des Heiligen Geistes, wenn sie in der Gemeinschaft der Kirche in bezug auf deren Entscheidungen ihre Lehre und ihre Praxis entfalten.

Dementsprechend stellt *Alfons Knoll* in seinem Beitrag über die Kirchenväter in den Werken der ersten Jesuiten Claude Jay als Modellfall jesuitischer Schriftauslegung im 16. Jahrhundert vor. Denn ausgehend vom Kirchenbild der Exerzitien des heiligen

Ignatius führt Claude Jay wissenschaftlich die Art der Exegese aus, die jeder Exerzitant praktisch in seinen Betrachtungen vornimmt. Somit entsteht aus der Feder Jays, eines der Gründerväter der Gesellschaft Jesu, eine Schriftauslegung, die darauf ausgerichtet ist, ihren Rezipienten geistlichen Nutzen zu bringen.

Seit den Gründungszeiten des jungen Ordens zu Anfang der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts, als Ignatius und seine Freunde sich während ihrer Pariser Studienzeit zusammenfanden, nimmt die Formung des Menschen, seine geistige und geistliche Bildung, einen hohen Stellenwert ein, zunächst in bezug auf die Ausbildung der Mitglieder des Ordens, später dann als apostolisches Ziel. Die grundlegenden Texte der Gesellschaft Jesu geben den Fragen von Bildung und Ausbildung, von Entwicklung der religiösen Persönlichkeit der Jesuiten und der ihnen anvertrauten Studierenden, Fragen der Pädagogik in Schule und Hochschule sowie im Bereich der Spiritualität breiten Raum. *Luce Giard* stellt Struktur und Aufbau der im Jahre 1599 in Kraft gesetzten jesuitischen *Ratio studiorum* vor, um anschließend die Rolle der Quellen in der idealen jesuitischen Erziehung herauszuarbeiten. Als erstaunlich dürfte dabei weniger gelten, daß die Autoren der griechischen und römischen Antike weiterhin, wie schon seit dem Mittelalter, die Lehrinhalte der Humaniora abgeben sollen, oder daß Aristoteles und Thomas von Aquin in der Philosophie und die Heilige Schrift in der Theologie als die hauptsächlichen Referenzen gelten. Als ungewöhnlich erscheint die Betonung der Vernunft im Zuge der Schriftauslegung. Schließlich weist *Luce Giard* daraufhin, daß erstmals die *Ratio* schon Jesuiten als autoritative Lehrer in den Unterrichtsprogrammen empfiehlt.

Mit dem 1597 in Reritiba verstorbenen Kirchenvater Brasiliens, José de Anchieta, stellt *Michael Sievernich* einen Jesuiten vor, der in seinem schriftstellerischen und missionarischen Werk exemplarisch das ignatianische Denken und Fühlen mit der Kirche vertritt. Seine soliden philosophisch-theologischen Studien in Europa haben José de Anchieta in die Lage versetzt, sich vorbehaltlos auf die indianische Kultur, Sprache und Religion Brasiliens eingelassen, so daß er das Anderssein der Indianer apostolisch aufgreifen und in die Gründung einer Kirche mit den anderen, den Neuchristen einbringen konnte.

Bekanntlich rechnet die 11. „Regel für das wahre Gespür in der streitenden Kirche" die Konzilien unter die Hilfsmittel, die den Theologen zur Verfügung stehen, um jeweils neu die Lehre der Kirche vorzutragen. Im Gefolge der konziliaristischen Diskussionen während des Spätmittelalters sowie aufgrund der reformatorischen Kritik am Papsttum haben die jesuitischen Autoren aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und dem Beginn des 17. Jahrhunderts sich eingehend mit der Frage nach der Zahl der allgemeinen Konzilien befaßt. *Diego Molina* stellt die Überlegungen der ersten Jesuiten-Theologen (Alfonso Salmerón, Luis de Molina, Francisco Suárez, Juan Azor, Robert Bellarmin) vor, mit denen diese ihre Konzilslisten begründen. Zuvor skizziert er als theologischen Kontext, in dem überhaupt sich die Frage nach der Notwendigkeit von Konzilien und deren Unfehlbarkeit stellt, die Problematik der päpstlichen Autorität, ihre Bedingungen und ihre Grenzen.

Aus der Gruppe der jesuitischen Kontroverstheologen werden die Lehren dreier Autoren in eigenen Beiträgen vorgestellt. *Friedo Ricken* legt das Kirchenverständnis des spanischen Jesuiten Francisco Suárez (1548-1617) anhand seiner einzigen *Disputatio*, die ausdrücklich von der Kirche handelt, dar. Diese *Disputatio* 9 findet sich in Suárez' Glaubenstraktat. Folglich werden die zentralen ekklesiologischen Fragen nach der Kirchengliedschaft, nach dem Anfang der Kirche und nach ihrer hierarchischen Form ausgehend vom systematischen Kontext beantwortet: Der Glaube an Christus begründet für Suárez die Kirche und verleiht auch Mitgliedschaft in ihr. Suárez verwirklicht exemplarisch die 11. Kirchenregel, insofern er in seinen differenzierten Argumentationen die Kirchenväter nuanciert beurteilt, darüber hinaus jedoch neuzeitliche theologische Optionen trifft.

Auch drei geistliche Spätwerke des italienischen Jesuiten, Kardinals und Kirchenlehrers, Robert Bellarmin († 1621), werden auf ihre Rezeption der Kirchenväter hin untersucht. Was bedeuten die Schöpfung, die geistlichen Tränen und die Tatsache des sicheren Todes für den Weg des Menschen zu Gott? *Christoph Benke* zeigt mittels der Werkanalyse auf, daß Robert Bellarmin in der kirchlichen Tradition verankert ist und sich ihre spirituelle Theologie in pastoraler Absicht aneignet. Bellarmin dient dabei jedoch seiner kontroverstheologischen, modernen Perspektive, wenn er die Bedeutung der Aszese für das Leben des einzelnen Christen hervorhebt. Die geistlich-moralische Erneuerung der Gläubigen führt, aufs Ganze gesehen, zu einem Erstarken der sichtbaren Kirche. Als Grundzug seines ekklesialen Denkens unterstreicht *Christoph Benke* Bellarmins Sorge für das Wohlergehen der Kirche, das er fördern will, dadurch daß er den Gläubigen genauso wie den Jesuiten empfiehlt, sich der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern zuzuwenden.

Mit dem aus Belgien stammenden Pierre d'Halloix und seiner Sorge um eine Rehabilitierung des Origenes bringt *Lothar Lies* einen Jesuiten zur Kenntnis, dessen besondere Arbeitsweise – Kirchenväter-Rezeption im Lichte der Ignatianischen Regeln zur Unterscheidung der Geister – erheblichen Widerstand seitens der Kirche seiner Zeit, auch der Gesellschaft Jesu, verursachte. Im *Origenes defensus*, seiner Verteidigungsschrift, versuchte Pierre d'Halloix, Origenes in seiner Tugendhaftigkeit den Jesuiten als Vorbild nahezubringen. Somit wollte er spirituellen Argumentationen Geltung verschaffen, anstatt lehramtliche Verbindlichkeiten in ihren größeren Kontext zu stellen und zu verstehen. Am Beispiel Pierre d'Halloix' zeigt sich eindeutig, daß das ekklesiale Denken von Jesuiten oszillieren kann zwischen unbedingter Treue zur Institution Kirche und individueller kirchlicher Spiritualität.

Mit den beiden letzten Beiträgen dehnt sich das thematische Spektrum bis in die Moderne aus. *Klaus Schatz* berichtet von einem Brieffund im Archiv der Norddeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, der die Beteiligung deutscher Jesuiten an den Diskussionen um die päpstliche Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanischen Konzil erhellt. P. Wilmers war nach Kräften bemüht, die Definition des Objekts der päpstlichen Unfehlbarkeit im Sinne der Konzilsmehrheit möglichst auszudehnen, wobei er sich eine seine Position stützende Deutung kontroverser Fragen aus der Geschichte

der alten Kirche aneignete. P. Wilmers' Kirchenväter-Rezeption paßte sich nahtlos in seine neuscholastische Konzeption von Theologie und Kirche ein.

Walter Brandmüller beschließt diesen Teil und den gesamten Band mit einem Beitrag über den Tübinger Kirchenhistoriker und nachmaligen Rottenburger Bischof Carl Josef von Hefele, der zwar nicht nennenswert mit Jesuiten in Berührung gekommen ist, doch auf dem Ersten Vatikanischen Konzil als Parteigänger der Minorität zu den Gegenspielern von P. Wilmers gezählt haben dürfte. Brandmüllers historisches Feuilleton charakterisiert Hefele als Altmeister und Vater der Konziliengeschichtsschreibung, dessen Besonderheit darin bestand, daß er in die Lage gekommen war, selbst Geschichte zu machen: „Individuum est fascinosum."

Rainer Berndt SJ

Von ‚positiver' zu ‚kontroverstheologischer' Lehrweise
Die Kirchenväter im Werk der ersten Jesuiten

Alfons Knoll

In großem Umfang haben sich Theologen aus der Gesellschaft Jesu während des 16. und 17. Jahrhunderts dem Studium der Kirchenväter gewidmet. Diese bisher kaum beachtete Tatsache[1] hat Hermann Josef Sieben, dem diese Festgabe gewidmet ist, in jüngster Zeit wieder in Erinnerung gerufen. Ausgehend von Petrus Canisius (1521-1597),[2] hat er die Spuren jesuitischer Patristik bis hinauf zu Fronton du Duc (Ducaeus, 1558-1624) verfolgt.[3] An dieser Stelle soll seine Fragestellung auf die erste Jesuitengeneration, also auf die Zeit vor 1546,[4] ausgedehnt werden.[5]

Die spätere Beschäftigung mit den Vätern führte nach Sieben „von der Bekämpfung der Glaubensneuerer zu einem freundschaftlichen Austausch und zu einer vertrauensvollen Zusammenarbeit mit Gelehrten der anderen Konfessionen",[6] „von der Kontroverstheologie zur Zusammenarbeit in der Res publica literaria".[7] In Anlehnung an diese Formulierung möchte ich die Epoche der ersten Jesuitengeneration als Übergang von einer ‚positiven' zu einer ‚kontroverstheologischen' Lehrweise bezeichnen. Mit dem Stichwort ‚positive Lehrweise' wird zugleich auf die elfte Kirchenregel des Ignatianischen Exerzitienbuches angespielt, um die es im ersten Abschnitt dieses Beitrags gehen soll. Hier finden sich indirekte, aber durchaus deutliche Hinweise auf eine wichtige Rolle der Kirchenväter im Denken und in der ‚Vorgehensweise' (*modo de proceder*) der ersten Jesuiten.

---

[1] Zu Canisius vgl. immerhin Polman 1932, 315f.; 393f.; 402-404; ausführlicher Diez 1987, 19-27.

[2] Vgl. zu ihm v. a. die bei Sieben 1997, 1 Anm. 2, angegebene Lit.; ferner Haub 1996; Haub 1996a; Oswald / Rummel 1996; Berndt 2000.

[3] Vgl. Sieben 1997 (zu Petrus Canisius); Sieben 2000 (von Canisius bis Fronton du Duc); Sieben 2002 (zu Jakob Gretser). – Nahezu parallel zu Sieben arbeitete Dominique Bertrand die Väterrezeption der Jesuiten heraus (Bertrand 1997) und dokumentierte die einschlägigen Quellen (aufgrund einer Durchsicht durch die Bibliographie Sommervogels).

[4] So die untere zeitliche Grenze in Siebens Abhandlung aus dem Jahr 2000.

[5] Zu den ‚ersten Jesuiten' zähle ich hier (anders als O'Malley 1995) ausschließlich die zehn Personen, die bereits zum Pariser Gefährtenkreis gehört hatten und als die eigentlichen Gründer der Gesellschaft Jesu zu betrachten sind: Ignatius von Loyola (1491-1556), Petrus Faber (1506-1546), Franz Xaver (1506-1552), Diego Laínez (1512-1565), Alfonso Salmerón (1515-1585), Simon (Simão) Rodrigues (1510-1579) und Nicolás Alfonso y Pérez, genannt Bobadilla (1507?-1590), Claude Jay (1500/1504-1551), Paschase Broët (1500?-1562) und Jean Codure (1508-1541).

[6] Sieben 2000, 170f.

[7] Vgl. Sieben 2000 (Titel).

Stellvertretend für die Anfänge einer eigentlich fachtheologischen Arbeit, denen wir uns im zweiten Abschnitt zuwenden, steht das hinterlassene handschriftliche Werk Claude Jays. Kein anderer Text dokumentiert eine solche Tätigkeit in der Zeit vor 1546 so umfassend – wenn auch fragmentarisch und skizzenhaft – wie diese als Kodex erhaltene Sammlung.

1. Ignatius von Loyola und die ‚positive' Lehrweise der Kirchenväter

Ignatius von Loyola fügt seinem Exerzitienbüchlein einige Regeln bei, die dem „wahrhaften Verspüren in der streitenden Kirche"[8] dienen sollen. Sie gehören aller Wahrscheinlichkeit nach noch nicht zum Grundbestand des Exerzitienbuches aus der Pariser Zeit; erst in Italien, vermutlich in Venedig (1535-1537), kommen die ersten dreizehn hinzu, die restlichen fünf werden frühestens 1539 angehängt.[9] Mit dem Stichwort ‚Verspüren' (*sentido*, *sentire*) wird auf die Zielsetzung der zuvor beschriebenen Übungen angespielt: Ging es dort um das Erspüren der *inneren* Bewegungen (Affekte), so wird nun derselbe Akt gegenüber den *äußeren* kirchlichen Vorgegebenheiten – in Gestalt von ausdrücklichen Weisungen (Kirchengeboten, Anordnungen von Vorgesetzten), bestimmten Lebensweisen (z. B. Jungfräulichkeit) sowie liturgischen oder asketischen Praktiken (z. B. Sakramentenempfang, Schmuck der Kirchen, Fastenübungen) – gefordert. Richtete sich der Gehorsam zuvor direkt auf *Gott* und das Erspüren seines Willens, so ist jetzt die *Kirche* als Adressatin eingeführt:

> Nachdem wir unser eigenes Urteil abgelegt haben, müssen wir einen willigen und bereiten Geist haben, um in allem zu gehorchen der Braut Jesu Christi, unseres Herrn, unserer heiligen Mutter, der katholischen Kirche.[10]

In der die Aufzählung der Einzelbeispiele zunächst abschließenden Regel wird der entscheidende Grund dafür genannt, warum die geistlich Geübten oder sich erst noch

---

[8] Überschrift (Fassung A): „Para el sentido verdadero que en la Yglesia militante debemos tener, se guarden las reglas siguientes" (übereinstimmend mit der ersten erhaltenen lat. Fassung C 125; GÜ 352 P1 hat demgegenüber „certe et vere sentiendum", ist also bereits erweitert). Die im Folgenden verwendeten Abkürzungen orientieren sich an der kritischen Edition des Exerzitienbuchs (*MHSJ* 100) sowie an Peter Knauers deutscher Ausgabe der Werke des Ignatius (Bd. 1: *Briefe und Unterweisungen*; Bd. 2: *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*): H = „Textus Helyaris" (vor 1535); C = „Textus Coloniensis" (ca. 1539; von Petrus Faber ca. 1543 in Köln weitergegeben); GÜ = *Geistliche Übungen* (mit Zusatz zur Bezeichnung der jeweiligen Textfassung; dt. Übers. von P. Knauer); P1 = *Versio prima* 1541; P2 = *Versio prima* 1547; A = sog. „Autograph" (span. Version); V = *Versio vulgata* (1548; erste Druckfassung); KR = Kirchenregel.

[9] In H fehlen noch alle; C enthält nur KR 1-13; erstmals vollständig (KR 1-18) ist der Text in P1 enthalten.

[10] „Prima est: deposito proprio iudicio nostro debemus esse prompto paratoque animo ad obediendum in omnibus Iesu Christi Domini nostri sponsae, sanctae matri nostrae Ecclesiae catholicae" (KR 1 nach C 125; vgl. GÜ 353). P1 verändert die Kirchenbezeichnung, indem die Bezeichnungen „hierarchisch" und „römisch" hinzugefügt werden („sancta mater Ecclesia hierarchica, quae romana est"); A spricht von „unserer hierarchischen Mutter", läßt aber das Attribut „römisch" weg.

Übenden ohne Bedenken, ja mit demselben Eifer ihr Verspüren auch an den Vorgaben der konkret sichtbaren (‚streitenden') Kirche bewähren können und sollen:

> ... denn wir glauben, daß in Christus, dem Herrn, und der heiligen Kirche derselbe Heilige Geist wohnt, der uns lehrt und lenkt zum Heil unserer Seelen; denn durch denselben Geist und Herrn, der die zehn Gebote gab, wird geleitet und gelenkt die heilige Mutter Kirche.[11]

Dadurch wird einer Gefahr zu wehren gesucht, der viele geistliche Bewegungen zu verfallen drohen: Sie setzen auf die Gottunmittelbarkeit des einzelnen und können angesichts der überwältigenden Erfahrung des Heiligen Geistes in ihrem Inneren die äußeren Formen der Frömmigkeit und die kirchliche Institution nur noch für entbehrlich halten oder gar ganz ablehnen. „Derselbe Geist", der auch nach Ignatius in der Tat eine Unmittelbarkeit zu Gott bewirkt, in die sich kein äußerer Einfluß störend einmischen darf (vgl. GÜ 15!), ist für ihn aber ebenso in der sichtbaren Kirche am Werk, freilich nun mit einer gewandelten Zielsetzung: Ging es in den Übungen um die persönliche Berufung des einzelnen, so hier um den allgemeinen Weg zum Heil, auf dem der Kirche eine wesentliche Rolle zukommt.

Dieser Gesamtzusammenhang der Kirchenregeln ist zu beachten, wenn wir in der elften dieser Regeln folgendes lesen:

> Zu loben ist die scholastische und die positive Lehre; denn wie es den positiven Lehrern – wie Augustinus, Hieronymus, Gregor etc. – eher eigen ist, die Affekte anzuregen [C: zu üben], um Gott über alles zu lieben und ihm zu dienen, so ist es den scholastischen Lehrern, wie dem heiligen Thomas, Bonaventura, dem Sentenzenmeister etc., eher eigen, die zum Heil notwendigen Dinge zu definieren und jede Unwahrheit und (jede) Irrlehre mit ihren Betrügereien, von denen sie bedeckt wird, zu bekämpfen und offenbar zu machen. Denn die scholastischen Lehrer werden, da sie unserer Zeit näher stehen (magis moderni), nicht nur geschützt durch das wahre Verständnis der Heiligen Schrift und die Lehre der positiven Lehrer, sondern gebrauchen auch, erleuchtet und erhellt von der göttlichen Kraft, die Konzilien, die Konstitutionen und die Kanones unserer heiligen Mutter Kirche.[12]

---

[11] „... cum credamus quod in Christo Domino et sancta ecclesia idem resideat Spiritus Sanctus, qui nos docet et dirigit in salutem animarum nostrarum; quia per eundem Spiritum ac Dominum, qui dedit decem praecepta, regitur ac gubernatur sancta mater Ecclesia" (KR 13 nach GÜ 365 P1; in C fehlt nur „mater").

[12] „Laudanda doctrina scholastica et positiva; quia sicut magis proprium est doctorum positivorum, ut Augustini, Hieronymi, Gregorii etc. [C: et similium], excitare affectus [C: affectus exercere], ut super omnia diligant Deum et illi inserviant [C: serviant], ita doctorum scholasticorum, ut divi Thomae, Bonaventurae, Magistri sententiarum etc., magis proprium est diffinire res necessarias ad salutem eternam, et impugnare et propalare omnem falsitatem et erroneam [C: enormem] doctrinam cum suis fallaciis quibus tegitur; quia doctores scholastici, cum sint magis moderni, non solum muniuntur vera intelligentia Sacrae Scripturae et positivorum doctorum doctrina, verum etiam ipsimet, illuminati et illustrati virtute divina, utuntur conciliis, constitutionibus et canonibus sanctae matris nostrae Ecclesiae" (KR 11, GÜ 363 P1).

Es ist zunächst einmal bezeichnend, daß außer in den beiden Rahmenregeln (KR 1 und 13) nur hier in dieser betonten Weise von der ‚Kirche' die Rede ist, und zwar ähnlich wie dort in Verbindung mit bestimmten Attributen (‚heilig', ‚Mutter'), durch die die Legitimität der kirchlichen Autorität unterstrichen wird. Dies weist darauf hin, daß die vorliegende Aussage keineswegs aus ihrem Kontext herausgelöst werden darf, will sie nicht mißverstanden werden.

Unter Beachtung dieser hermeneutischen Anweisung läßt sich nun der Kerngehalt des Textes selbst erheben. Dies soll in insgesamt fünf Schritten geschehen.

(1) Ignatius unterscheidet zwei Weisen theologischen Lehrens. Dabei deckt sich sein Differenzierungsversuch in bemerkenswerter Weise mit demjenigen, den lange zuvor bereits Johannes Gerson (1363-1429) vorgelegt hatte. Dieser stellte fest, es gebe zwei Formen von Lehre, die auf je eigene Weise einen wesentlichen Beitrag für das christliche Leben leisteten. Die früheren „heiligen Lehrer" nämlich hätten zwar mit rhetorischen Mitteln die Laster niedergedrückt und die Tugenden gelobt, die moralischen und die spekulativen Inhalte aber nicht so klar und vollständig überliefert wie die späteren mit ihren *quaestiones* und *argumenta*. Deshalb seien diese dort vorzuziehen, wo es um die „Belehrung des Verstandes" („quantum ad eruditionem intellectus") gehe, jene früheren hingegen, wo die ‚Affekte' entflammt werden sollten („quantum ad inflammandum affectus").[13] Für die beiden Lehrweisen verwendet Gerson noch keine eindeutigen Bezeichnungen, doch ist es unbestreitbar, daß er – in unserer Terminologie – einerseits die ‚Kirchenväter' der ersten christlichen Jahrhunderte und andererseits die mittelalterlichen ‚Scholastiker' meint. Die Absicht ist klar: Gerson will auch der früheren Methode wieder Geltung verschaffen, da sie im Unterschied zur ‚schulmäßigen' Theologie besonders geeignet erscheint, die ‚Affekte' zu entflammen, also im geistlichen Leben des einzelnen eine besondere Wirkung zu entfalten. Der Pariser Kanzler hat mit dieser Haltung die spätere *Devotio moderna* entscheidend gefördert und ist mit seinen Schriften selbst einer ‚alternativen' Ausprägung von Theologie zuzuordnen, die man als ‚Frömmigkeitstheologie', ‚affektive' oder auch ‚geistliche' Theologie bezeichnen kann.[14] Ignatius selbst steht dieser ‚Lehrweise' nahe; gerade im Exerzitienbüchlein kommt sie eindrucksvoll zur Geltung. So deutet er am

---

[13] „Attendatur denique pro praemissis et aliis similibus dubiis resolutive definiendis, quod doctores sancti priores, utentes rhetoricis persuasionibus, in aggravationem vitiorum et laudem virtutum, non ita tradiderunt resolutionem moralium materiarum, immo nec speculabilium sicut doctores recentiores qui per quaestiones et per argumenta processerunt ad utramque partem et per decisiones processerunt. Propterea magis insistendum est illis doctrinis *quantum ad eruditionem intellectus*, licet *quantum ad inflammationem affectus* efficaciores aliae judicentur; addita admonitione hac saluberrima Sapientis: quae tibi praecepit Deus, illa cogita semper" (GERSON, *De directione cordis* 33 [ed. GLORIEUX 107; Hervorhebungen von A. K.]). Der Jesuit Petrus Canisius hat sich später ausdrücklich auf diesen Text bezogen; vgl. das Zitat bei DIEZ 1987, 141.

[14] Vgl. MARON 2001, 89f.; zu seinem Hauptwerk *De mystica theologia* (1408) siehe BAUER 1996, 909.– Maron unterscheidet im Blick auf Ignatius ‚Frömmigkeitstheologie' (zu diesem auf Berndt Hamm zurückgehenden Begriff vgl. MARON 2001, 89f. Anm. 29) ‚Erfahrungstheologie' und ‚Mystische Theologie' (vgl. ebd., 89-98) als Formen eines alternativen Lehrstils, für dessen Bezeichnung ich selbst allerdings die oben angeführten Termini vorziehen würde.

Beginn der elften Kirchenregel in Wirklichkeit seine eigene, auf die ‚Affekte' zielende Vorgehensweise im Dienst an den ‚Seelen' an. Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch die Zentrierung aller zu ‚erregenden' inneren Bewegungen in der Liebe („Gott über alles zu lieben und ihm zu dienen"), die eine unübersehbare Parallele zum Exerzitienbuch aufweist, das ebenfalls in eine „Betrachtung zur Erlangung der Liebe" (GÜ 230-237) einmündet.

(2) Ignatius ist in seinem eigenen geistlichen Suchen tief von der spätmittelalterlichen ‚Frömmigkeitstheologie' geprägt worden. Man denke nur an die *Vita Christi* des Kartäusers Ludolf von Sachsen, die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine sowie die *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen (als deren Autor damals übrigens Gerson galt).[15] An dieser Stelle nennt er aber als Gewährsleute für die erste Lehrweise drei der bedeutendsten lateinischen Kirchenväter: Augustinus, Hieronymus und Gregor den Großen. Die Liste ist, wie das angehängte „etc." signalisiert, keineswegs erschöpfend, sondern offen für andere Vertreter dieses Typus, wobei es ebenso wenig wie bei Gerson um eine epochale Eingrenzung auf die ‚Väterzeit' im engeren Sinne geht, sondern um die Kennzeichnung eines für jede Zeit relevanten Lehrstiles, der freilich in jener Epoche durch herausragende Persönlichkeiten modellhaft verwirklicht worden ist.

(3) Ignatius belegt diesen Lehrstil hier mit dem Attribut *positiv*. Sicher läßt er sich dabei von dem Sprachgebrauch leiten, der sich in Paris vor noch nicht allzu langer Zeit eingebürgert hatte und offenbar auf Formulierungen Ramon Llulls (ca. 1232/1233 bis ca. 1315/1316) zurückgeht.[16] Sie bezieht sich nun auf die beiden in der Theologischen Fakultät gepflegten Vorlesungsarten[17] – die der Auslegung der Heiligen Schrift gewidmete (‚positive') auf der einen und die mit der Kommentierung mittelalterlicher Lehrbücher (generell des Sentenzenbuches, bei den Dominikanern auch der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin) beschäftigte (‚scholastische') auf der anderen Seite.[18] Wenn Ignatius bei der Charakterisierung der „scholastischen Lehrer" darauf hinweist, daß diese sich „nicht nur" auf das Verstehen der Schrift und die positiven Lehrer stützten, so läßt sich rückschließen, daß die Kirchenväter (denn in eben diesem epochalen Sinne sind nunmehr die „positiven Lehrer" verstanden) ihre Erkenntnisse ausschließlich durch die Auslegung der Bibel gewinnen. Dies dürfte die gedankliche Brücke gewesen sein, die es ihm ermöglichte, die von den Kirchenvätern gepflegte Lehrweise – in Analogie zur in Paris üblichen Bezeichnung für Schriftvorlesungen – ebenfalls ‚positiv' zu nennen, auch wenn er selbst den Akzent überhaupt nicht auf die

---

[15] Zu all diesen Quellen vgl. neben dem *Bericht des Pilgers* (5,4 und 11,2-4: IGNATIUS, *Gründungstexte*, 16 mit Anm. 37 ebd. und 19) v. a. Candido de Dalmases in IGNATIUS, *Exercitia spiritualia*, 34-60; MARON 2001, 19-28.

[16] Vgl. dazu DOMÍNGUEZ 1999; HELL 1998; CONGAR 1946, 426f.

[17] Vgl. dazu FARGE 1992, 238 Anm. 88.

[18] Vgl. in diesem Sinne auch IGNATIUS, *Epistolae et instructiones* I (*MHSJ* 22: 138; Übers. KNAUER [*Briefe und Unterweisungen*] 45); BOBADILLA, *Autobiographia* (*MHSJ* 46: 614; dt. in: BOBADILLA, *Dokumente*, 13).

Schriftauslegung, sondern vor allem auf den geistlichen Nutzen dieser Art von Lehre legen wollte. In der Folgezeit hat sich dies freilich nicht durchgesetzt; vielmehr wird unter ,positiver Theologie' nochmals sehr Verschiedenes verstanden.[19]

Kritisch ist anzufragen, ob die ,Kirchenväter' wirklich so eindeutig gerade für diese Art des Lehrens reklamiert oder sogar darauf beschränkt werden können. Zweifellos läßt sich bei ihnen eine viel engere Verbindung von Spiritualität und theologischer Reflexion finden als in dezidiert scholastischen Werken des hohen Mittelalters; aber erstens lassen sich auch innerhalb der Scholastik – wenn wir etwa an das Werk Bonaventuras denken – Theologie und Frömmigkeit kaum so exakt trennen, wie dies die Unterscheidung von ,positiver' und ,scholastischer' Lehre in der elften Kirchenregel nahe legt; und zweitens weisen gerade die Werke der Kirchenväter oftmals ein hohes spekulatives Niveau auf, das dem mittelalterlicher Autoren keineswegs nachsteht.

(4) Die Alternative zur ,positiven Theologie' wird bei Ignatius anders bestimmt als bei Gerson. Ging es dort vor allem um die spekulative Zielsetzung – um die ,Belehrung des Verstandes' im Unterschied zum ,Entflammen der Affekte' –, so rückt jetzt die systematisierende Aufgabe – die möglichst breit angelegte Erhebung der Glaubenswahrheit unter Heranziehen aller zur Verfügung stehenden Quellen – in den Vordergrund. Die hierbei zutage tretende Loci-Methode (die sowohl auf die kontroverstheologischen Erfordernisse des 16. Jahrhunderts zurückgeht wie auch andererseits eine humanistische Prägung verrät),[20] wird in den folgenden Jahrzehnten die Entstehung der eigenständigen Disziplin ,Dogmatik' zur Folge haben. Bereits Ignatius listet Instanzen auf (Heilige Schrift, Kirchenväter, Konzilien, Kanones und Konstitutionen der Kirche) und weist damit in jene Richtung, die später durch Melchior Cano (um 1509-1560) eine erste systematische Darstellung der Theologischen Methoden- und Prinzipienlehre (*De locis theologicis*, 1563) hervorbringen wird. Da es sich bei den zu Schrift und Vätern hinzukommenden Instanzen insgesamt um verbindliche Verlautbarungen der Kirche handelt und die Väter zuvor nicht ausdrücklich in ihrer ekklesiologischen Relevanz (als ,Kirchen'-Väter), sondern in ihrer geistlich-individuellen Bedeutung (als Meister der ,Affekte') betrachtet worden sind, zeichnet sich der ,Mehrwert' der ,Scholastiker' vor allem in ekklesiologischer Hinsicht aus: Insofern sie der Gegenwart näher stehen und somit über den gesamten Schatz der Tradition verfügen – und ,nicht nur' über die biblischen und patristischen Quellen –, können sie der

[19] Zur Bezeichnung für einen bestimmten Ausbildungsgang innerhalb der Gesellschaft Jesu vgl. HELL 1999, 66-70; zur Anwendung auf eine die Quellen sichtende theologische Arbeit vgl. DOMÍNGUEZ 1999. Letztere Bedeutung ist auch in der bei SIEBEN 2000, 170, zitierten Bezeichnung („Theologia positiva seu concilia, synodi, decreta, Patres illustrata") vorausgesetzt.

[20] Vgl. dazu jetzt zusammenfassend SECKLER 1997 (Lit.).

Kirche und ihren Aufgaben – die Ignatius vor allem in der dogmatischen und kontroverstheologischen Arbeit ansetzt – in höherem Maße nützen als die ‚positiven Lehrer'.

(5) Aus diesem Grund läuft der Gedankengang bei Ignatius – gegenläufig zu Gerson – auf eine Bevorzugung der ‚scholastischen Lehre' hinaus. Dies hängt aber mit der eingangs skizzierten Zielsetzung der Kirchenregeln zusammen, die gerade nicht die spezifisch Ignatianischen Anliegen beinhalten, sondern sich dem umfassenderen Anliegen der Kirche und ihres Heilsdienstes widmen. Auch sonst verschieben sich in ihnen die aus dem Exerzitienbuch bekannten Akzente, ohne daß diese damit grundsätzlich in Frage gestellt werden: Trotz des eingeforderten *Gehorsams* (vgl. KR 1, GÜ 353) bleibt etwa bestehen, daß im Blick auf die persönliche Berufung keine menschliche oder kirchliche Einflußnahme die Unmittelbarkeit des einzelnen zu Gott behindern soll (vgl. GÜ 15), und trotz der kirchlichen Bevorzugung der *ehelosen* Lebensform (vgl. KR 4, GÜ 356) darf im Rahmen der Exerzitien eine solche Präferenz den Gang der Übungen gerade nicht beeinflussen, da hier alles unter dem Vorbehalt des individuellen Willens Gottes steht und auch die Ehe – neben dem Priestertum et cetera – Inhalt persönlicher Berufung werden kann (vgl. etwa GÜ 169 oder 172). Ebensowenig verhindert daher die elfte Kirchenregel eine Förderung der Geistlichen Theologie nach dem Vorbild der Kirchenväter, sondern bringt lediglich die größere Bedeutung der scholastischen Lehre im Hinblick auf die umfassenderen Aufgaben der Kirche zur Geltung. Ja, Ignatius geht sogar noch weiter: Wie er etwa bei der Bekräftigung der jährlichen Beicht- und Kommunionpflicht den ihm aus seiner eigenen geistlichen Praxis heraus wichtigen häufigeren Sakramentenempfang selbstverständlich ebenfalls unter die „zu lobenden" Dinge einreiht (KR 2, GÜ 354) und damit unterstreicht, daß auch diese Intensivierung der Frömmigkeit ein Teil *kirchlichen* ‚Verspürens' sein kann, so wird an dieser Stelle auch die ‚positive Lehre' im Rahmen der gebotenen Kirchlichkeit keineswegs ausgeklammert, sondern gleichfalls ‚gelobt'. Obwohl die scholastische Lehrweise nämlich als geeigneter erscheint, die vordringlichen Aufgaben der Kirche zu unterstützen, so kann doch auch die positive, wenn sie die Affekte anregt und den geistlichen Fortschritt der einzelnen fördert, als ein Teil dessen angesehen werden, was der *Kirche* am Herzen liegt. Die im vorliegenden Kontext auf den pneumatischen Charakter der Kirche abhebende dreizehnte Regel (siehe oben) läßt sich daher im Sinne des Ignatius ebenso gut aus umgekehrter Perspektive lesen: Derselbe Geist, der in der Kirche wirkt (wie bereits in Christus und in der Heiligen Schrift), lenkt auch die einzelnen Seelen zu ihrem Heil bzw. zu ihrer Lebenswahl und wirkt demzufolge auch in der positiven Lehrweise nach dem Vorbild der Kirchenväter, insofern diese in besonderer Weise dazu angetan ist, das geistliche Üben der Affekte direkt zu unterstützen.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß nach Ignatius die Kirchenväter als Protagonisten einer spezifischen (‚positiven') Lehrweise verstanden werden, die ihm selbst sehr am Herzen liegt. Es ließe sich leicht zeigen, wie gerade diese Form von Theologie in den Anfangsjahren der Gesellschaft Jesu eine vordringliche Rolle gespielt hat – bei Ignatius selbst, aber auch bei Petrus Faber sowie bei anderen, für die uns schriftliche

Zeugnisse fehlen.[21] Damit bleiben indirekt auch die Kirchenväter als Impulsgeber präsent.

Aber auch die zweite, von Ignatius als ‚scholastisch' bezeichnete Lehrweise ist nach und nach in der Gesellschaft Jesu heimisch geworden. Das Werk Claude Jays, dem wir uns nun zuwenden, ist dafür ein erster eindrucksvoller Beleg.

2. Claude Jay und die Bedeutung der Kirchenväter für die Theologie

Claude Jay war nicht der erste Jesuit, der sich in Deutschland aufhielt. Diese Ehre kommt vielmehr seinem Mitbruder Petrus Faber zu, der bereits vor ihm (1540/41) segensreich im Land der Reformation gewirkt hatte.[22] Als er 1542 dorthin zurückkehrte und erneut im Rheinland zu wirken begann, arbeiteten zeitgleich mit ihm Jay und Bobadilla, wobei ersterer zunächst nach Regensburg entsandt wurde, wo er unter anderem auch öffentliche Vorlesungen über den Galaterbrief hielt.[23]

Während seines Aufenthalts in Deutschland (1542-1545) studierte Jay intensiv die theologische Literatur, die ihm für seine Arbeit hilfreich erschien, und stellte seine Exzerpte und thematischen Ausarbeitungen zu einem stattlichen persönlichen Handbuch zusammen, das heute als Kodex im Archiv der Oberdeutschen Jesuitenprovinz in München aufbewahrt wird.[24] Seit März 1543 hielt er sich in Ingolstadt auf, wo man ihn, obwohl ohne theologisches Doktorat, angesichts der schwierigen Situation nach dem Tod des bekannten Kontroverstheologen Johannes Eck (am 10. Februar 1543) zur Übernahme des verwaisten Lehrstuhls drängte. Als er sich nach einigem Zögern dazu bereit erklärte und daraufhin mit Vorlesungen über die Johannesbriefe begann, war eine Vertiefung seiner eigenen theologischen Studien noch unabdingbarer geworden. In seinen handschriftlichen Aufzeichnungen ist diese persönliche Forschungsarbeit dokumentiert.

Eine Gesamtübersicht über die trotz ihrer Unübersichtlichkeit und Unausgeglichenheit bedeutungsvolle Sammlung kann hier natürlich nicht gegeben werden;[25] ich möchte vielmehr ausschließlich nach der Bedeutung der Kirchenväter in ihr fragen,

---

[21] Zu Ignatius siehe außer dem *Exerzitienbuch* die sog. *Christenlehre* (*De doctrina christiana*); zu Faber das *Memoriale* (*MHSJ* 48: 489-696; dt. Übers. von P. Henrici [*Tagebuch*]) sowie verschiedene Denkschriften, die Faber für die von ihm seelsorgerlich betreuten Personen und Gemeinschaften anfertigte (vgl. bes. die *Capita quaedam de fide et moribus* von 1541 [*MHSJ* 48: 119-125; tw. übers. von P. Henrici [in: *Tagebuch*, 329-334]). Zur ‚positiven Lehrweise' der Jesuiten insgesamt vgl. den Überblick über die Formen jesuitischer Seelsorge bei O'MALLEY 1995, 113-160.

[22] Vgl. dazu etwa HENRICI 1990.

[23] Zur Biographie vgl. bes. BANGERT 1985; OSWALD 2001 (Lit.).

[24] Vgl. JAY, *Collectanea*. – Nachweise in runden Klammern (ohne zusätzliche Titelangabe) beziehen sich im Folgenden auf dieses Werk. Vgl. dazu bereits O. Braunsberger (CANISIUS, *Epistolae*, I 413-416); SCHURHAMMER 1955, 249f. Anm. 11; BANGERT 1985, 13f.; OSWALD 2001, 8 Anm. 27.

[25] Siehe dazu aber meine demnächst beim Bonifatius-Verlag in Paderborn erscheinende Studie *Derselbe Geist. Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis der ersten Jesuiten*.

wobei auch dann nur erste Annäherungen möglich sind. Dabei hebe ich zwei Bereiche hervor, in denen die Schriften der Väter für Jays theologische Arbeit von Bedeutung werden. Es handelt sich einerseits um die Schrifthermeneutik und andererseits um die systematisch-theologische (mehr und mehr auch kontroverstheologisch zugespitzte) Argumentation.

2.1 Schrifthermeneutik

Ein umfassend konzipierter *Tractatus de scriptura sacra* (f. 21r-40v, in f. 52r-62v um zusätzliche Materialien erweitert) bildet den Auftakt zum größten geschlossenen Textzusammenhang des Handschriftenbandes (f. 21r-164v), der durch die Hinzufügung mehrerer umfangreicher Exzerpte freilich weit über die ursprüngliche Absicht hinausführt und eher den Charakter einer theologischen Prinzipienlehre, ja eines kontroverstheologischen Handbuchs annimmt. Der Schrifttraktat umfaßt neun Kapitel, von denen die letzten acht über die verschiedenen Schriftsinne handeln, das erste jedoch ‚Prinzipien' und ‚Regeln' bereitstellt, die der konkreten Auslegungstätigkeit die Richtung weisen sollen. Es fällt auf, daß noch keinerlei kontroverstheologische Zuspitzung erkennbar ist; sie tritt erst zu Tage, als Jay am Ende der eigentlichen Schrifthermeneutik auf die Rolle der *Kirche* zu sprechen kommt. Am ehesten berührt sich sein Entwurf mit der 1533 erschienenen Schrift *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* des Löwener Theologen Johannes Driedo (um 1480-1535), aber eine direkte Abhängigkeit davon läßt sich nicht nachweisen.

Unter ‚Prinzipien' versteht Jay offenbar inhaltliche Prämissen bzw. Glaubensüberzeugungen, ohne die ein rechtes Verstehen der Heiligen Schrift nicht möglich ist (vgl. f. 22v-23r):

(1) Die gesamte Schrift gründet in göttlicher Überlieferung (*traditio*) und Offenbarung (*revelatio*) und ist vom Heiligen Geist inspiriert.

(2) In Gott besteht die Einheit im Wesen und eine Dreiheit der Personen („unitas essentiae et trinitas personarum").

(3) Der Sohn Gottes nahm die Menschheit an aus der Jungfrau Maria, und zwar in hypostatischer Union („in unitate suppositi"), so daß Idiomenkommunikation zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur besteht.

(4) Nicht in ‚hypostatischer', sondern in ‚mystischer' Weise („in unitate corporis mystici") vereinigte und vermählte sich Christus mit der Kirche und bildet deren Haupt.[26]

(5) Christus ist ferner das Ziel und die Wahrheit des ‚Gesetzes', und zwar sowohl des alten (als verheißener Erlöser) wie des neuen (indem er die Erlösten zur Verherrlichung führt).

---

[26] „Sicut verbum assumpsit carnem in unitatem suppositi, ita Christus univit et desponsavit sibi ecclesiam in unitatem corporis mystici. Sicque Christus et ecclesia dicitur unus homo mysticus et unus Christus mysticus, cuius caput est Christus verus et corpus ecclesia quae per fidem et baptismum est isti capiti unita et desponsata ..." (f. 22v).

(6) Christus ist außerdem *Mittler* zwischen Gott und den Menschen („mediator Dei et hominum").

(7) So wie Christus das Haupt der Kirche und aller Gläubigen ist, von dem alle Tugend und alle Gnade in die Glieder strömen, so bildet auch der *Teufel* das Haupt und das ‚Prinzip' (!) eines Leibes, nämlich desjenigen der Bösen und Ungläubigen.

Nicht nur äußerlich (durch die Siebenzahl), sondern auch durch einzelne Inhalte (vor allem die Idee des *Christus caput* in Verbindung mit dem Bild der Kirche als ‚Leib Christi' sowie die Gegenüberstellung eines *corpus Christi* und eines *corpus diaboli*) erinnert diese Aufstellung an den Donatisten Tyconius, der noch vor Augustinus mit seinem *Liber Regularum* (um 390 n. Chr.) der Schrifthermeneutik die Richtung gewiesen hatte. Doch führen die anderen Punkte auch deutlich darüber hinaus, indem sie den gesamten dogmatischen Ertrag der frühen Kirche in trinitätstheologischer wie in christologischer Hinsicht einbringen und mit den bereits bei Tyconius zu findenden ekklesiologischen Voraussetzungen und der schrifthermeneutischen Basiswahrheit (Inspiration durch den Heiligen Geist) verbinden. Im Grunde geht es also um die Kerngehalte der *regula fidei*, die bereits von den Kirchenvätern als unabdingbare Leitlinie der Schriftauslegung wie des kirchlichen Lebens gegolten hatte.

Diesen Glaubensvoraussetzungen stellt Jay konkrete *Auslegungsregeln* zur Seite, die er – wie Tyconius – auch als ‚Schlüssel' bezeichnet. Was er beabsichtigt, ist in der Tat mit dem zu vergleichen, was der donatistische Theologe im Sinne gehabt hatte, als er seine sieben Regeln aufstellte und erläuterte.[27] Jay verweist darauf, fügt aber hinzu, daß Augustinus auf manche Mängel und auf Überflüssiges in diesen Regeln hingewiesen habe („ostendens in multis deficere et in multis superfluere").[28] Im Anschluß an Augustinus will er selbst insgesamt zehn Punkte anführen („ex mente igitur Aug.: in variis locis possunt assignari decem"[29]), die er im weiteren Text näher erläutert. Es handelt sich um die folgenden (vgl. f. 23r-29v):

(1) Wesen und Person (*De essentia et persona*).

Gemeint ist die Anwendung des Trinitätsdogmas auf die Auslegung einer bestimmten Schriftstelle, sofern dabei nämlich zu prüfen ist, ob hier unter ‚Gott' das allen Personen gemeinsame Wesen oder nur eine der drei Personen gemeint ist.

(2) Christus als Gott und als Mensch (*De Christo deo et homine*).

Hiermit soll der Ertrag der Christologie schrifthermeneutisch fruchtbar gemacht werden, insofern nämlich bei jeder Schriftstelle, die von Christus handelt, zu beachten ist, ob dabei von seiner menschlichen oder von seiner göttlichen Natur gesprochen wird.

---

[27] Vgl. TYCONIUS, *Liber regularum* (ed. BURKITT) – Die Überschriften lauten: (1) *De Domino et corpore eius.* (2) *De Domini corporis bipartito.* (3) *De promissis et lege.* (4) *De specie et genere.* (5) *De temporibus.* (6) *De recapitulatione.* (7) *De diabolo et eius corpore.*

[28] Diese Feststellung beruht auf AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* III 30,42-37,56 (*CCL* 32: 102,1-116,47).

[29] Vgl. JAY, *Collectanea*, f. 23r; möglich wäre auch die Lesart „in variis [,] loci possunt assignari decem", aber es scheint mir unwahrscheinlich, daß Jay hier die Regeln als *loci* (Fundstellen oder Hauptpunkte) bezeichnen wollte.

Handelt es sich bis hierhin um dogmatische Inhalte, die mit den zuvor genannten Prinzipien 2 und 3 zusammenhängen und bei Tyconius keine Parallele haben, so schwenkt Jay nun auf die Thematik des *Liber regularum* ein:

(3) Christus als das Haupt und sein mystischer Leib (*De Christo capite et eius corpore mystico*)

Wenn Christus nämlich nicht nur einen ‚realen', sondern auch einen ‚mystischen' Leib besitzt, so können in einem Schrifttext drei unterschiedliche Dimensionen angesprochen sein, wenn dort von ‚Christus' die Rede ist: Christus als Haupt, insofern er Gott ist; Christus als Haupt, insofern er Mensch ist; sein mystischer Leib, der die Kirche ist.

(4) Natur und Gnade (*De natura et gratia*).

Hier sind die beiden Ebenen genannt, die für Augustinus in seiner Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus von zentraler Bedeutung waren und die zugleich mit Prinzip 6 korrespondieren. Tyconius sprach an dieser Stelle nur von „Verheißung und Gesetz" (*De promissis et lege*), was von Augustinus mit dem Gegenüber von ‚Geist und Buchstaben' bzw. ‚Gnade und Gebot' identifiziert und von Jay in der nächsten Regel aufgenommen wird.

(5) Geist und Buchstabe (*De spiritu et littera*).

So lautete der Titel einer wichtigen antipelagianischen Schrift Augustins, auf die Jay auch später in Trient zurückgreifen wird.[30]

(6) Die Interpretation (der ‚Sinn') der Worte (*De sensu verborum in quo sint* [?]).

(7) Die Einheit des Gesetzes und des mystischen Leibes (*De unitate legis et corporis mystici*)

Damit wird die Einheit von Altem und Neuem Testament zum bestimmenden Schlüssel für die Auslegung eines Schrifttextes erklärt (siehe auch das fünfte Prinzip) und in der Erläuterung in einen großen theologischen Rahmen eingeordnet (der eine Christus, der eine Glaube, das eine Gesetz, die eine Kirche). Ganz eng an Tyconius bzw. an Jays siebtes Prinzip angelehnt ist die nächste Regel:

(8) Der Teufel und sein Leib (*De diabolo et eius corpore*)

Auch vom Widersacher Christi wird nämlich in der Schrift unterschiedlich geredet: Entweder ist der Teufel selbst gemeint, oder es ist von denen die Rede, die sich ihm angeschlossen haben und – analog zum mystischen Leib Christi – ein *corpus diaboli* bilden.

Die letzten beiden Regeln sind dann – ähnlich wie die Regeln 4-6 bei Tyconius – vorwiegend philologischer Natur:

(9) Über Gattung und Art bzw. das Ganze und den Teil (*De specie et genere sive de toto et parte*).

(10) Über ‚Tropen' und grammatikalische Formen (*De tropis et figuris grammaticalibus*).

---

[30] Vgl. JAY, *De traditionibus*; eine Interpretation werde ich in meiner in Anm. 25 angekündigten Studie vorlegen (einschließlich des Nachweises, daß dieser Traktat tatsächlich von dem Jesuiten stammt).

Anschließend verweist Jay auf Isidor von Sevilla, der in seiner Schrift *De summo bono* (gemeint sind die *Sententiae*, die wegen ihres Beginns „Summum bonum Deus est" so betitelt wurden) ebenfalls sieben ‚Regeln' oder ‚Schlüssel' vorgeschlagen hatte. Sie werden abschließend noch eigens referiert (f. 30r-31r), ohne daß Jay auch nur den kleinsten Hinweis beifügen würde, daß es sich hier wiederum nur um die Tyconius-Regeln in der von Augustinus korrigierten Fassung handelt.[31] Wie auch immer dies zu erklären sein mag – jedenfalls formuliert Jay seine eigenen Regeln (und die Prinzipien) in voller Kenntnis der von Tyconius stammenden, von Augustinus aufgenommenen und durch Isidor von Sevilla überlieferten hermeneutischen Anweisungen, vielleicht unter Benutzung einer uns unbekannten anderen Quelle, jedenfalls aber in dem Bemühen, sich die Erkenntnisse patristischer Auslegungskunst anzueignen und für seine eigene Arbeit zu verwenden.

Im Grunde bildet Jays Schrifttraktat somit eine methodische Grundlegung einer ‚positiven Theologie' im Sinne des ursprünglichen Pariser Sprachgebrauchs. Auch diese Praxis der Schriftauslegung ist in der frühen Gesellschaft Jesu tief verankert. Faber doziert in Rom 1537-1538 nicht ‚scholastische', sondern ‚positive' Theologie,[32] und auch spätere Lehrtätigkeiten widmen sich ausschließlich diesem Gebiet,[33] ja die Jesuiten tragen die Schriftauslegung sogar unter das Volk und etablieren in ihren öffentlichen ‚Schriftvorlesungen' eine eigenständige Gattung pastoraler Unterweisung neben Predigt und Christenlehre.[34] In den Werken Alfonso Salmeróns und Juan de Maldonados hat dieses Bemühen noch Jahrzehnte später eindrucksvoll Gestalt gewonnen.[35] Heutigen Lesern fällt besonders bei Salmerón die Differenz zur philologischen Methode der humanistischen Epoche und der Einfluß scholastischer Erziehung und Denkart auf;[36] aber immerhin wird durch den Rückgriff auf die patristische Form der Exegese eine Basis freigelegt, die einer späteren Überwindung der konfessionellen Differenzen im Umgang mit der Schrift den Weg weisen könnte.

---

[31] Vgl. ISIDOR VON SEVILLA, *Sententiae* I 19 (*CCL* 111: 65,1-71,126).

[32] Parallel zu ihm hält Laínez ‚scholastische' Vorlesungen, allerdings auf der ungewöhnlichen Grundlage des Meßkanon-Kommentars von Gabriel Biel. Vgl. den Hinweis in den Anmerkungen Alfonso Salmeróns zu Ribadeneiras *Vita* des Diego Laínez: „Leyó en materia de theología scholástica las lectiones de Gabriel sobre el canon" (SALMERÓN, *Epistolae* II [*MHSJ* 32: 735]).

[33] Faber hält 1542 in Mainz Vorlesungen über die Psalmen (vgl. O'MALLEY 1995, 234; HENRICI 1990, 238); Bobadilla erklärt in Wien den Römer- und in Passau den Galaterbrief (vgl. *Autobiographia* [*MHSJ* 46: 621; dt. in: *Dokumente*, 22]).

[34] Vgl. dazu O'MALLEY 1995, 127-134; allerdings ist hier die Übersetzung von *lectio* mit „Schriftlesung" irreführend; es geht in der Tat um wirkliche *Vor*lesungen, wenn auch im öffentlichen Raum, nicht an einer Universität.

[35] Zu Salmerón vgl. SIEBEN 1999; zu Maldonado vgl. DUCLOS 1993 (jeweils mit Quellenangaben). Zu diesen und weiteren Kommentarwerken vgl. O'MALLEY 1995, 300f.

[36] Vgl. etwa O'MALLEY 1995, 133.

2.2 Systematisch-theologische Argumentation

Die Behandlung der theologischen Einzelthematik im Werk Jays kann hier leider nicht in *concreto* vorgeführt werden. Auch wenn ich mich dabei auf ein einzelnes Beispiel beschränken würde, müßte dies angesichts der zu besprechenden Argumente und Zitate den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Ich gehe daher an dieser Stelle lediglich auf grundsätzliche Aussagen über die Bedeutung der Kirchenväter ein. Sie zeigen, daß der Jesuit exakt das weiterführen möchte, was bereits Ignatius in seiner elften Kirchenregel skizziert hatte, als er die den ‚scholastischen Lehrern' zur Verfügung stehenden Quellen (Schrift, Väter, Konzilien, Konstitutionen, Kanones) auflistete.

(1) Am Ende seines Schrifttraktats, wo der Streit um gegensätzliche Interpretationen des Literalsinns nach weitergehenden hermeneutischen Regeln ruft (Cap. 9, f. 37r-40v), verweist Jay zunächst unter anderem auch auf die „heiligen Lehrer": Bei der Entscheidung über die angemessenste Interpretation soll (a) die vernünftigere, (b) die dem ‚Buchstaben' näher liegende, (c) die von Heiligen bzw. heiligen Lehrern vorgetragene und (d) die übereinstimmend von den ‚Katholiken' (im Unterschied zu ‚Ungläubigen') vorgetragene Deutung gewählt werden (f. 37r). Unter Verweis auf das *Decretum Gratiani* formuliert Jay hier sogar, daß bei der Auslegung der heiligen Schriften die "heiligen Lehrer" den Päpsten vorzuziehen seien.[37]

(2) Mit Alfons de Castro (1495-1558) hält Jay freilich daran fest, daß weder einzelne Päpste[38] noch einzelne theologische Schriftsteller, auch wenn es sich um Heilige handeln sollte, dieselbe Autorität beanspruchen dürfen wie ein allgemeines Konzil.[39] Als Menschen seien alle Schriftsteller letztlich doch Sünder und somit fehlbar; einzelne Väter hätten sich in verschiedenen Punkten widersprochen, wie etwa die Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Hieronymus zeige; außerdem bestätigten die Väter selbst, daß sie sich irren könnten. Allerdings wird in einem Nachsatz zugleich davor gewarnt, aus den genannten Gründen eine Geringschätzung der Kirchenväter zu folgern,

---

[37] „Item praeferendus est quae tradunt sancti his qui non a sanctis traduntur ... In sacrarum litterarum expositionibus sancti doctores summis pontificibus praeponuntur" (f. 37r). Vgl. *Decretum Gratiani* I, Dist. 20 (ed. FRIEDBERG 65f.): Dort wird zunächst die Gleichstellung der päpstlichen Dekretalbriefe mit Konzilskanones gefordert; vor diesem Hintergrund heißt es dann, daß die Schriftauslegungen etwa eines Augustinus, Hieronymus u. a. den Verlautbarungen mancher Päpste vorzuziehen seien. Dies gilt freilich nach Gratian nur für die Auslegung der Schrift, nicht jedoch bei lehrmäßigen Festlegungen („in causis definiendis"). Seien dort die Theologen den Päpsten vorzuziehen, so hier diese den Theologen, weil es jetzt nicht nur auf den Besitz der *scientia* ankomme, sondern auch auf den der *potestas*.

[38] Vgl. CASTRO, *Adversus omnes haereses*, f. 6rA-B und f. 8rC-8vD; JAY, *Collectanea*, f. 38r-38v. – Gleichwohl kann Castro im 8. Kapitel dem „Apostolischen Stuhl" (kollegial verstanden!) die Legitimation zum Urteil über eine Häresie zuerkennen, weil auch er die Kirche repräsentiere, und zwar „gleichsam als Haupt" („tanquam caput"). Aber auch hier reicht es in der Rangordnung der Instanzen nur zu einem Platz nach den Generalkonzilien (vgl. CASTRO, *Adversus omnes haereses*, f. 16vF-17rC).

[39] Vgl. CASTRO, *Adversus omnes haereses*, f. 13vE-14vE; JAY, *Collectanea*, f. 43v-44r. – Castro verweist auch auf die Differenzen zwischen Thomas von Aquin, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, weitet also seine These auf mittelalterliche Theologen aus. Jay hingegen beschränkt sich auf zwei Zitate aus der Väterzeit; beide stammen von Augustinus.

wie dies bei den Lutheranern der Fall sei.[40] Ein weiterer Zusatz betont sogar noch, daß die einmütige Aussage aller „heiligen Lehrer" über eine bestimmte Sache gleich wirksam sei zur Widerlegung einer Häresie wie die Definition durch ein Generalkonzil.[41] Die Betonung liegt hier auf der *Einmütigkeit* der Väter; nur eine Übereinstimmung der vielen einzelnen in einer bestimmten Frage kann also eine ähnliche Autorität beanspruchen wie ein Generalkonzil, das freilich nach der Heiligen Schrift weiterhin den höchsten Rang unter allen nicht-kanonischen Traditionszeugen einnimmt.

(3) In seiner Abhandlung über die Kommunion unter beiderlei Gestalt[42] geht Jay dann von folgenden Argumentationsquellen aus (vgl. f. 182v-186r):

- Heilige Schrift
- Praxis Christi, der Apostel und der frühen Kirche
- Konzilien
- Gewohnheit der Kirche
- Heilige und Kirchenlehrer (oder „heilige Kirchenlehrer"?)
- Vernunftargumente.

Auffällig ist, daß hier die Äußerungen von Päpsten völlig ausfallen (was allerdings auch einfach mit fehlenden einschlägigen Belegen zur vorliegenden Thematik zu tun haben kann). Interessant ist auch, daß neben die offenbar vor allem auf ihren Lehrgehalt untersuchte Heilige Schrift die Jesuanische und frühkirchliche Praxis tritt. Analog dazu werden die Konzilien um die ‚Gewohnheit der Kirche' (*consuetudo ecclesiae*) ergänzt, von der in der einleitenden Disposition noch nicht die Rede war, die sich aber offensichtlich bei der Ausarbeitung der Thematik aufdrängte. Auf sie ist das *bestätigende* Zeugnis (f. 184v: „per approbationem") der „heiligen Lehrer" bezogen; die in der Kirche übliche Praxis erhält also von ihnen argumentative Unterstützung.

Von den eigentlichen ‚Kirchenvätern' werden in diesem Zusammenhang freilich nur Ambrosius, Hieronymus und Augustinus als Zeugen genannt; den Hauptanteil an aufgeführten Belegen bringen mittelalterliche Autoren bei – insbesondere Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Scotus. Hier zeigt sich, daß der Begriff „heilige Lehrer" nicht auf die patristische Epoche eingeschränkt werden darf, ja daß sich in bestimmten, gerade in der Reformationsepoche virulenten Fragen der Schwerpunkt auf das Zeitalter der mittelalterlichen Scholastik

---

[40] „Doctorum virorum et peritissimorum, illustrium et per multa saecula probatorum dicta sine ratione reiicere et floccipendere est maxime audacie atque superbie" (JAY, *Collectanea*, f. 44r; vgl. CASTRO, *Adversus omnes haereses*, f. 14vE). Die *probatio* folgt bei JAY, *Collectanea*, f. 44v, bei CASTRO, *Adversus omnes haereses*, f. 14vE-F.

[41] „Concors omnium sacrorum doctorum de aliqua re sententia est aeque efficax argumentum ad haeresim revincendam sicut ecclesiae in concilio congregatae definitio. Erit igitur temerarium adversus omnes sentire cum inter omnes de eadem re convenit" (JAY, *Collectanea*, f. 44v; Begründung ebd. f. 44v-45v; vgl. CASTRO, *Adversus omnes haereses*, f. 14rF-16rB).

[42] Die ersten Notizen dazu schrieb Jay auf leer gebliebene Seiten (f. 165r-165v und f. 181v) eines weiteren Castro-Exzerpts (f. 166r-181v), das unverkennbar von anderer Hand stammt. Die eigentliche Abhandlung findet sich f. 182r-199r (Überschrift: *An communio sub utraque specie omnibus sit necessaria*; weitere Notizen folgen f. 212v-214v).

verlagert. Die jeweilige Auswahl der zu befragenden Lehrer ist nicht mehr von einer prinzipiellen Höherbewertung der Väterzeit (in ‚humanistischer' Gesinnung), sondern ganz von der jeweiligen Sachfrage bestimmt; für die systematisch-theologische (nach Ignatius ‚scholastische') Argumentation fällt die qualitative Unterscheidung von Kirchenvätern und mittelalterlichen Autoritäten weg; sie bilden einen einzigen ‚Pool' an Argumenten, die eine bestimmte Lehre oder kirchliche ‚Gewohnheit' bestätigen können und in dieser Funktion eine gegenüber Schrift und Konzilien nachgeordnete, aber dennoch bedeutsame Funktion übernehmen. Die ‚scholastischen Lehrer', in der elften Kirchenregel noch einfach die Protagonisten einer auch in der Gegenwart gepflegten und für die Kirche sehr notwendigen Lehrweise, werden jetzt selbst zur Quelle, auf die die gegenwärtigen ‚Scholastiker' in ihrer Argumentation zurückgreifen können.

(4) Schon der Kommuniontraktat ist ein Beleg dafür, daß Jay in seiner eigenen Methode in der Tat aus den aufgelisteten Quellen schöpft. Ähnliches ließe sich auch für andere Themenkomplexe zeigen, was hier – wie bereits gesagt – unterbleiben muß. Der Handschriftenband wird so zu einer Verwirklichung dessen, was Ignatius in der elften Kirchenregel als ‚scholastische Lehrweise' bezeichnet hat – eine an der Theologie der ‚moderneren' Lehrer orientierte Suche nach Argumenten, die dem kirchlichen Eintreten für die wahre und gegen die falsche Lehre und Praxis entspricht. Überblickt man den gesamten Textkomplex, so kann außerdem ganz generell gesagt werden, daß Kirchenväter-Aussagen für die meisten Themenkomplexe eine bedeutsame Rolle spielen, auch wenn – wie bereits angedeutet – mittelalterliche Autoren mehr und mehr ebenfalls den ‚heiligen Lehrern' beigesellt werden. Die von Jay herangezogenen und exzerpierten Gewährsleute – insbesondere Jodocus Clichtoveus (1472/1473-1543) und Alfons de Castro[43] – sind selbst bereits wahre Fundgruben für solche Väterbelege. Allerdings ist auch deutlich, daß Jay ebenso wie sie oftmals aus überlieferten Zitatensammlungen schöpft und nicht etwa auf den Urtext selbst zurückgreift. Eine wichtige Rolle, insbesondere für die Frage nach den ungeschriebenen Traditionen und nach der Legitimität der kirchlichen Autorität spielt hierbei die kanonistische Literatur, und zwar speziell das *Decretum Gratiani*. Der doppelte Filter – zunächst durch das kanonistische, dann durch das kontroverstheologische Interesse bedingt – verfälscht natürlich häufig den ursprünglichen Sinn der Vätertexte, die zudem nicht selten bereits in einer fehlerhaften bzw. redigierten Gestalt angeführt werden. Immerhin behalten die Kirchenväter neben den mittelalterlichen Scholastikern auf diese Weise einen bedeutsamen Platz bei der Behandlung zentraler und zwischen den Konfessionen strittiger Fragen.

---

[43] Vgl. CLICHTOVEUS, *Compendium* (exzerpiert bei Jay, f. 72r-104v; thematisch reicht die Abhängigkeit von Clichtoveus sogar bis f. 123r); zu Castro siehe bereits oben *passim*.

Schluß

Die kontroverstheologisch orientierte Patristik prägte die mit Petrus Canisius einsetzende Beschäftigung von Jesuiten mit dem Werk der Kirchenväter. Inwieweit dazu die handschriftliche Textsammlung Claude Jays einen Beitrag geleistet hat, wäre erst noch zu untersuchen. Jedenfalls hat Canisius diese nicht nur gekannt und geschätzt; sie blieb nach dem Tod seines Mitbruders sogar in seinem Privatbesitz,[44] wurde von ihm mit einem Index versehen (vgl. f. 334r-340r), und gegen Ende seines Lebens sorgte sich der „zweite Apostel Deutschlands" nachweislich darum, das kostbare Erbstück aus der Gründungsphase der Gesellschaft Jesu würdigen Händen zu übergeben.[45] Der für ihn selbst zeitlebens typische Umgang mit den Kirchenvätern zeichnet sich jedenfalls bereits in diesem Werk ab, das wir daher als erstes Beispiel einer die Folgezeit bestimmenden Väterrezeption betrachten dürfen.

Allerdings hat unsere Untersuchung neben der systematisch-theologischen Argumentation, die zunehmend von kontroverstheologischer Frontstellung geprägt wurde, auch noch auf zwei andere Linien aufmerksam gemacht, die von der Wertschätzung der Kirchenväter im Werk der ersten Jesuiten ausgehen, nämlich einerseits auf die *Auslegung der Heiligen Schrift* und andererseits auf das pastorale Wirken im *Dienst an den ‚Seelen'* (d. h. an den einzelnen durch das Anregen ihrer ‚Affekte').

Insbesondere letzteres verdient, am Ende noch einmal eigens hervorgehoben zu werden, da dieser Aspekt in der kontroverstheologischen Väter-Rezeption ebenso ins Hintertreffen zu geraten droht wie in der streng wissenschaftlichen Patristik im Rahmen einer *Res publica literaria*. Die Erkenntnis nämlich, daß es neben dem rein philologischen Interesse und dem ganz auf den überindividuellen Sachgehalt konzentrierten Theologie auch um eine *geistliche* Wirkung auf den Menschen geht, kann gerade von der Beschäftigung mit der Väterliteratur neue Impulse empfangen. Dabei geht es freilich nicht mehr einfach um ein Nebeneinander von ‚positiver' und ‚scholastischer' Theologie, sondern darum, daß die Theologie *insgesamt* sich wieder stärker auf die

---

[44] Vgl. dazu die beigelegte archivarische Notiz: „Annotationes de voluminibus manu scriptis (n. 14. 46. 51.) quae cum scriptis V. P. Canisii inveniebantur, non tamen eius manu composita sunt" (datiert: „Gorheim, 16. Aug. 1861"). Mit Nr. 14 ist der hier untersuchte Handschriftenband gemeint, der an derselben Stelle Claude Jay zugeschrieben wird. Vgl. dazu auch den Brief des Canisius vom 7. August 1552 (CANISIUS, *Epistolae*, I, Nr. 126; ed. BRAUNSBERGER 405-413, hier 407). Ferner die in der nächsten Fußnote wiedergegebene Notiz im Band selbst.

[45] Vgl. die von Canisius selbst stammende, auf der zweiten Einbandseite eingeklebte Notiz: „NOTET Lector, hunc librum conscriptum esse manu R. P. Claudij Jaij, qui unus ex decem primis Societatis nostrae Patribus Viennense Collegium inchoauit sub Caesare Ferdinando, et ibidem diem clausit extremum. Qui liber penes primum Austriae Prouintialem Pet. Canisium diu mansit, ac deind [sic!] domui professae superioris Germaniae donatus et adscriptus fuit ex authoritate R. P. Pauli Hoffaei uisitatoris anno 1595." – Die Übergabe an das genannte Profeßhaus unterblieb jedoch, da die von Hofhäus betriebene Gründung einer solchen Einrichtung schließlich fehlschlug. Vgl. aber auch CANISIUS, *Epistolae*, VIII, Nr. 2395 (ed. BRAUNSBERGER 471-473, hier 472f.).

geistlichen Wurzeln ihrer glaubenswissenschaftlichen Reflexion besinnt. Eben dies entspricht aber durchaus dem Erbe der Kirchenväter, insofern diese, wie Ignatius richtig feststellte, eine Theologie betrieben, die den einzelnen in seiner Suche nach Heil und persönlicher Lebensgestaltung ansprechen wollte.

Bibliographie

Quellen

AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*
Sancti Aurelii Augustini de doctrina christiana libri IV, cura et studio I. MARTIN, in: *Sancti Aurelii Augustini opera* IV/1 [= *CCL* 32], Turnhout 1962.

BOBADILLA, *Autobiographia*
NICOLÁS ALFONSO DE BOBADILLA, *Autobiographia*, ed. D. RESTREPO, in: BOBADILLA, *Monumenta*, 613-633.

BOBADILLA, *Dokumente*
H. RAHNER / J. STIERLI (Hg.), *Nicolás Bobadilla – Der Freischärler im Ignatiuskreis: Dokumente zu seinem Leben und Wirken* [= *Geistliche Texte SJ* 11], Frankfurt 1986.

BOBADILLA, *Monumenta*
Bobadillae Monumenta: Nicolai Alphonsi de Bobadilla gesta et scripta; ex autographis aut archetypis potissimum deprompta, ed. D. RESTREPO [= *MHSJ* 46], Madrid 1913 (Reimpr. photomechan. Roma 1970).

CANISIUS, *Epistolae*
Beati Petri Canisii Societatis Iesu epistulae et acta, hg. von O. BRAUNSBERGER, 8 Bde., Freiburg 1896-1923.

CASTRO, *Adversus omnes haereses*
ALFONS DE CASTRO, *Adversus omnes haereses* [1534], in: *Opera Alphonsi a Castro Zamorensi, Ordinis Minorum, Regularis Oberservantiae, Provinciae Sancti Iacobi: Videlicet Adversus omnes haereses Lib. XIV / De iusta punitione haereticorum Libri III / De potestate legis poenalis Libri II* ..., ed. R. TREHETUS, Paris 1571, 1-1032.

CLICHTOVEUS, *Compendium*
JODOCUS CLICHTOVEUS, *Compendium veritatum ad fidem pertinentium contra erroneas Lutheranorum assertiones ex dictis et actis in concilio provinciali Senonensi ... apud Parisios celebrato, anno millesimo quingentesimo vigesimooctavo*, Paris 1529.

Decretum Gratiani
Corpus Iuris Canonici: Editio Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richteri curas ... Pars prima: Decretum Magistri Gratiani, ed. AE. FRIEDBERG, Leipzig 1879 (Nachdruck 1952).

DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*
JOHANNES DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri quattuor* [1533]: Accessit ad singulos tomos rerum ac sententiarum index locuplissimus, ed. R. TAPPER [= *Opera Ioannis Driedonis a Turnhout sacrarum literarum apud Lovaniensis professoris olim celeberrimi* 1], Löwen 1572.

FABER, *Capita quaedam de fide et moribus*
PETRUS FABER, *Capita quaedam de fide et moribus* [1541], in: FABER, *Monumenta*, 119-125.

FABER, *Memoriale*
Beati Petri Fabri Memoriale, in: FABER, *Monumenta*, 489-696.
PETRUS FABER, *Memoriale: Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland.* Nach den Manuskripten übers. u. eingel. v. P. HENRICI [= *Christliche Meister* 38], Einsiedeln/Trier [2]1989.

FABER, *Monumenta*
Petri Fabri Monumenta: Beati Petri Fabri Epistolae, Memoriale et Processus ex autographis aut archetypis potissimum deprompta, ed. F. LIROLA [= *MHSJ* 48], Madrid 1914 (Reimpr. photomechan. Roma 1972).

GERSON, *De directione cordis*
JOHANNES GERSON, *De directione cordis* [1417], in: JEAN GERSON, *Œuvres complètes* VIII, ed. P. GLORIEUX, Paris 1971, Nr. 412, 97-115.

IGNATIUS, *Bericht des Pilgers*
IGNATIUS VON LOYOLA, *Bericht des Pilgers*, übers. u. komm. v. P. KNAUER, Leipzig 1990.

IGNATIUS, *De doctrina christiana*
S. Ignatii de Loyola de doctrina christiana / La summa delle prediche di M. Ignatio sopra la dottrina christiana [ital.], in: IGNATIUS, *Epistolae et instructiones* XII, ed. M. LECINA / V. AUGUSTÍ / F. CERVÓS / D. RESTREPO [= *MHSJ* 42], App. VI, Nr. 10, 666-673.

IGNATIUS, *Epistolae et instructiones*
S. Ignatii de Loyola Epistolae et instructiones, 12 Bde. [= *MHSJ* 22; 26; 28; 29; 31; 33; 34; 36; 37; 39; 40; 42], Madrid 1903-1911.
IGNATIUS VON LOYOLA, *Briefe und Unterweisungen*, übers. v. P. KNAUER [= *Deutsche Werkausgabe* 1], Würzburg 1993.

IGNATIUS, *Exercitia spiritualia*
S. Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia: Textuum Antiquissimorum nova Editio, ed. C. DE DALMASES [= *MHSJ* 100], Roma 1969.
IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*, übers. v. P. KNAUER, in: IGNATIUS, *Gründungstexte*, 85-269.

IGNATIUS, *Gründungstexte*
IGNATIUS VON LOYOLA, *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, übers. v. P. KNAUER [= *Deutsche Werkausgabe* 2], Würzburg 1998.

ISIDOR VON SEVILLA, *Sententiae*
ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae*, cura et studio P. CAZIER [= *CCL* 111], Turnhout 1998.

JAY, *Collectanea*
Collectanea autographa P. Claudii Jaii cum Indice B. Canisii manu scripto. Archivum Monacense Societatis Iesu, Abt. 0, V 67.

JAY, *De traditionibus*
CLAUDE JAY, *De traditionibus [1546], in: Concilii Tridentini tractatuum pars prior: Complectens tractatus a Leonis X. temporibus usque ad translationem concilii conscriptos* [Editio secunda stereotypica], ed. Societas Goerresiana / V. SCHWEITZER [= *Concilium Tridentinum: Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova collectio* 12], Freiburg 1966, 522-524.

SALMERÓN, *Epistolae*
ALFONSO SALMERÓN, *Epistolae ... ex autographis vel originalibus exemplis potissimum depromptae* I, ed. R. VIDAURRE / F. CERVÓS [= *MHSJ* 30], Madrid 1906; II, ed. F. CERVÓS [= *MHSJ* 32], Madrid 1907.

TYCONIUS, *Liber regularum*
The Book of Rules of Tyconius, newly edited from the mss with an introduction and an examination into the text of the biblical quotations by F.C. BURKITT [= *Texts and Studies: Contributions to the biblical and patristic literature* 3/1], Cambridge 1894.

Studien

BANGERT 1985
W.V. BANGERT, *Claude Jay and Alfonso Salmerón. Two Early Jesuits*, Chicago 1985.

BAUER 1996
M. BAUER, Johannes Charlier Gerson, in: *LThK*[3] 5 (1996), 909f.

BERNDT 2000
R. BERNDT (Hg.), *Petrus Canisius SJ (1521-1597): Humanist und Europäer* [= *Erudiri sapientia* 1], Berlin 2000.

BERTRAND 1997
D. BERTRAND, The Society of Jesus and the Church Fathers in the Sixteenth and Seventeenth Century, in: I. BACKUS (Hg.), *The reception of the church fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists* II, Leiden 1997, 889-950.

CONGAR 1946
Y. CONGAR, Théologie, in: *DThC* 15/1 (1946), 341-502.

DIEZ 1987
K. DIEZ, *Christus und seine Kirche: Zum Kirchenverständnis des Petrus Canisius* [= *KKTS* 51], Paderborn 1987.

DOMÍNGUEZ 1999
F. DOMÍNGUEZ, Positive Theologie, in: *LThK*[3] 8 (1999), 447.

DUCLOS 1993

P. DUCLOS, Maldonatus, in: *BBKL* 5 (1993), 613-615 (aktualisierte Fassung 27.06.1998: http://www.bbkl.de/bbkl/m/maldonatus.shtml).

FARGE 1992

J.K. FARGE, The University of Paris in the time of Ignatius of Loyola, in: J. PLAZAOLA (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo: Congreso internacional de historia (9-13 Setiembre 1991)*, Bilbao 1992, 221-243.

HAUB 1996

R. HAUB, Petrus Canisius als Schriftsteller, in: OSWALD / RUMMEL 1996, 151-177.

HAUB 1996a

R. HAUB, Bibliographie der zu Lebzeiten erschienenen Werke des Petrus Canisius, in: OSWALD / RUMMEL 1996, 295-302.

HELL 1998

L. HELL, Positive (Théologie), in: J.-Y. LACOSTE (Hg.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris 1998, 914-916.

HELL 1999

L. HELL, *Entstehung und Entfaltung der theologischen Enzyklopädie* [= *VIEG. Abendländische Religionsgeschichte* 176], Mainz 1999.

HENRICI 1990

P. HENRICI, Der erste Jesuit in Deutschland: Petrus Faber (1506-1546), in: A. FALKNER / P. IMHOF (Hg.), *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556*, Würzburg 1990, 231-244.

MARON 2001

G. MARON, *Ignatius von Loyola: Mystik – Theologie – Kirche*, Göttingen 2001.

O'MALLEY 1995

J.W. O'MALLEY, *Die ersten Jesuiten*, Würzburg 1995.

OSWALD / RUMMEL 1996

J. OSWALD / P. RUMMEL (Hg.), *Petrus Canisius – Reformer der Kirche: Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands* [= *Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte e. V.* 30. Jahrgang], Augsburg 1996.

OSWALD 2001

J. OSWALD, *Claude Jay, der erste Jesuit in Bayern*, in: OSWALD / HAUB 2001, 3-19.

OSWALD / HAUB 2001

J. OSWALD / R. HAUB (Hg.), *Jesuitica: Forschungen zur Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773* [= *ZBLG. Beiheft*], München 2001.

POLMAN 1932

P. POLMAN, *L'élement historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux 1932.

SCHURHAMMER 1955

G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver – Sein Leben und seine Zeit. Erster Band: Europa 1506-1541*, Freiburg/Br. 1955.

SECKLER 1997
M. SECKLER, Loci theologici, in: *LThK*³ 1997, 1014-1016.

SIEBEN 1997
H.J. SIEBEN, Petrus Canisius und die Kirchenväter: Zum 400. Todestag des Heiligen, in: *ThPh* 72 (1997), 1-30.

SIEBEN 1999
H.J. SIEBEN, Salmerón, in: *LThK*³ 8 (1999), 1488.

SIEBEN 2000
H.J. SIEBEN, Von der Kontroverstheologie zur Zusammenarbeit in der Res publica literaria (1546-1634): Jesuitenpatristik von Petrus Canisius bis Fronton du Duc, in: BERNDT 2000, 169-201.

SIEBEN 2002
H.J. SIEBEN, Der Ingolstädter Jesuit Jakob Gretser (1562-1625) als Patrologe, in: OSWALD / HAUB 2001, 468-504.

SOMMERVOGEL
C. SOMMERVOGEL (éd.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 vols, Bruxelles/Paris 1890-1909.

Die Zahl der allgemeinen Konzilien und ihr Kontext bei den ersten Schriftstellern der Gesellschaft Jesu

Diego Molina SJ

Pater Hermann Josef Sieben hat den größten Teil seines wissenschaftlichen Interesses der katholischen Konzilsidee gewidmet, der Darstellung derselben durch die verschiedensten Theologen und der Entwicklung, die diese Idee im Laufe der Jahrhunderte genommen hat.

Einer seiner Hauptbeiträge besteht darin, daß er den Forschern und dem großen allgemeinen Publikum den Zugang zu einem umfangreichen Material über ein Thema eröffnet hat, das während und nach dem Zweiten Vatikanum eine Schlüsselstellung in der Forschung und der ekklesiologischen Reflexion erlangt hat. Ferner hat P. Sieben nur wenige Aspekte nicht behandelt, was ihn zu einer obligatorischen Referenz für jeden Autor macht, der über die Konzilien schreibt.

Es scheint offensichtlich, daß die Reflexion über das Konzil als ekklesiale Institution und über die verschiedenen Konzilien im speziellen in der Kirchengeschichte zusammengegangen ist mit der Abhaltung der besagten Ereignisse. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil einen solchen Moment dargestellt hat, dann hat dies in viel stärkerem Maße nach der Abhaltung des Konzils von Trient gegolten.

Es wurden viele Fragen im Verlauf dieser Polemik debattiert: die Verfassung der Konzilien, ihre Autorität, ihre Beziehung zur päpstlichen Gewalt …

Auch die Gesellschaft Jesu, die im Jahre 1540 gegründet wurde, beginnt alsbald auf allen Ebenen eine Diskussion mit der protestantischen Theologie. Als Vorreiter der katholischen Reform (für manche eher der Gegenreformation), vernachlässigen die verschiedenen jesuitischen Autoren in ihren Schriften nur wenige Themen.

Der Beitrag besagter Autoren bezüglich der Konzilien ist nicht so bedeutend wie im Bezug auf die Grundlegung und Verteidigung der Prärogativen des Römischen Pontifex, oder besser gesagt, ihr Beitrag zum Konzilsthema ist die Einordnung der Konzilien in eine immer mehr vom Papsttum abhängige Situation. Ausgehend von dieser Perspektive werden die verschiedenen Fragen im folgenden behandelt werden.

Ein Artikel von P. Sieben über den im 16. und 17. Jahrhundert[1] erreichten Konsens hinsichtlich der Zahl der Konzilien regt uns an, über dieses Thema zu schreiben und die Einstellung einiger Autoren des 16. Jahrhunderts aufzuzeigen.

[1] Sieben 1988.

Viele Autoren haben im 15. und 16. Jahrhundert zur Zahl der Konzilien Stellung genommen,[2] und in der Tat war es der Druck der *editio Romana* zwischen 1608 und 1612, der praktisch auf offizielle Weise die Zahl der ökumenischen Konzilien festgelegt hat. Auch die Jesuiten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts haben ihren Beitrag zu diesem Thema geleistet. Unter all den Autoren des entstehenden Ordens, die sich über das Thema aussprachen, ist Bellarmin derjenige, der den meisten Erfolg gehabt hat, zumindest was seinen Einfluß in der Folgezeit betrifft. Auch muß man Bellarmin eine nicht gering zu schätzende Bedeutung bei diesem Thema zugestehen, aber nicht so, als habe er als einziger die Liste der Konzilien geschaffen, die in seinen Kontroversen erscheint.[3] Wie einige Studien gezeigt haben, gab es eine Gruppe von Autoren vor Bellarmin, die über dieselbe Frage schrieben.[4] Bellarmin ist also kein Einzelfall in der Gesellschaft Jesu. Es gab auch andere Jesuiten, die sich an der Diskussion über diese Frage beteiligten und die mit dem Jesuiten-Kardinal in Beziehung standen. Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist es, Bellarmin einen Platz in dieser Gruppe zuzuweisen.

1. Der Kontext des Themas bei den jesuitischen Autoren

Die jesuitischen Autoren der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts heben sich aufgrund der entschiedenen Verteidigung des Papsttums von der Kritik ab, die die protestantische Reform an der genannten Institution geübt hat. Diese Verteidigung basiert auf der Betonung der Autorität, die dem römischen Pontifex zukommt, und unterstreicht die Aspekte, die schon bei früheren ‚papalistischen' Autoren aufgetaucht waren,[5] oder entwickelt einige der Punkte, die bei diesen Autoren noch nicht zu einer vollständigen Verteidigung eines strikten Papalismus geführt haben.

Einer der von den jesuitischen Autoren am meisten betonten Aspekte, in dem man die genannte Entwicklung beobachten kann, war die Unfehlbarkeit des Papstes, und konkret die Bedingungen, die der römische Pontifex zu erfüllen hatte, damit seine Definitionen irrtumslos sein könnten. Man muß dieses Thema in Beziehung bringen mit der Sorge wegen der Unsicherheit, die die Bindung der päpstlichen Unfehlbarkeit an die Erfüllung eines determinierten Vorgehens hervorrufen konnte.

So muß der Papst noch für Francisco de Vitoria die Wahrheit mit menschlichen Mitteln ermitteln (*via humana*), unter denen das Konzil hervorsticht,[6] und noch ist die Befragung des Konzils in Fragen des Glaubens obligatorisch bis zu dem Punkt,

---

[2] Vgl. BÄUMER 1969.

[3] In diesem Sinn hat sich – unseres Erachtens mit zu großem Nachdruck – José Goñi Gaztambide geäußert (s. GOÑI GAZTAMBIDE 1988).

[4] So die bisher zitierten Aufsätze sowie PERI 1963.

[5] Torquemada, Cajetan oder einige Autoren der Schule von Salamanca (Juan de la Peña oder Mancio de Corpore Christi).

[6] Vgl. HORST 1978, 29.

daß der Papst, wenn er sie unterläßt, irren kann.[7] Für Melchior Cano[8] stellt es sich so dar: Während die Schreiber der Bibel keine menschliche Hilfe benötigen, da sie die Inspiration direkt von Gott erhalten haben, müssen der Papst (und die Konzilien) die *via humana* nutzen, und sie brauchen die normalen menschlichen Mittel der Wahrheitssuche. Wenn diese Mittel eingesetzt werden, steht Gottes Hilfe ihnen stützend zur Seite, um ein korrektes Urteil zu sprechen. Letzten Endes müssen „die Hilfe und die Gunst Gottes sowie die Arbeit und das Bemühen der Menschen zusammenwirken."[9]

Domingo Soto hält fest, daß die Suche nach der Wahrheit Bedingung dafür ist, daß der Papst nicht irrt.[10] Demnach finden wir, gegenüber dem ‚muß' von Vitoria bezüglich der Notwendigkeit, Konzilien einzuberufen, bei Soto eine moralische Notwendigkeit. Tatsächlich unterstreicht Soto mehr die Bedeutung des Studiums der Schrift bei der Suche nach der Wahrheit als die des Konzils.

Die nachfolgenden Autoren (Juan de la Peña und Mancio de Corpore Christi) trennen schon mehr die Unmöglichkeit des Irrtums auf seiten des Papstes, wenn er als Hirt der ganzen Kirche handelt, vom vorausgehenden notwendigen Studium. Peña verteidigt die Auffassung, daß man im Prinzip behaupten kann, der Papst definiere immer das Wahre in Glaubensdingen, wenn er als Richter handelt, ob es nun eine vorhergehende Untersuchung der Frage gegeben hat oder nicht[11] (ohne vorherige Sorgfalt sündigt der Papst, aber er irrt nicht); allerdings erhält er noch die Spannung aufrecht, zwei Thesen als wahr zu akzeptieren, die einander in gewisser Weise entgegen stehen: „Wenn der Papst in seiner Funktion als Papst nach der dritten Weise als Richter in einer Glaubensfrage entscheidet, so definiert er das Wahre",[12] und „wenn er keine sorgfältige Untersuchung vorausschickt, wird er irren können."[13] Beide Behauptungen können aufrechterhalten werden, weil der Autor unmittelbar nach jeder von ihnen auf den Heiligen Geist rekurriert, der im ersten Fall „dem Papst zur Seite steht, damit man die ausreichenden und notwendigen Mittel einsetzt, so daß er nicht irrt", und im zweiten Fall „nicht das zuvor Gesagte gestatten wird (oder auch, es nicht erlauben wird, daß nicht die nötigen Mittel eingesetzt werden), damit er, wenn er will,

---

[7] Mehr noch: im Fall einer Meinungsverschiedenheit zwischen Konzil und Papst muß man der Mehrheit folgen.

[8] Vgl. HORST 1978, 73; HORST 1978, 5-28.

[9] CANO, *Loci Theologici*, lib. V, cap. 5 (f. 146): „In conciliis itidem non habent patres mox quasi ex auctoritate sententiam absque alia discussione dicere, sed collationibus et disputationibus re ante tractata, precibusque primum ad Deum fusis, tum vero quaestio a concilio sine errore finietur, Dei videlicet auxilio atque favore, hominumque diligentia et studio confluentibus."

[10] Vgl. HORST 1978, 65.

[11] DE LA PEÑA, *Eclesiología* (ed. HERNÁNDEZ 210): „Ad hoc dico quod posset forsan dicere non sine apparientia quod, si Pontifex tentet definire tanquam iudex in materia fidei, determinabit veritatem circa fidem, sive praemittat examinationem sive non, quia haec est promissio Christi."

[12] DE LA PEÑA, *Eclesiología* (ed. HERNÁNDEZ 212): „Unde ista conditionalis est varia: Si papa definiat ut papa tertio modo ut iudex in causa fidei, definit verum ..."

[13] DE LA PEÑA, *Eclesiología* (ed. HERNÁNDEZ 212): „Et sic alia conditionalis est vera: Si non praemittat diligentiam, poterit errare."

als Papst entscheidet." Deshalb hat man Peña als den ersten Autor angesehen, der die Wahrheit praktisch getrennt hat von der Definition des Versuchs, zur Wahrheit zu gelangent.

Die ersten jesuitischen Autoren vertreten ausnahmslos, daß die Autorität des römischen Pontifex und die Unmöglichkeit, daß er bezüglich der Definitionen irrt, nicht von der Erfüllung einiger Bedingungen und von der Sorgfalt abhängen, mit der der Papst im Vorfeld der Entscheidung vorgegangen ist. So verteidigt Molina die Auffassung, daß Vorbehalte gegenüber der päpstlichen Unfehlbarkeit die Autorität des Pontifex maximus schwächen und die Unsicherheit provozieren, daß man nie wissen könne, ob genügend Sorgfalt angewendet worden sei; deswegen müsse man die Unfehlbarkeit des römischen Pontifex *absolut* behaupten.[14] Suárez schließt aus, daß die Definitionen des Papstes vom Urteil der Kirche abhängen, weil dies bedeutete, den Papst als einen Mann zu betrachten, der sich auf die menschliche Vernunft und Weisheit verläßt, während er doch als Vikar Christi gesehen werden muß, dem der Heilige Geist beisteht,[15] auch wenn der Papst ernsthaft Rat einholen und meditieren muß, bevor er etwas definiert. Dies nicht zu tun, wäre ein „gravissimum sine dubio peccatum".[16] Gregorio de Valencia stellt klar, daß das „studio et diligentia" nicht für die Definition und die Anwendung der Autorität des Papstes als solche nötig ist, sondern für den rechten und angemessenen (sündenfreien) Gebrauch seiner Autorität.

Von dieser Verteidigung der päpstlichen Autorität ausgehend, bleiben darüber hinaus zwei Probleme bezüglich der Konzilien unthematisiert: einerseits die Notwendigkeit selbst, Konzilien einzuberufen; andererseits das Thema ihrer Autorität.

1.1 Die Notwendigkeit, Konzilien einzuberufen

Es ist klar, daß die Hervorhebung der päpstlichen Unfehlbarkeit und die Weigerung, sie Bedingungen zu unterwerfen (wie möglicherweise der Beratung des im Konzil versammelten Episkopats), daran denken lassen, die Konzilien seien etwas Unnötiges im Leben der Kirche.

Die Notwendigkeit, Konzilien einzuberufen, ist seit der alten Kirche belegt (Athanasius von Alexandrien hielt dies für nötig, um sich den Häresien entgegenzustellen),[17] ebenso die Idee, daß eine solche Versammlung nicht absolut notwendig ist, um

---

[14] DE MOLINA, *De Fide* (ed. PRADOS / MOORE 292): „Absolute ergo affirmandum est quod quidquid Summus Pontifex iuxta tenorem oppositae conclusionis in rebus fidei definit assistentia Spiritus Sancti, definitum sit certumque sit in fide."

[15] SUÁREZ, *De Ecclesia* (ed. VARGAS-MACHUCA 288): „... cum tamen considerandus sit ut Christi vicarius, cui Spiritus Sanctus assistit."

[16] Siehe SUÁREZ, *De Ecclesia* (ed. VARGAS-MACHUCA 293).

[17] Vgl. SIEBEN 1979, 48.

alle Angelegenheiten zu lösen.[18] Diese beiden Ideen kommen sich jedoch gegenseitig ins Gehege, wenn die konziliare und die päpstliche Autorität miteinander in direkten Wettstreit treten. So verteidigte schon Neilos Kabasilas († 1363) in der Kontroverse zwischen der östlichen und der westlichen Kirche über das *Filioque* die Notwendigkeit, daß die für die ganze Kirche wichtigen Entscheidungen auf einem allgemeinen Konzil getroffen werden sollten, so wie es immer praktiziert worden war. Der Grund ist, daß der Papst die Dinge nicht für sich alleine entscheiden und dem Konzil vorlegen kann wie eine schon abgeschlossene Diskussion, weil dies die Konzilien überflüssig machen würde.[19] Und tatsächlich wird das Konzil im Mittelalter als die letzte Instanz angesehen, die Kontroversen lösen kann, sowohl von den papalistischen Autoren als auch von den konziliaristischen (Olivi, Augustinus Triumphus).[20]

Die jesuitischen Autoren verteidigen die Zweckmäßigkeit der Einberufung von Konzilien. Die Gründe sind vielfältig und können in zwei Gruppen eingeteilt werden. Einerseits finden wir theologische Gründe: Im Konzil kann man besser zur Wahrheit gelangen, weil ja der Heilige Geist durch ein menschliches Medium handelt („scrutinio Scripturarum et inquisitione traditionum antiquarum"), und dies entwickelt sich besser auf einem Konzil; die Notwendigkeit der Konzilien gründet sich für Suárez darin, daß die Glaubensdefinitionen auf dem „consensus antiquitatis et universitatis" basieren, und dieser Konsens der ganzen Kirche manifestiert sich im Konzil.[21]

Auf der anderen Seite finden wir praktische Gründe: Auf dem Konzil erfolgt eine größere Belehrung der Gläubigen;[22] mit ihnen „schließt sich der Mund derer, die die Unfehlbarkeit dem Konzil zuerkennen und nicht allein dem Pontifex Maximus";[23] auch erreicht man eine größere Zustimmung der Völker zu den Entscheidungen, wenn diese durch das Konzil zustandekommen. Eine solche Versammlung trägt zu ei-

---

[18] So antwortete Augustinus den Pelagianern, die an ein allgemeines Konzil appellierten. Vgl. SIEBEN 1979, 96.

[19] Siehe die Darstellung dieser Auffassungen in SIEBEN 1984, 286f.

[20] Vgl. SIEBEN 1984, 323-326.

[21] SUÁREZ, *De Ecclesia* (ed. VARGAS-MACHUCA 288): „Habebat enim sine dubio Petrus potestatem per se definiendi, et statuendi per se totum id, quod in illo concilio definitum est; tamen propter rei gravitatem, et novitatem oportuit rem illam toto concilio tractari et definiri; et idem est dicendum de aliis conciliis, vult enim Deus exercitium huius potestatis fieri modo hominibus et negotiis maxime accommodato, praesertim quia definitiones rerum fidei sumendae sunt ex traditione Apostolorum, et communi consensione totius Ecclesiae, et ideo interdum oportet convenire totius Ecclesiae Pastores ut talis traditio etiam Ecclesiae consensu evidentius constet, et per hoc etiam patet ad rationem dubitandi in principio positam, et patebit latius in sequentibus." Die Verwendung der Kriterien der *antiquitas* und der ‚Universalität' bringt überdies Suárez in Kontakt mit der Tradition des Vinzenz von Lerin.

[22] Abgesehen von der Bedeutung, die ein jeder dieser Gründe haben mag, sollte hervorgehoben werden, daß die Konzilien für Toledo immer noch eine Funktion ausüben. Das Papsttum wird nicht in der Weise erhoben, daß es sich in etwas verkehrt, das von der Kirche getrennt wäre, sondern es wahrt noch immer ein gewisses Band mit dem Konzil, das das am besten geeignete Organ ist, um die Fragen in bezug auf die Universalkirche zu schlichten.

[23] DE MOLINA, *De Fide* (ed. PRADOS / MOORE 292f.): „(...) Unde non frustra, sed summa cum utilitate congregantur concilia universalia, esto Summus Pontifex sine concilio errare non possit in rebus fidei definiendis, et esto ius habeat statuendi quae ad reformationem et bonum regimen Ecclesiae pertinent."

ner besseren Diskussion und Auseinandersetzung mit den zu behandelnden Themen bei;[24] Konzilien sind geeignete Orte für die Diskussion und den Austausch von Ideen und deshalb für die Suche nach der Wahrheit;[25] im Konzil kann man die unklaren Fragen besser behandeln, und die dort formulierten Entscheidungen werden sich vermutlich einer größeren Akzeptanz erfreuen. Darum ist es weise, daß der Papst Konzilien einberuft, wenn es ihm günstig erscheint,[26] aber wie wir bereits sagten, sind sie nicht mehr als ein Mittel, das der Papst benutzen kann oder auch nicht. Strukturell haben sie aufgehört, ekklesiale Bedeutung zu haben.

1.2 Die Unfehlbarkeit der Konzilien

Wenn die jesuitischen Autoren das Thema der Unfehlbarkeit des Papstes klar dargelegt haben, so verfahren sie in gleicher Weise mit dem Thema der Unfehlbarkeit der Konzilien. Mehr noch: Diese beiden Themen sind so eng miteinander verbunden, daß die Verteidigung des einen zur Verachtung des anderen führen kann. In diesem Spiel kann man die kleine Akzentverschiebung beobachten, die sich eingestellt hat.

Daß die Entscheidungen des Konzils frei sind von Fehlern, ist eine These, die bereits vor den jesuitischen Autoren von den Dominikanern verteidigt worden war. Vitoria verteidigt die Unfehlbarkeit des Konzils ausgehend von den Verheißungen Christi (Lk 22,32; Mt 18,20; Apg 15,28)[27] und zeigt auf, daß man im Falle des Konflikts zwischen Konzil und Papst den Entscheidungen des ersteren folgen muß. Für Domingo Soto liegt die Macht der Kirche ebenso beim Papst wie beim Konzil.[28] Die Autorität des Konzils kommt nicht vom römischen Pontifex, und „wenn dieses sich auf irgendeine Art und Weise über dem Papst befindet, so ist es nicht so, daß der Papst irgendeine Autorität vom Konzil erhalte, sondern, weil jedes Mitglied, auch der Kopf, ein Teil des Ganzen ist, folgt, daß er mit der Entscheidung und dem Urteil des Ganzen einverstanden sein muß."[29] Auch für Juan de la Peña kann das Konzil in Glaubensfra-

---

[24] DE MOLINA, *De Fide* (ed. PRADOS / MOORE 292).

[25] SALMERÓN, *Commentarii in Novum Testamentum*, tr. 77-84 (XII 289bD): „Nam etsi sola Petri auctoritas, qui pastor est universalis ecclesiae, satis esse posset ad quodcumque dubium decidendum, aut dogma fidei declarandum, tamen ut Petrus formam instituendorum conciliorum in ecclesia Dei relinqueret et gravissima negotia et mysteria fidei non nisi multorum consultatione episcoporum adhibita transigerentur, non ignorans id esse ecclesiae plausibilius et maiori cum veneratione ab omnibus suscipiendum, voluit omnibus apostolis et presbyteris congregatis de hac controversia sententiam ferre", zit. bei SIEBEN 1996, 440 Anm. 30.

[26] VALENCIA, *Analysis fidei Catholicae* (114D): „Sapienter facit Pontifex, si cum ita vel haereticorum pertinacia, vel alia gravis causa postulare videtur, non nisi convocato Concilio rem esse definiendam existimat."

[27] Vgl. HORST 1978, 48-59.

[28] Vgl. POZO 1962, 283.

[29] Vgl. HORST 1978, 67.

gen nicht irren, aber dieser Autor stellt fest, daß es sich eindeutig um ein *rite* versammeltes und vom Papst bestätigtes Konzil handeln muß.[30]

Die jesuitischen Autoren verteidigen im allgemeinen die Auffassung, daß ein rechtmäßig durch den Papst einberufenes und bestätigtes Konzil unfehlbar ist (sogar mehr noch: wenn es nicht einberufen worden wäre, bewirkt doch die päpstliche Bestätigung bei jedem beliebigen Konzil, daß es unfehlbar ist). Die Unterschiede in dieser Frage unter den verschiedenen jesuitischen Autoren sind nicht grundlegend, sondern mehr eine Frage der Akzentsetzung.

Wichtig ist, daß die Unfehlbarkeit des Konzils in Beziehung zu und in strenger Abhängigkeit von der päpstlichen Approbation verstanden wird. Nur Toledo, der noch in einer engeren Verbindung mit der Schule von Salamanca steht, benennt eine Ausnahme: Wenn alle Patres und die Legaten einer Meinung sind, wäre die konziliare Entscheidung unfehlbar, auch vor der päpstlichen Approbation.[31] Diese Ausnahme verschwindet bei den folgenden jesuitischen Autoren.[32] Valencia behauptet, daß das Konzil, das die Approbation des Papstes besitzt, sich auch unfehlbarer Autorität erfreut. Die Schlußfolgerung ist von großer Klarheit: Die unfehlbare Autorität, mit der der Papst, die katholische Kirche und die Konzilien in den Streitfragen Entscheidungen treffen, ist ein und dieselbe. Die Konzilien sind nicht mehr als eine der unterschiedlichen Weisen, wie der Papst seine unfehlbare Autorität nutzen kann:

> Itaque Conciliorum auctoritas, ut est quidem infallibilis, non alia quaedam auctoritas est per se distincta ab auctoritate Pontificis, sed eadem plane, uno quodam modo usurpata ex multis, quibus, ut infra docebimus, potest Pontifex suam infallibiliter definiendi auctoritatem exercere.[33]

Und so wird es von Bellarmin ausdrücklich bekämpft.

2. Die Zahl der Konzilien

Ausgehend von den Darlegungen im vorigen Abschnitt kann gesagt werden, daß die Bestimmung, welche Konzilien allgemein waren[34] und welche nicht, sich nach dem Kriterium der päpstlichen Bestätigung richtet. Nicht alle jesuitischen Autoren der

---

[30] Vgl. HORST 1978, 76-78 und 92-98.

[31] TOLEDO, *In Summam*, tom. II (ed. PARIA 63bC): „Concilium generale, in quo omnes patres consentiunt cum legatis huiusmodi, etiam sine immediata Pontificis confirmatione, non potest errare."

[32] DE MOLINA, *De Fide* (ed. PRADOS / MOORE 249): „Concilium universale legitime congregatum et a Summo Pontifice confirmatum errare non potest in rebus fidei et morum." Salmerón zeigt sich mit dieser Position einverstanden, indem er unterstreicht, daß das legitime, vom Papst bestätigte Konzil nicht irren kann; vgl. *Commentarii in Novum Testamentum*, tr. 77-84 (XII 561bB). Mehr über diesen Autor in SIEBEN 1996, 452f.

[33] VALENCIA, *Analysis fidei Catholicae* (114B).

[34] Diese Frage bleibt nach wie vor offen. Vgl. die summarische Darstellung des Themas in SCHATZ 1976, 13-20.

ersten Generation werden dieses Thema angehen. Deshalb konzentrieren wir uns auf diejenigen, die es mehr oder weniger ausführlich behandelt haben.

2.1 Die Autoren und ihre Listen

2.1.1 Alfonso Salmerón[35] hat uns ein großes Werk hinterlassen: seine *Commentarii*.[36] Über viele Jahre seines Lebens hin geschrieben, bestehen sie aus einer Auslegung des gesamten Neuen Testaments. In diese fügen sich *excursus* über sehr verschiedene Themen ein, von denen einige einen solchen Umfang erreichen, daß sie als selbständige Abhandlungen betrachtet werden können. Der Traktat *De Conciliis*[37] hat seinen Ursprung in den eigenen Erfahrungen des Autors auf dem Konzil von Trient, und es ist keineswegs verwunderlich, daß darin Themen erscheinen, die in der Konzilsaula diskutiert worden sind (Ursprung der konziliaren Institution, das Recht der Teilnahme, die Formel „universalem ecclesiam repraesentans" ...).[38] In diesem Traktat wird die Frage, welche Konzilien ökumenisch waren und welche nicht, nicht behandelt.

Allerdings gibt es eine Handschrift, die eine Liste aller vom Papst approbierten (und verworfenen) Konzilien enthält. Wir beziehen uns auf den *Index Conciliorum confirmatorum a Romanis Pontificibus*, der sich im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu befindet.[39] Auf den Folios 202v-203 finden wir die Liste der Konzilien, die Salmerón als ökumenisch betrachtet.

Salmerón legt bereits eine numerierte Liste der Konzilien vor, in die er alle die Konzilien einschließt, die danach von der *Editio Romana* übernommen werden. Tatsächlich legt uns Salmerón eine Liste vor, die identisch ist mit derjenigen, die später

---

[35] Er wurde am 6. September 1515 geboren. Nachdem er die letzten 15 Jahre seines Lebens der literarischen Produktion gewidmet hatte, und zwar in Neapel, starb er dort am 13. November 1585. Seine Werke in SOMMERVOGEL 1890-1930, VII 478-483. Eine Gesamtschau in GUTIÉRREZ 1975, 2154f.; GUTIÉRREZ 1951, 54-67; SIEBEN 1999, 1488; SIEBEN 1990. Die beste Biographie ist BANGERT 1985.

[36] Der vollständige Titel lautet *Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum und Commentarii in omnes Epistolas B. Pauli et Canonicas.*

[37] Kommentar in SIEBEN 1996.

[38] Vgl. SIEBEN 1996, 440; 442; 444. Der Traktat kommentiert sieben Punkte:
1. Was ist ein Konzil?: die unterschiedlichen Konzilstypen.
2. Ursprung der Institution ‚Konzil'.
3. Mitglieder des Konzils.
4. Die Formel „universalem ecclesiam repraesentans".
5. Die Klausel „proponentibus legatis".
6. Die Autorität der Konzilien (dies ist der am ausführlichsten behandelte Punkt, wo die konziliaristische Problematik der Superiorität des Konzils über den Papst diskutiert wird).
7. Die päpstliche Bestätigung der Konzilien.

[39] Signatur: Opp NN 55, ff. 202v-209r.

Bellarmin verteidigen wird.[40] Der Autor wertet als Kriterium dafür, daß die Konzilien ökumenisch sind, die päpstliche Bestätigung derselben. Zu den teils approbierten und teils verworfenen Konzilien zählt Salmerón vier: die Synode von Laodizea, das *Concilium Trullanum* und die Konzilien von Konstanz und Basel.

2.1.2 Luis de Molina[41] schrieb einen Kommentar zur *Summa* des heiligen Thomas, und er lehrte den Stoff dieser Kommentare in Évora, konkret in der Vorlesung des Studienjahres 1573 / 1574.[42] Die Tatsache, daß der Kommentar für eine Vorlesung bestimmt war, nötigt ihn zur Kürze, und so konzentriert er sich mehr darauf, Antwort auf die konkreten Probleme zu geben, denen er sich gegenüber sieht, als einen systematischen ekklesiologischen Plan zu vorzulegen.43

Formal ist der Kommentar zur *Quaestio* 10 der *Secunda Secundae* vom Autor in 18 *disputationes* unterteilt worden. Hervorzuheben ist, daß er das Problem der Übergeordnetheit des Papstes über das Konzil ebenso behandelt wie dasjenige der ersten Nachfolger Petri. Man kann sagen, Molina interessiert sich mehr für das Problem, das der Konziliarismus hervorrief (oder hervorgerufen hat), als für die neuen Probleme, die sich kurz vorher infolge der protestantischen Reform eingestellt haben.[44]

In die genannten Kommentare führt Molina das Thema der Zahl der Konzilien ein, wenn er vom universalen Konzil handelt: Es ist die zehnte *disputatio*, die eine Aufstel-

---

[40] Genauer gesagt: 1. Nizäa (325), bestätigt von Sylvester; 2. Konstantinopel I (381), bestätigt von Damasus; 3. Ephesus (431), bestätigt von Coelestin; 4. Chalcedon (451), bestätigt von Leo; 5. Konstantinopel II (553), bestätigt von Vigilius; 6. Konstantinopel III (681), bestätigt von Leo II.; 7. Nizäa II (789), bestätigt von Hadrian; 8. Konstantinopel IV im Jahr 868, bestätigt von Hadrian II.; 9. Lateran I (1120), bestätigt von Kalixt II.; 10. Lateran II, abgehalten 1130 von Innozenz II.; 11. Lateran III (1160) durch Alexander III.; 12. Lateran IV durch Innozenz III. im Jahr 1228 (*sic*); 13. Lyon I (1244) bestätigt durch Innozenz IV.; 14. Lyon II (1273) durch Gregor X.; 15. Vienne durch Clemens V. im Jahr 1311; 16. Florenz im Jahr 1438 durch Eugen IV.; 17. Lateran V (1513), bestätigt durch Leo IX.; 18. Trient abgehalten und bestätigt von verschiedenen Päpsten.

[41] Er wurde im September 1535 in Cuenca geboren. Seine Dozententätigkeit verteilt sich auf Coimbra (Professor für Philosophie zwischen 1563 und 1567) und Évora (Professor der Theologie zwischen 1568 und 1583). Eine Krankheit ließ ihn sich vom Lehrstuhl zurückziehen, und Molina widmete sich der Vorbereitung des Werkes, durch das er bekannt ist, der *Concordia*. Er starb am 12. Oktober 1600 in Madrid. Ein Verzeichnis seiner Werke findet sich in SOMMERVOGEL 1890-1930, V 1167-1179. Für eine Gesamtsicht vgl. OBENAUER 1998; CODINA 2001. Eine Bibliographie bietet POLGÁR 1981-1990, III/2, 544-549.

[42] Vgl. DOMÍNGUEZ ASENSIO 1987, 6.

[43] Molina kündigt seine Absicht an, „circa autoritatem Ecclesiae, Summi Pontificis et Conciliorum in rebus fidei amplectendis et definiendis" zu handeln (DE MOLINA, *De Fide* [ed. PRADOS / MOORE 149]). Jedoch entspricht die Struktur seines Werkes, wie wir sehen werden, nicht genau dieser Einteilung.

[44] Vgl. DOMÍNGUEZ ASENSIO 1987, 109f.

lung der zweifelhaften und unzweifelhaften Konzilien bietet,[45] wie ihr Titel uns klar ankündigt: *Quae concilia universalia inter fideles sint auctoritatis indubitatae, et quae sine controversia explorantur, et de quibus sit aliqua controversia.*

Molina stellt klar und kurz gefaßt die Punkte vor, in denen es keine Kontroversen unter den katholischen Autoren gibt: Auf der einen Seite besteht kein Zweifel über die acht in Griechenland abgehaltenen „allgemeinen Synoden", so wie auch Gratian sie nennt.[46] Neben diesen acht Konzilien wird die Autorität des IV. Laterankonzils, das unter Innozenz III. (1215) stattfand, des II. Konzils von Lyon unter Gregor X. (1274), der Konzilien von Vienne, Konstanz (insoweit es von Martin V. bestätigt wurde), des V. Laterankonzils unter Julius II. und Leo X. (1512) und der Konzilien von Florenz und Trient nicht bezweifelt. Auf der anderen Seite stand unter den katholischen Autoren niemals die Ungültigkeit des Konzils von Rimini (359), des II. Konzils von Ephesus (449) und des Konzils von Konstantinopel unter dem Kaiser Michael III. (858/859) in Frage.

Mehr Platz räumt Molina der Diskussion der „umstrittenen" allgemeinen Konzilien ein. Molina widmet seine Aufmerksamkeit in diesem Absatz vier Konzilien: dem II. *Concilium Trullanum*, den Konzilien von Konstanz, von Pisa und von Basel.

(a) Das *Trullanum* II (691), das von Molina die „sechste Synode" genannt wird: Dieses Konzil genießt keine Autorität, weil weder der römische Pontifex noch seine Legaten mit ihm zusammengearbeitet haben.[47] Dafür verweist er auf Cano.[48]

(b) Das Konzil von Konstanz: Die Frage ist in diesem Fall, ob all das in Konstanz Beschlossene und Definierte Autorität besitzt.[49] Molina stellt verschiedene Distinktionen auf:

– Das Konzil trat legitimerweise zusammen, aufgrund der Situation, die in der Kirche gegeben war, um das Schisma aufzulösen, das in der Kirche bestand, und alle

---

[45] Diese *Disputatio* findet sich in dem Abschnitt, der dem Universalkonzil gewidmet ist (*Disputatio* 9f.). Ihr Schema ist das folgende:
1. Konzilstypen (*Disputatio* 9).
2. Wer beruft das Konzil ein?
3. Mitglieder der Konzils.
4. Autorität des Konzils.
5. Unzweifelhafte Konzilien und zweifelhafte Konzilien (*Disputatio* 10).

[46] Vgl. C. 5, D. 16 *Corpus Iuris Canonici* (ed. FRIEDBERG I 42).

[47] In der Tat ist dieses Konzil niemals in absoluter Form von den Päpsten bestätigt worden. Papst Sergius verweigerte ihm die Zustimmung, während Johannes VII. es anerkannte (878?), allerdings nur, insoweit es der römischen Praxis nicht widerspreche.

[48] CANO, *Loci Theologici*, lib. 5, cap. ult. ad 6 (f. 159aE-162bE).

[49] Molina stellt sich mit dieser Darstellung in die Linie Bellarmins, wenn dieser Konstanz einreiht unter die Konzilien „partim confirmata, partim reprobata". Dies führte Molina jedoch nicht dazu, Konstanz aus der Reihe der Universalkonzilien herauszunehmen. Zur Frage, ob Konstanz als ‚allgemeines Konzil' betrachtet werden kann, vgl. BRANDMÜLLER 1997, 415-422.

Handlungen des Konzils, das auf den Weg gebracht worden war, um einen wahren Pontifex Maximus zu wählen, waren legitim.[50]

– Die Entscheidungen der Konzilsväter bezüglich des Glaubens und der Gewohnheiten vor der Wahl des wahren Papstes erlangten eine zweifelsfreie Autorität nur mit der Zustimmung Martins V., des wahren gewählten römischenen Papstes, und deshalb sind die Entscheidungen bezüglich der Reform des Papstes durch das Konzil ungültig, weil sie niemals durch irgendeinen Pontifex bestätigt worden sind.

– Einer zweifelsfreien Autorität erfreuen sich nur die Entscheidungen, die in Konstanz in Glaubensangelegenheiten gegen die von Wyclif beeinflußten Häretiker, gegen Jan Hus und Hieronymus von Prag getroffen worden sind, weil nur das von Martin V. bestätigt wurde.[51]

(c) Das Konzil von Pisa hat keine Autorität, weil dies ausdrücklich auf dem V. Laterankonzil gesagt wird.[52] Molina zeigt auf, daß diese Schlußfolgerung auch diejenige ist, die von Melchior Cano,[53] Juan Torquemada[54] und anderen Autoren vertreten wird.

(d) Das Konzil von Basel: Obwohl es während seiner ersten und zweiten Sitzung ein rechtmäßig zusammengetretenes Konzil war, wie Eugen IV. bestätigt,[55] waren die folgenden Sitzungen gegen den Willen des römischen Pontifex abgehalten worden, weswegen es von Leo X. verworfen wurde.[56] Die auf der ersten und der zweiten Sitzung getroffenen Entscheidungen sind ebenfalls nicht legitim, weil sie niemals durch den Papst bestätigt worden sind.[57]

(e) Außerdem lehnt er die Laterankonzilien ab, die unter Alexander III. (Lateranense III) und unter Martin I. (Lateransynode von 649) abgehalten wurden.[58]

---

[50] Dies ist auch die Lösung, die K. Schatz für das Problem anbietet, wie man gleichzeitig verteidigen kann, daß der Papst über dem Konzil steht und daß das Konzil von Konstanz legitim handelte, als es gegen die drei Päpste vorging. Der Grund ist, daß nur der ‚unbezweifelte' Papst über dem Konzil steht. Vgl. SCHATZ 1990, 139-142.

[51] Vgl. DENZINGER / HÜNERMANN 1247f.

[52] *Concilium Lateranense* V, sess. 2 (*COD* 595f.).

[53] CANO, *Loci Theologici*, lib. 5, c. ult. ad 8 (f. 163aB-bB).

[54] TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia* II, cap. 99 (f. 235v-237v).

[55] Bulla *Dudum Sacrum*, in: *Acta Conciliorum* 8, 1172D-1173A.

[56] *Concilium Lateranense* V, sess. 11: *Super abrogatione Pragmaticae sanctionis* (*COD* 642: 15-19; 643: 18-32).

[57] Folgt CANO, *Loci Theologici*, lib. 5, c. ult. ad 9 (f. 163bB-164bA).

[58] „Ioverius in sua Summa, in indice conciliorum connumerat tamquam concilium generale Lateranense I, sub Alexandro III. Non tamen fuit generale, ut Covarrubias ait primo lib. Variarum resolutionum, cap. 27, n. 5. Et dubio procul. Covarrubias, ibidem, arbitratur concilium Lateranense sub Martino I fuisse generale. At neque ut tale in tomis conciliorum refertur neque generale in ea significatione de qua loquimur a doctoribus appellari solet. Sardicense concilium licet ad illud convenerint 300 occidentales episcopi et 76 orientales, quia tamen ab occidentalibus discesserunt orientales, quod occidentales noluerint expellere a Concilio defensores Athanasii, ut petebant orientales, non consuevit appellari concilium generale. Vide Socratem, lib. 2, Ecclesiasticae historiae, cap. 20. Concilii generalis Senensis mentio fit in concilio Basiliensi, sess. 2 et in Lateranensi ultimo, sess. 11. Non tamen reperitur in tomis conciliorum neque videtur fuisse finitum" (DE MOLINA, *De Fide*, 268).

2.1.3 Francisco Suárez[59] handelt von der Zahl der Konzilien im Traktat *De Fide* in dem der Darstellung des Konzils gewidmeten Teil.[60] Der große Jesuit und Autor begnügt sich damit, die Konzilien aufzuzählen, die als allgemein betrachtet werden können. Er numeriert sie nicht und weist ihnen kein Datum zu. Einzig fügt er das Hauptthema, das auf den Konzilien behandelt wurde, hinzu oder teilt mit, gegen wen sie abgehalten wurden und unter welchem Papst sie stattfanden. Für Suárez sind Nizäa I, Konstantinopel I, Ephesus, Chalcedon, Konstantinopel II, Konstantinopel III, Nizäa II, Konstantinopel IV,[61] Lateran V, Lyon I, Lyon II, Konstanz, Basel, Florenz und Trient ökumenisch.

2.1.4 Juan Azor[62] bietet uns eine Liste der allgemeinen Konzilien in seinem Werk *Institutiones Morales.*[63] Im relevanten Absatz stellt sich der Autor vier Fragen zu diesem Thema: welche?, wann?, unter welcher Autorität?, wozu?

Die Liste dieses Autors umfaßt 21 Konzilien. Alle erscheinen mit Nummer. Den acht ersten, die im Kapitel XVI behandelt werden und über die Azor zufolge keine Kontroverse unter den katholischen Autoren besteht, fügt er hinzu: 9. Lateran I (1076) unter Gregor VII.;[64] 10. Lateran II (1096) unter Urban II. für die Kirchenreform und den Kreuzzugsaufruf;[65] 11. Lateran III (1180) unter Alexander III.; 12. Lateran IV (1215); 13. Lyon I (1244); 14. Lyon II (1274); 15. Vienne (1311); 16. Pisa (1409); 17. Konstanz (1414); 18. Basel (1431-1442); 19. Florenz (1438); 20. Lateran V (1511); 21. Trient (1545).

---

[59] Er wurde am 5. Januar 1548 in Granada geboren. Er las über die *Summa theologica* des heiligen Thomas im Collegio Romano in den Jahren 1580 bis 1585. Seine Werke siehe in SOMMERVOGEL 1890-1930, VII 1661-1687. Für eine kurze Annäherung an sein Leben und sein Werk vgl. RENAULT 2000, 1065-1068; ELORDUY 1975, 2511-2513; RODRÍGUEZ 1990, 1275-1283. Die Bibliographie zu Suárez ist unermeßlich. Eine nahezu vollständige bis zum Jahr 1980 findet sich in POLGÁR 1981-1990, III/3, 268-329.

[60] SUÁREZ, *Opera* (ed. BERTON XII 323).

[61] In der Ausgabe der Werke Suarez' liest man wörtlich „Konstantinopel VIII"; entweder handelt es sich um einen Fehler der Ausgabe oder um eine Unachtsamkeit des Autors.

[62] Er wurde im Jahr 1536 in Lorca (Murcia) geboren und dozierte am Collegio Romano zwischen 1579 und 1595. Er starb im Jahr 1603 in Rom. Seine Werke sind verzeichnet in SOMMERVOGEL 1890-1930, I 738-741. Vgl. MOORE 2001, 316.

[63] AZOR, *Institutiones morales*, Band II, Lyon 1625 (Iacob Cardon und Pedro Cauellat), Buch V, 576-588. Konkret spricht er darüber in zwei Kapiteln: in Kapitel XVI *De numero Generalium Conciliorum, et quid in singulis eorum actum et definitum est* (576-582) und in Kapitel XVII (582-588) *Reliqua Generalia Concilia numerantur.*

[64] Dieses Konzil ist de facto eine Fastensynode.

[65] Er scheint sich nicht sehr sicher zu sein über dieses Konzil, wenn er behauptet: „Decimum Generale Concilium, secundum aliquos celebravit Urbanus II ..." (JUAN AZOR, *Institutiones morales* II/V; f. 583E).

2.1.5 Robert Bellarmin[66] verfaßte verschiedene Listen von allgemeinen Konzilien. Die erste von ihnen muß um 1570 datiert werden, sie erscheint im Kommentar zum ersten Teil der *Summa* des Aquinaten und wurde während des Aufenthaltes und der Professur Bellarmins in Löwen redaktionell bearbeitet.[67] Charakteristisch für diese Liste ist das Fehlen der Konzilien, die später als Laterankonzil I, II oder III katalogisiert werden, und die Tatsache, daß die Konzilien numeriert sind.[68] Die Konzilien, die in der Liste erscheinen, sind: Nizäa I, Konstantinopel I, Ephesus I, Chalcedon, Konstantinopel II, Konstantinopel III, Nizäa II, Konstantinopel IV, Lateran I (1215), Lyon (1274), Vienne, Konstanz, Florenz, Lateran II (1512) und Trient.[69]

1577 beschäftigt sich Bellarmin erneut mit der Frage nach der Zahl der Konzilien, und die Liste ist uns in der Aufzeichnung eines Schülers, der die Vorlesungen Bellarmins zwischen 1579 und 1581 besuchte, erhalten geblieben. In dieser Liste nun tauchen die drei Laterankonzilien auf (1123, 1139 und 1179), während das von Konstanz verschwunden ist.[70] Schließlich haben wir eine Liste, die in den *Controversiae* erscheint, die in diesem Punkt Frucht der Vorlesungen Bellarmins sind, welche er am Collegio Romano im Studienjahr 1582/83 hielt. Diese Liste stimmt mit der von 1577 exakt überein, nur daß die Konzilien viel ausführlicher erklärt sind.[71]

2.2 Nach Art einer Schlußfolgerung

Ausgehend von der Darstellung, die die jesuitischen Autoren vom Thema der Zahl der Konzilien geben, können verschiedene Schlußfolgerungen gezogen werden.

2.2.1 Es ist klar, daß das Kriterium, aufgrund dessen ein Konzil den Rang eines allgemeinen Konzils erlangt, kein anderes ist als seine Bestätigung von seiten des Papstes. Diese Abhängigkeit der konziliaren Institution vom römischen Pontifex bewirkt, daß manche Autoren dem Thema eine sehr geringe Aufmerksamkeit schenken und sich

[66] Vgl. zu den Werken Bellarmins SOMMERVOGEL 1890-1930, I 1151-1254. Die vollständigste Biographie Bellarmins ist weiterhin BRODRICK 1928. Eine kurze und gute Einführung in sein Leben und seine Schriften in GALEOTA 1988. Vgl. ebenso die Artikel GALEOTA 1980 und GALEOTA 2001; LE BACHELET 1910.

[67] BELLARMIN, *De Conciliis* (ed. J. FÈVRE 197).

[68] Ebd.

[69] BELLARMIN, *De Conciliis* (ed. J. FÈVRE 197 Anm. 74).

[70] BELLARMIN, *De Conciliis* (ed. J. FÈVRE 198).

[71] BELLARMIN, *De Conciliis* (ed. J. FÈVRE 199).

noch nicht einmal Fragen stellen, die bis zu diesem Moment zwingend waren, sobald es darum ging, die Kirche vorzustellen.[72]

2.2.2 Hinsichtlich der Frage der Zahl der Konzilien muß man Bellarmin eine nicht zu verachtende Bedeutung zugestehen, aber dennoch nicht in dem Sinne, daß er der alleinige Schöpfer der Liste der Konzilien gewesen wäre, die in seinen *Controversiae* erscheint.[73] Tatsächlich ist das einzige, was – im Vergleich zu den vielen unterschiedlichen Listen, die von zahlreichen Autoren verteidigt worden waren – an dieser Liste absolut originell ist, der vollständige Ausschluß der Konzilien von Konstanz und Basel.[74]

2.2.3 Komplizierter ist die Bestimmung der Beziehungen zwischen den verschiedenen jesuitischen Autoren beim Thema der Zahl der Konzilien.

Molina hält seine Vorlesungen in Évora während des Studienjahres 1573 / 1574[75] oder, anders gesagt, drei Jahre nachdem Bellarmin seine erste Liste erstellt hat. Im Gegensatz zu Suárez beschränkt Molina sich nicht nur auf eine Liste der Konzilien, sondern er gibt eine etwas ausführlichere Darstellung des Problems. Die *disputatio*, in der Molina das Problem der Zahl der Konzilien behandelt, folgt unmittelbar derjenigen, in der er das Thema der Unfehlbarkeit des „rechtmäßig zusammengetretenen“ Konzils behandelt hat. Die Logik dieser Anordnung springt ins Auge: Nachdem er die Unfehlbarkeit der Konzilien verteidigt hat, will er auf die Frage antworten, welche Konzilien sich tatsächlich dieses Attributs erfreuen können.

Suárez hält seine Vorlesungen *De Ecclesia*, *De Romano Pontifice* und *De Conciliis* am Collegio Romano im Sommer 1583,[76] das heißt zur gleichen Zeit wie Bellarmin auf dem Lehrstuhl für Kontroverstheologie sein *De Conciliis* liest. Deshalb ist praktisch sicher, daß Suárez und Bellarmin dieses Thema diskutiert haben, besonders in den Aspekten, in denen die Meinungen der beiden Jesuiten nicht identisch sind. Tatsäch-

[72] Wir beziehen uns auf Gregorio de Valencia. Dieser Autor führte die Logik der päpstlichen Bestätigung zum Äußersten. Valencia geht davon aus, daß allein der Papst über Fragen des Glaubens unfehlbar entscheiden kann, um zu schließen, daß der Papst entweder aus sich selbst oder mittels eines Konzils unfehlbar entscheiden kann. Dabei ist klar, daß ein Konzil, welches die päpstliche Approbation genießt, sich auch einer unfehlbaren Autorität erfreut, da ja die unfehlbare Autorität, in den Streitfragen Entscheidungen zu treffen, die der Papst, die katholische Kirche und die Konzilien besitzen, ein und dieselbe ist.

[73] BELLARMIN, *De Conciliis* I 5 (ed. J. FÈVRE 199-204).

[74] Vgl. SIEBEN 1988, 205. Sieben unterscheidet vier Schulen hinsichtlich der Frage nach der Zahl der Konzilien, in die sich die verschiedenen Listen einordnen lassen: römisch-italienisch, spanisch, französisch und deutsch. Man muß dabei berücksichtigen, daß auch die Liste Bellarmins nicht absolut originell ist, wenn man sich diejenige von Alfonso Salmerón vor Augen hält. Es ist allerdings die Frage, ob Bellarmin zu dieser Liste Zugang hatte.

[75] Vgl. DOMÍNGUEZ ASENSIO 1987, 6.

[76] Vgl. SUÁREZ, *De Ecclesia* (ed. VARGAS-MACHUCA 248).

lich unterscheidet sich die Liste, die Suárez für die ökumenischen Konzilien vorschlägt, klar von derjenigen, die Bellarmin in demselben Jahr verteidigt hat.

Für die Liste Salmeróns haben wir keine Datierung. Offensichtlich kann sie nicht später als 1585 entstanden sein, das heißt ein Jahr vor dem Beginn der Veröffentlichung der *Controversiae* Bellarmins. Der Kontakt zwischen Bellarmin und Salmerón geht auf das Jahr 1579 zurück. Salmerón befindet sich in Neapel und bittet von dort aus Pater General Mercurian um Hilfe: Er möge ihm einen Pater schicken, der ausgebildet ist in der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern und der die Sprachen kennt, damit er ihm seine Schriften vorlegen und „ihn mit Liebe korrigieren" kann.[77]

Welche Bedeutung Salmerón dieser Bitte beigemessen hat, ist angesichts des Nachdrucks, mit welchem er sie äußerte, sowie angesichts der Bedingungen, die der Helfer zu erfüllen hatte, klar. Tatsächlich wies Salmerón einen gewissen Rafael Ferrer zurück, weil er nach seiner Einschätzung nicht mit den notwendigen Fähigkeiten ausgestattet war, um ihm im Bereich der Kontroverstheologie nützlich zu sein, und weil er in der Theologie der „Häretiker" nicht bewandert war.[78]

Nach verschiedenen Verzögerungen erreicht P. Bellarmin schließlich Neapel im Mai des Jahres 1579; er blieb fünf Monate und überarbeitete die Werke Salmeróns.[79] Auch wenn Bellarmin nicht alle Korrekturen und Revisionen, die Salmerón gewünscht hatte, zum Abschluß brachte[80] – tatsächlich überarbeitete er nur die ersten vier Bände des großen Werkes Salmeróns[81] –, darf man wohl behaupten, daß Salmerón und Bellarmin über verschiedene Themen diskutiert haben. Die Tatsache, daß die im Römischen Archiv aufbewahrte Liste mehr einer Notiz für eine spätere Ausarbeitung gleicht, weckt den Gedanken, daß beide über das Thema diskutiert haben könnten. Sie läßt jedoch die Frage offen, wer von beiden die ursprüngliche Quelle ist.

Aus dem Vergleich der Listen[82] können wir schließen:

(a) Am meisten fällt die Gleichheit der Listen von Molina und der ersten, 1570 geschriebenen Liste Bellarmins auf, wenn wir außer Acht lassen, daß bei Bellarmin die Konzilien schon numeriert sind, was bei Molina nicht der Fall ist.

(b) Nicht weniger auffällig ist der Unterschied zwischen der Liste Suárez' und der zweiten Liste Bellarmins, die aus dem selben Jahr stammen und geschrieben wurden, als beide Professoren am Collegio Romano waren. Man muß als sicher betrachten, daß die beiden Jesuiten sich in diesem Punkt nicht einigen konnten, vielleicht weil sie von verschiedenen Quellen abhängig waren, denen sie großes Vertrauen schenkten, oder

---

[77] SALMERÓN, *Epistulae* II (*MHSJ* 32: 651): „Però per fare meglio quet'effetto dessiderarei hauere appresso di me un Padre della Compagnia, che fusse dotto nelle sacre lettere, et nella lettione di Padri, et cognitione di lingue, che potesse andare uedendo, et, doue visognasse, accorgendomi de emendare doue bisognasee con charità." Der Brief stammt vom 13. April 1576. Vgl. ebenso die Briefe 497 vom 27. April 1576 (*MHSJ* 32: 654) und 505 vom 23. August 1577 (*MHSJ* 32: 671).

[78] Vgl. den Brief vom 13. September 1577 (Nr. 506, in: SALMERÓN, *Epistulae* II; *MHSJ* 32: 671-674).

[79] Vgl. SALMERÓN, *Epistulae* II (*MHSJ* 32: 684).

[80] Vgl. Brief 514 vom 31. Oktober 1579 (*Salmerón*, *Epistulae* II; *MHSJ* 32: 688).

[81] Vgl. SALMERÓN, *Epistulae* II (*MHSJ* 32: 808).

[82] Vgl. das Schema am Ende dieses Beitrags.

weil sie von sehr verschiedenen Kriterien bei der Bestimmung der Autorität der verschiedenen Konzilien ausgingen (diese Kriterien sind uns nicht in der Darstellung von Suárez gegeben).

(c) Suárez ist der einzige Autor, der das Konzil von Basel als legitim beibehält, was in den Listen Bellarmins niemals vorgekommen war. Dieses Konzil (und Konstanz) taucht wieder in der Liste auf, die Juan Azor 1605 veröffentlicht. Andererseits ist die Liste, die der von Suárez am meisten ähnelt, diejenige, welche Contarini (1536) liefert, auch wenn diese nicht das zweite Konzil von Lyon enthält und dafür das fünfte Laterankonzil zu den allgemeinen Konzilien zählt.

(d) Als letztes ist die Gleichheit der Listen Salmeróns und der zweiten von Bellarmin sehr bezeichnend. Sie läßt klar erkennen, daß Bellarmin nicht ein vereinzelter Fall unter den Autoren der ersten Generation der Gesellschaft Jesu ist. Das Fehlen von vollständiger Übereinstimmung zwischen ihnen spricht für verschiedene Traditionen und Meinungen unter den Jesuiten, aber die übereinstimmenden Punkte bringen auch zum Ausdruck, daß sie nicht unabhängig voneinander sind.

Übersetzung aus dem Spanischen
von Simone Krämer und Rainer Berndt SJ

Bellarmin (1570)	Molina (1573 / 1574)	Suárez (1583)	Bellarmin (1583)	Salmerón (?)	Azor (1605)
1. Nizäa	1. Nizäa 325	Nizäa	1. Nizäa	1. Nizäa	1. Nizäa 325
2. Konstantinopel I	2. Konstantinopel I	Konstantinopel I	2. Konstantinopel I	2. Konstantinopel I	2. Konstantinopel
3. Ephesus	3. Ephesus	Ephesus	3. Ephesus	3. Ephesus	3. Ephesus
4. Chalcedon	4. Chalcedon	Chalcedon	4. Chalcedon	4. Chalcedon	4. Chalcedon
5. Konstantinopel II	5. Konstantinopel II	Konstantinopel II	5. Konstantinopel II	5. Konstantinopel II	5. Konstantinopel II
6. Konstantinopel III	6. Konstantinopel III	Konstantinopel III	6. Konstantinopel III	6. Konstantinopel III	6. Konstantinopel III
7. Nizänum II	7. Nizänum II	Nizänum II	7. Nizänum II	7. Nizänum II	7. Nizäa II
8. Konstantinopel IV	8. Konstantinopel IV	Konstantinopel IV	8. Konstantinopel IV	8. Konstantinopel IV	8. Konstantinopel IV
			9. Lateranense I	9. Lateranense I	9. Lateran 1076
			10. Lateranense II	10. Lateranense II	10. Lateran 1096
			11. Lateranense III	11. Lateranense III	11. Lateran 1180
9. Lateranense I	Lateranense	Lateranense	12. Lateranense IV	12. Lateranense IV	12. Lateran 1215
		Lyon	13. Lyon I	13. Lyon I	13. Lyon 1244
10. Lyon	Lyon	Lyon	14. Lyon II	14. Lyon II	14. Lyon II 1274
11. Vienne	Vienne		15. Vienne	15. Vienne	15. Vienne 1311
					16. Pisa 1409
12. Konstanz	Konstanz	Konstanz			17. Konstanz 1414
		Basel			18. Basel
13. Florenz	Florenz	Florenz	16. Florenz	16. Florenz	19. Florenz 1438
14. Lateranense II	Lateranense		17. Lateranense V	17. Lateranense V	20. Lateran 1511
15. Trient	Trient	Trient	18. Trient	18. Trient	21. Trient 1545

Bibliographie

Quellen

Acta Conciliorum

J. HARDUIN, *Acta Conciliorum et epistulae Decretales, ac Constitutiones Summorum Pontificum*, 12 vol., Paris 1715.

AZOR, *Institutiones Morales*

J. AZORIUS LORZITANUS, *Institutionum Moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte, aut prave factorum pertinentes, breuiter tractantur*, tom. II, Lyon 1625.

BELLARMIN, *De Conciliis*

R. BELLARMIN, *Quarta Controversia Generalis, De Conciliis*, in: IDEM, *Disputationes de Controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, ed. J. FÈVRE, Paris 1870-1891, Tom. II, 189-276.

CANO, *Loci Theologici*

M. CANO, *Loci Theologici*, Patavii 1761.

COD

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, curantibus J. ALBERIGO, J.A ROSSETTI, P.-P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, consultante H. JEDIN, Bologna [3]1973.

Corpus Iuris Canonici

Corpus iuris canonici. Editio Lipsiensis secunda post AE. L. RICHTERI, curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem, recognovit et adnotatione critica instruxit AE. FRIEDBERG, 2 vol., Leipzig 1879 (Repr. Graz 1959).

DE MOLINA, *De Fide*

L. DE MOLINA, *De Fide. Comentarios a la II.II., q. 1-16*, ed. por M. PRADOS y E. MOORE, in: *Archivo Teológico Granadino* 41 (1978).

DE LA PEÑA, *Eclesiología*

J. DE LA PEÑA, *Eclesiología. Réplica a la Iglesia de Lutero.* Texto bilingüe, edición crítica y traducción de R. HERNÁNDEZ, Salamanca 1987.

SALMERÓN, *Commentarii in Novum Testamentum*

A. SALMERÓN, *Commentarii in Novum Testamentum*, Köln 1604.

SALMERÓN, *Epistulae*

A. SALMERÓN, *Epistulae*, 2 tom. [= *MHSJ* 30; 32], Madrid 1906-1907.

SUÁREZ, *Opera omnia*

F. SUÁREZ, *Opera omnia*, ed. C. BERTON, 29 vols., Paris 1856-1878.

SUÁREZ, *De Ecclesia*

F. SUÁREZ, *De Ecclesia y De Pontifice*, introducción y edición de A. VARGAS-MACHUCA, in: *Archivo Teológico Granadino* 30 (1967), 264-331.

TOLEDO, *In Summam Theologiae*
F. TOLEDO, *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, tom. II, ed. J. PARIA, Roma 1859.

TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*
J. DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, Venetiis 1561.

Studien

BANGERT 1985
W. BANGERT, *Claude Jay and Alfonso Salmerón. Two early Jesuits*, Chicago 1985.

BÄUMER 1969
R. BÄUMER, Die Zahl der allgemeinen Konzilien in der Sicht von Theologen des 15.und 16. Jahrhunderts, in: *AHC* 1 (1969), 288-313.

BRANDMÜLLER 1997
W. BRANDMÜLLER, *Das Konzil von Konstanz 1414-1418* II, Paderborn 1997.

BRODRICK 1928
J. BRODRICK, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine S. J. 1542-1621*, 2 vols., London 1928.

CODINA 1973
J.R. CODINA, Molina, Luis, in: *DHEE* 3 (1973), 1500.

DOMÍNGUEZ ASENSIO 1987
J.A. DOMÍNGUEZ ASENSIO, La Eclesiología de Molina, in: *ATG* 50 (1987), 5-110.

ELORDUY 1975
E. ELORDUY, Suárez, F., in: *DHEE* 4 (1975), 2511-2513.

GALEOTA 1980
G. GALEOTA, Robert Bellarmin, in: *TRE* 5 (1980), 525-531.

GALEOTA 1988
G. GALEOTA, Robert Bellarmin SJ (1542-1621), in: *Katholische Theologen der Reformationszeit* 5, Münster 1988, 153-168.

GALEOTA 2001
G. GALEOTA, Robert Bellarmin, in: *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* 1 (2001), 387-390.

GOÑI GAZTAMBIDE 1988
J. GOÑI GAZTAMBIDE, El número de los concilios enuménicos, in: W. BRANDMÜLLER / H. IMMENKÖTTER / E. ISERLOH (Hg.), *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte*, Paderborn 1988, 1-21.

GUTIÉRREZ 1975
C. GUTIÉRREZ, Salmerón, Alfonso, in: *DHEE* 4 (1975), 2154-2155.

GUTIÉRREZ 1951
C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid 1951.

HORST 1978
U. HORST, *Papst – Konzil – Unfehlbarkeit*, Mainz 1978.

HORST 1982
U. HORST, *Unfehlbarkeit und Geschichte*, Mainz 1982.

LE BACHELET 1910
X. LE BACHELET, Bellarmin, Robert, in: *DThC* 2 (1910), 560-599.

MOORE 2001
E. MOORE, Azor, Juan, in: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* 1 (2001), 316.

OBENAUER 1998
K. OBENAUER, Molina, Luis, in: *LThK*[3] 7 (1998), 379-381.

PERI 1963
V. PERI, AIl numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna, in: *Aevum* 37 (1963), 430-501.

POLGÁR 1981-1990
POLGÁR, L., *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*, 3 vols, Roma 1981-1990.

POZO 1962
C. POZO, Una teoría en el siglo XVI sobre la relación entre infalibilidad pontificia y conciliar, in: *Archivo Teológico Granadino* 25 (1962), 257-277.

RENAULT 2000
L. RENAULT, Suárez, Francisco, in: *LThK*[3] 9 (2000), 1065-1068.

RODRÍGUEZ 1990
F. RODRÍGUEZ, Suárez, in: *DSp* 14 (1990), 1275-1283.

SCHATZ 1976
K.SCHATZ, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn 1976.

SCHATZ 1990
K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat*, Würzburg 1990.

SIEBEN 1979
H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* [= *Konziliengeschichte* B 1], Paderborn 1979.

SIEBEN 1984
H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847-1378)*, Paderborn 1984.

SIEBEN 1988
H.J. SIEBEN, Neuer Konsens über die Zahl der ökumenischen Konzilien, in: DERS., *Die Katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn 1988, 181-222.

SIEBEN 1990
H.J. SIEBEN, Salmeron, Alphonse, in: *DSp* 14, Paris 1990, 240-245.

SIEBEN 1996
H.J. SIEBEN, *Ein Traktat des Jesuiten Salmeron über in Trient strittige Fragen zur Autorität des Konzils*, in: DERS., *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum*, Paderborn 1996, 435-463 (ursprünglich in: W. BRANDMÜLLER / H. IMMENKÖTTER / E. ISERLOH [Hg.], *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte*, Paderborn 1988, 279-312).

SIEBEN 1999
H.J. SIEBEN, Salmerón, in: *LThK*[3] 8 (1999), 1488.

SOMMERVOGEL 1890-1909
C. SOMMERVOGEL (éd), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 vols, Bruxelles/Paris 1890-1909.

VALENCIA, *Analysis fidei Catholicae*
G. VALENCIA, *Analysis fidei Catholicae*, in: *De rebus fidei hoc tempore controversis*. Ex Typographia Rolini Theoderici & Petri Chevalerii, Paris 1610, 1-121.

SIEBEN 1996
H.J. SIEBEN, Ein Traktat des Jesuiten Salmeron über ein Thema mit Zukunft: Die Autorität des Konzils, in: DERS., Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum, Paderborn 1996, 415-463 (ursprünglich in W. BRANDMÜLLER / H. IMMENKÖTTER / E. ISERLOH (Hg.), Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte, Paderborn 1988, 279-312).

SIEBEN 1999
H.J. SIEBEN, Salmerón, in: LThK³ 8 (1999), 1486.

SOMMERVOGEL 1890-1909
C. SOMMERVOGEL (ed.), Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, 9 vols, Bruxelles/Paris 1890-1909.

VALENCIA, Analysis fidei Catholicae
G. VALENCIA, Analysis fidei Catholicae, in: De rebus fidei hoc tempore controversis, Ex Typographia Rolini Theoderici & Petri Chevalerii, Paris 1610, 1-124.

José de Anchieta, Kirchenvater Brasiliens

Michael Sievernich SJ

Die zahlreichen Beinamen und Titel, die José de Anchieta im Lauf seines Lebens und postum erhielt, geben den starken Eindruck wieder, den er auf seine Zeitgenossen machte, zeigen aber auch die Breite und Nachhaltigkeit seines Wirkens im kolonialen Brasilien des 16. Jahrhunderts. So wurde er in Anspielung auf seine Herkunft von den kanarischen Inseln (Tenerife) und auf den gleichnamigen Singvogel „el canario (del cielo)" genannt. Seine große dichterische Begabung, die sich schon im Studium in Coimbra zeigte und ihren Ausdruck in epischen und lyrischen Gedichten fand, brachte ihm auch den Titel eines „Orpheus brasilicus" ein. Die zahlreichen dichterischen Werke standen zum einen in einem kirchlichen Kontext, das heißt, sie sollten der Verbreitung des Christentums unter den Indianern dienen, zum anderen aber hatten sie teilweise auch politische Zielsetzungen, da Missionierung und Zivilisierung als ein Projekt angesehen wurden. Daher gilt Anchieta, einer der bedeutendsten Missionare der Neuen Welt, kirchlich als „Apostel Brasiliens", als „neuer Xaver" des lusobrasilianischen Amerika und als „Vater der brasilianischen Kirche", aber auch als legendenumwobener Nationalheiliger. Seine politische Bedeutung spiegelt sich in Bezeichnungen wie „Vater des Vaterlandes" und „Erzieher der Nation". Er gehört zu den Gründern der größten brasilianischen Stadt São Paulo, deren Keimzelle Piratininga war (1554), und der Küstenstadt Río de Janeiro (1565). Seine Werke in den Bereichen der Epik, Lyrik und des Theaters bescherten ihm den Beinamen eines Begründers der brasilianischen Literatur, während seine präzisen Beschreibungen der Natur und Kultur der Neuen Welt ihn zum ersten Amerikanisten oder Ethnologen Brasiliens werden ließen. Schließlich erzählen die hagiographischen Viten von vielen ihm zugeschrieben Wundern,[1] die ihm den Titel „Thaumaturg der Neuen Welt" einbrachten.

Schon dieser kurze Überblick läßt erkennen, welche Bedeutung der Sprache als Ausdrucksmittel und den Sprachen als Medium der Kommunikation im Leben und Wirkens dieses Jesuitenmissionars zukam. Symbolischen Ausdruck findet diese Kommunikationsfähigkeit in Wunderlegenden, die davon berichten, daß er sich wie Franciscus von Assisi mit den Vögeln zu verständigen vermochte, die sich auf seinen Armen niederließen oder ihm gar zu Diensten waren. Im folgenden betrachten wir sein Leben und seine Werke sowie seine Fähigkeit, fremde Länder und andere Kulturen wahrzunehmen und bei den indigenen Völkern Brasiliens Inkulturationsprozesse einzuleiten. Auf diese Weise soll ein großer Missionar der frühen Neuzeit und genialer geistiger und geistlicher Mitgestalter seines Jahrhunderts vorgestellt werden, der

---

[1] Vgl. Berettari, *Vita R. P. Iosephi Anchietae.*

wegen der Barrieren zu den iberischen Sprachen im deutschsprachigen Raum kaum bekannt geworden ist, obgleich die erwähnte hagiographische Lebensbeschreibung schon früh in deutscher Übersetzung erschien.

1. Leben in zwei Welten

Das Leben Anchietas vollzog sich in zwei klar unterscheidbaren Phasen: die ersten beiden Jahrzehnte der Kindheit und Jugend in Europa, sodann über vier Jahrzehnte in Brasilien. In der Alten Welt humanistisch geschult, brachte er durch seine Werke das Lateinische und die beiden iberischen Sprachen in die Neue Welt, während er gleichzeitig die Indianersprache Tupí studierte und in die Kultur der Alten Welt integrierte. Symbol der Integration der beiden Welten ist sein mehrsprachiges Theater, bei dem sich Personen und Sprachen der Alten und der Neuen Welt auf der Bühne begegnen. In seinem Leben und Werk spiegelt sich das Ineinander der beiden (Sprach-)Welten.

José de Anchieta[2] wurde am 19. März 1534 in San Cristóbal de la Laguna, der damaligen Hauptstadt der kanarischen Insel Tenerife, als drittes von neun Kindern des ausgewanderten Basken und Beamten Juan de Anchieta und seiner Frau Mencía Díaz de Clavijo geboren, die einer Familie jüdischer conversos entstammte. Es war dasselbe Jahr, in dem Ignatius von Loyola und seine Gefährten in einer Kapelle am Montmartre in Paris die Gelübde ablegten, ein Leben in apostolischer Armut und Keuschheit zu verbringen und eine Wallfahrt nach Jerusalem zu unternehmen, oder, falls dies nicht möglich sein sollte, sich dem Papst zur Verfügung zu stellen. Auf seiner Heimatinsel, die erst wenige Jahrzehnte zuvor von den Katholischen Königen erobert worden war (1496), lernte er zum einen in der Schule die Kulturtechniken Lesen und Schreiben, wohl auch die Anfangsgründe des Lateinischen, zum anderen aber machte er Bekanntschaft mit den unterworfenen und teilweise versklavten Ureinwohnern der Insel, den Guanchen, sowie mit afrikanischen Sklaven.

Zur höheren Ausbildung wurde er 1548 ins portugiesische Coimbra geschickt, wo er drei Jahre am gerade gegründeten königlichen Colégio das Artes mit brillianten Ergebnissen studierte und dabei auch das Theater kennenlernte. Mit 17 Jahren trat er 1551 in das zweijährige Noviziat der Gesellschaft Jesu ein, wo er durch außergewöhnliche Tugend und Frömmigkeit auffiel, seine Gesundheitsprobleme aber so gravierend waren (verkrümmtes Rückgrat), daß die Oberen ihn entlassen wollten, auf Anraten der Ärzte aber ins gesündere Klima Brasiliens schickten. So wurde er als 19jähriger junger Mann 1553 aus Gesundheitsgründen in die Neue Welt gesandt und sollte dort in den 44 Jahren seines Wirkens, ohne je in die Alte Welt zurückzukehren, einer der großen Missionare Brasiliens werden.

Die Küste Brasiliens war 1500 von Pedro Alvarez Cabral auf einer Ostindienfahrt entdeckt und aufgrund des Vertrags von Tordesillas (1494), der die Demarkationslinie

---

[2] Zur Person vgl. ABRANCHES VIOTTI 1980; MOUTINHO / PALACÍN GÓMEZ 2001; CARDOSO 1997.

zwischen der spanischen und portugiesischen Hemisphäre festgelegt hatte, für die portugiesische Krone in Besitz genommen worden. Der Küstenstreifen war von verschiedenen Ethnien bewohnt, die sich aber in einer gemeinsamen Sprache (Tupí) verständigten und mit dem Sammelnamen Tupinambá bezeichnet werden. Von den Eroberern wurde das Land nach dem rotfarbigen und deshalb profitablen Brasilholz (*Caesalpinia echinata*) benannt und im Lauf der Kolonisierung in relativ unabhängige *capitanías* eingeteilt; sie wurden als eine Art erbliche Lehen *donatários* mit bestimmten Rechten und Pflichten zugeteilt, die ihrerseits gegen Abgaben Siedlern Land zuteilten (*sesmaria*). Dieses System, „ein Zwitter aus Feudalismus und Kapitalismus“,[3] wurde allerdings ab 1548 durch eine königliche Zentralverwaltung überlagert und dann abgelöst, die von einem Generalgouverneur und anderen Beamten der Krone mit Sitz in São Salvador da Bahía wahrgenommen wurde. Das Patronat (*padroado*) über die Kirche und ihre Aktivitäten lag beim König, insofern er in Personalunion Meister des Christusordens war.

Mit der Flotte des ersten Gouverneurs, Tomé de Sousa, kam 1549 im Auftrag des Königs, João III., und ausgesandt von Ignatius von Loyola, auch die erste Gruppe von fünf Jesuiten unter Leitung von Manoel da Nóbrega ins Land, die sich vor allem der Bekehrung der Indianer widmen sollten. 1550 folgte die zweite Expedition von Jesuitenmissionaren und 1553 die dritte, unter deren Mitgliedern sich auch der junge José de Anchieta befand. Diese Gruppe kam mit der Flotte des zweiten Gouverneurs, Duarte da Costa, der seine dreijährige Amtszeit antrat. Mit diesen Expeditionen begann die Geschichte der Jesuiten in Brasilien, deren Leistungen und Forschungen nachhaltig zur kulturellen Identität Brasiliens beitragen sollten.[4]

Schon bald brach der sprachbegabte junge Missionar mit dem Schiff nach Süden auf, in die Capitanía de São Vicente, wo er die indigenen Einwohner des Landes kennenlernte. Von dort ging er mit einer Gruppe von Missionaren unter Leitung von Nóbrega nach Piratininga, Keimzelle der künftigen Stadt São Paulo, wo sie sich am Fest der Bekehrung Pauli (25. Januar) 1554 niederließen. Dort unterrichtete Anchieta fast ein Jahrzehnt lang Kolonistensöhne und Indianerjungen und lernte zur selben Zeit Tupí, die *lingua franca* der einheimischen Bevölkerung, die er schließlich so virtuos beherrschte, daß er als Dolmetscher herangezogen wurde und eine Grammatik dieser Sprache sowie Gedichte in Tupí verfassen konnte.

> In dieser Aldeia de Piratininga unterhalten wir eine große Schule für Kinder, Söhne der Indianer (*indios*), die schon im Lesen und Schreiben unterrichtet werden, die die Sitten ihrer Eltern verabscheuen und von denen einige schon die Messe zu singen verstehen. Diese sind unsere Freude und unser Trost, denn ihre Eltern sind nicht sehr zähmbar (*domables*).

So schrieb er am 15. August 1554 an die Mitbrüder in Coimbra.[5]

---

3 REINHARD 1985, 117.
4 Vgl. JAECKEL 1996.
5 LEITE, *Monumenta Brasiliae* II (*MHSI* 80), Dok. 21,2.

Da die Indianer halbnomadisch lebten, das heißt ihre Dörfer nur kurze Zeit bewohnten und bei Nahrungsmangel aufgaben, wollte Pater Nóbrega die Indianer in christlichen Dörfern (*aldeias* oder *aldeamentos*) ansiedeln, um auf diese Weise die ‚Wilden' besser zivilisieren und die ‚Heiden' (*gentíos* oder *gentilidad*) besser missionieren zu können. Diese staatlich unterstützten Ansiedlungen in *aldeias*, die immer durch indigene Gegenwehr oder europäische Siedler, durch Sklavenhändler oder Strafaktionen der Kolonialmacht gefährdet waren, können als Vorläufer der späteren Jesuitenreduktionen in Paraguay gelten, die freilich stärker auf Abgrenzung von der kolonialen Gesellschaft setzten. Auch Anchieta war bei der Gründung solcher *aldeias* für bekehrungswillige Indianer in der Umgebung beteiligt und verfaßte zur christlichen Unterweisung Katechismen in Tupí. Gegen Ende dieser Zeit in Piratininga schrieb er auch seine ersten Theaterstücke, die inhaltlich christliche Glaubens- und Moralvorstellungen auf die Bühne brachten und deren Vielsprachigkeit die Integration fördern sollte.

Als das koloniale Projekt Portugals im Südatlantik durch die Franzosen bedroht wurde, trugen die Jesuiten nicht unerheblich zum Sieg Portugals bei. 1555 hatte eine französische Expedition unter Nicolas Durand de Villegaignon in der Bucht von Guanabara eine Kolonie mit dem Namen *France antartique* gegründet und mit einem Fort befestigt. Zur Rivalität der Kolonialmächte, die sich auch die Feindschaft der Ethnien zunutze machten, kam die Auseinandersetzung der Konfessionen, da die Franzosen auch Hugenotten ansiedelten. Die portugiesische Reaktion verzögerte sich durch den Tod des Königs (1557), doch konnte der dritte Generalgouverneur, Mem de Sá, im Jahr 1560 den Sieg erringen, nicht zuletzt dank der indianischen Hilfstruppen aus den christlichen *aldeias* und ihrer Kanus. Auf diesen Gouverneur, der eng mit den Jesuiten kooperierte und ihr Missionswerk förderte, verfaßte Anchieta ein lateinisches Epos, das in über 3000 Versen den Helden und seine Schlachten besingt.

Da die portugiesischen Kolonialstädte auch nach dem Sieg über die Franzosen immer wieder Angriffen der mit den Franzosen verbündeten kriegerischen Tamayos ausgesetzt waren,[6] bot sich Pater Manoel da Nóbrega 1563 als Geisel für die Zeit eines Waffenstillstands an. Als Dolmetscher begleitete ihn dabei Anchieta, der schließlich unter ständiger Lebensgefahr allein als Gefangener in Iperoí (heute Ubatuba) zurückblieb, in diesen Monaten aber die indigene Kultur sehr genau kennenlernte, einschließlich feindlicher Bedrohungen und freundschaftlicher Beziehungen. Als Dank für die Errettung aus dieser Situation konzipierte er ein lateinisches Gedicht von fast 6000 Versen auf die Jungfrau und Gottesmutter Maria, dessen Schlußwidmung seinen Dank zum Ausdruck bringt:

En tibi quae vovi, Mater sanctissima, quondam,
Carmina, cum saevo cingerer hoste latus,

[6] Vgl. ABRANCHES VIOTTI 1993.

Dum mea Tamuyas praesentia mitigat hostes,
Tractoque tranquillum pacis inermis opus. (VV. 5777-5780)

Im Jahr 1565 begleitete er eine militärische Expedition zur Bucht von Guanabara, welche mit Hilfe christianisierter Indianer die portugiesischen Ansprüche durchsetzen solite, und war bei der Gründung der Stadt Río de Janeiro in dieser Bucht anwesend. Im folgenden Jahr sollte er endlich in Bahía die Priesterweihe empfangen, nachdem er in kurzer Zeit unter Anleitung seiner Mitbrüder Theologie studiert hatte. Das darauf folgende Jahrzehnt sieht Anchieta im südlichen São Vicente, wo er als Superior die Missionsarbeit leitete und in dieser tropischen Urwaldregion von den *aldeias* aus immer wieder zu friedlichen Expeditionen aufbrach, um mit Hilfe von Gesang und Musik das Evangelium zu verbreiten und neue Stämme anzulocken. Dabei ließ er sich bisweilen von europäischen und indianischen Kindern und Halbwüchsigen mit Musik und Liedern begleiten.

Auf diese Jahre als Missionar unter den Indianern, die seinen Ruf als Wunderheiler festigten,[7] folgte ein Jahrzehnt als fünfter Provinzial der schon 1552 gegründeten brasilianischen Provinz der Gesellschaft Jesu, deren erster Provinzial Manoel da Nóbrega gewesen war. 1576 sollte er das Amt des Rektors im Kolleg von Río de Janeiro übernehmen, doch erreichte ihn vorher die Ernennung zum Provinzial der Ordensprovinz, die inzwischen auf über 140 Mitglieder angewachsen war und zahlreiche Niederlassungen unterhielt, von den großen Kollegien in den Städten (Bahía, Río de Janeiro, Pernambuco) bis zu den kleinen Residenzen und aldeias, die den Kollegien zugeordnet waren. Da die Häuser weit entfernt voneinander lagen und die regelmäßigen Besuche zu den Pflichten eines Provinzials gehören, war Anchieta im Laufe seiner mehr als zehnjährigen Amtszeit (1577-1588) viel unterwegs, auf langen Strecken mit dem ordenseigenen Schiff *Santa Ursula*. Bei der Reorganisation des missionarischen Wirkens unterstützten ihn vor allem die Patres Cristóvão de Gouveia und Fernão Cardim. In seiner Amtszeit als Provinzial kam es zu Zusammenstößen zwischen Kolonisten und Jesuiten um die Rechte und die Freiheit der Indianer. Anchieta machte seinen Einfluß geltend und konnte durch seine Eingaben mitbewirken, daß der spanische König Philipp II., zu dieser Zeit in Personalunion auch Herrscher Portugals, im Jahr 1587 ein Schutzgesetz erließ,[8] das angesichts der Exzesse die Gefangennahme von *Yndios* verbot, weil diese freie Menschen (*livres*) und als solche zu behandeln seien; zu den Aufgaben der Gouverneure gehöre es, ihre Freiheiten (*liberdades*) zu bewahren und sie gegen schlechte Behandlung zu verteidigen. Allerdings machte das Gesetz zwei Ausnahmen, nämlich die Gefangennahme in einem „gerechten Krieg" (*guerra justa*) und den Kauf bei Gefahr der Anthropophagie, resgate genannt. Da sich damit das Versklavungsverbot leicht umgehen ließ, war das Scheitern des Gesetzes vorprogrammiert.

---

[7] Vgl. KISIL 1996.

[8] Portugiesischer Text des Gesetzes (*lei*) in THOMAS 1968, 200-202.

Das letzte Jahrzehnt seines Lebens verbrachte Anchieta in Vitória de Espíritu Santo, wo er endlich Zeit fand, seine Dichtungen zu überarbeiten und neue Stücke zu schreiben. Noch einmal kehrte er als Visitator an die Orte seines Wirkens zurück und erlebte die Veröffentlichung seiner Tupí-Grammatik (1595). Am 9. Juni 1597 starb er nach 44jähriger Tätigkeit in Brasilien in der *aldeia* Reritiba, die heute Anchieta heißt.

Schon bald nach seinem Tod erschienen Biographien von Zeitgenossen über das heiligmäßige Leben des José de Anchieta.[9] So war sein alter Lehrer Quirício Caxa sein erster Biograph, der eine *Breve Relação da vida e morte do P. José de Anchieta* verfaßte, gefolgt von der zweiten Biographie *Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus*, die Pero Rodrigues, der siebte Provinzial der brasilianischen Jesuiten, um 1605 verfaßte. Auf der Grundlage dieser Biographien verfaßte Sebastiano Berettari die oben erwähnte, hagiographisch orientierte lateinische *Vita* (1617), die in viele europäische Sprachen übersetzt wurde und nachhaltig das Bild Anchietas bestimmen sollte. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts veröffentlichte der Chronist des Ordens in Brasilien, Simão de Vasconcellos, eine umfangreiche *Vida do Venerável Padre Joseph de Anchieta da Companhia de Jesu, Taumaturgo do Novo Mundo da Provincia do Brasil* (Lissabon 1672). Die Biographien stehen im Zusammenhang mit den schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts beginnenden Bemühungen um eine Kanonisation Anchietas, die nach zahlreichen Prozessen und Verzögerungen jedoch erst im 20. Jahrhundert erfolgreich sein sollten, als Papst Johannes Paul II. den kanarischen Jesuiten am 22. Juni 1980 in Rom seligsprach.[10] Am Todestag (9. Juni) wird seiner nicht nur liturgisch gedacht; auch staatlicherseits wurde dieser Tag anläßlich des Jubiläums der Gründung Río de Janeiros (1965) von Präsident Castello Branco zum „Dia de Anchieta" erklärt.[11] Die Ikonographie Anchietas, anschaulich in Stichen, Gemälden, Skulpturen, Reliefs und Kacheln (*azulejos*), hat zwei Haupttypen der Darstellung herausgebildet: Meistens wird er als Missionar und Wundertäter in schlichter Jesuitensoutane mit Buch (Brevier) und Kreuz oder Wanderstock in den Händen dargestellt, umgeben von Indianern und / oder Tieren (Panther, Schlange, Vögel); bisweilen wird er auch im Porträt als inspirierter Schriftsteller mit Manuskript und Feder gezeigt, dem aus himmlischer Perspektive Maria zuschaut und, an der Gestik abzulesen, Anweisung oder Inspiration zu geben scheint.[12]

2. Werke und Sprachen

Das umfangreiche schriftstellerische Werk Anchietas zeichnet sich zum einen durch Vielfalt literarischer Gattungen und durch Mehrsprachigkeit aus, zum anderen durch

---

9 Vgl. CAXA / RODRIGUES, *Primeras Biografias* (*Obras completas* 13).
10 Vgl. ALDEA 1980.
11 Vgl. *Comissão Nacional* 1965.
12 Vgl. ABRANCHES VIOTTI / MOUTINHO 1991.

seinen Bezug auf den doppelten kulturellen Kontext des kolonialen Brasiliens und auf den Zielhorizont der gesamten Aktivitäten, die christliche Mission. In den letzten Jahrzehnten wurden seine gesamten Werke neu veröffentlicht und liegen als 17-bändige *Monumenta Anchietana* vor. Dazu kommen weitere Ausgaben einzelner Werke. Bibliographien geben über die umfangreiche Literatur Aufschluß, die im 20. Jahrhundert zu verschiedenen Facetten seines Werks erschienen ist.[13] Insbesondere hat der 400. Todestag (1997) zu wissenschaftlichen Symposien in Brasilien, Portugal und auf Tenerife sowie zu einer Reihe neuer Studien Anlaß gegeben.[14] Im folgenden betrachten wir dieses Werk nach literarischen Gesichtspunkten wie sachliche Texte, Epik, Theater und Lyrik.[15]

Anchietas Werk umfaßt zunächst sachliche Texte wie historische Berichte, Korrespondenz und Predigten, aber auch linguistische und katechetische Arbeiten. Zu den historischen Berichten, die Anchieta zugeschrieben werden, zählt eine für die frühe Geschichte des Landes wichtige *Breve informação do Brasil* aus der Zeit seines Provinzialats (1584), die Auskunft über die politische und kirchliche Situation gibt, aber auch über die Entwicklung der Gesellschaft Jesu und ihr missionarisches Wirken. Von besonderer Bedeutung für die indigene Kultur ist eine kurze *Informação dos casamentos dos índios* über die indianische Ehe- und Familienorganisation.[16] Zur Korrespondenz gehören die frühen Briefe, die er im Auftrag Pater Nóbregas geschrieben hat, wie etwa die lateinisch verfaßten (1. September 1554, 20. März 1555) an den Ordensgeneral Ignatius von Loyola, mit dem er väterlicherseits verwandt war. Darin geht es neben Personalfragen vor allem um den Stand und die Entwicklung der Missionsarbeit. Dasselbe gilt von den späteren offiziellen Briefen an die Ordensleitung. Manchmal verbirgt sich in der Korrespondenz eine Art wissenschaftlicher Traktat, wie im Brief vom 31. Mai 1560 an den Generaloberen Diego Laínez, in dem er vor allem die Fauna der ihm bekannten Küstenregion beschreibt. Die Texte der Korrespondenz finden sich in verschiedenen Sammlungen, von denen die *Obras completas*[17] und die von Serafim Leite herausgegebenen *Monumenta Brasiliae* genannt seien.

Anchieta beherrschte, abgesehen von seiner Muttersprache Spanisch, nicht nur perfekt das Lateinische und Portugiesische, sondern auch das in den Küstenregionen gesprochene Tupí. In humanistischer Philologie geschult, entwarf er mit lateinischen Kategorien eine Grammatik des Tupí, die den Missionaren zum Erlernen der Sprache diente und die als *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil* (Coimbra 1595) zu seinen Lebzeiten auch gedruckt wurde.[18] Eine gute Sprachenkenntnis

---

[13] Vgl. POLGÁR 1990; MOUTINHO 1999.

[14] *Anchieta 400 anos* 1998; *Actas do Congresso Internacional* 2000.

[15] Einen guten Überblick bieten PODRÍGUEZ-PANTOJA MÁRQUEZ 1988; GONZÁLEZ LUIS / HERNÁNDEZ GONZÁLEZ 1999.

[16] Vgl. ANCHIETA, *Textos históricos* (*Obras completas* 9).

[17] ANCHIETA, *Cartas* (*Obras completas* 6). Die Predigten finden sich in ANCHIETA, *Sermões* (*Obras completas* 7).

[18] ANCHIETA, *Arte de grammática* (*Obras completas* 11); vgl. CAETANO DA ROSA 1999.

war Voraussetzung der Missionstätigkeit, für die Anchieta katechetische Hilfen verfaßte. In Dialogform schrieb er in Tupí ein *Diálogo da fé* genanntes originelles Werk, das die klassischen katechetischen Stücke enthält, allerdings in eigenartiger Auswahl und Anordnung (Sakramente, Leiden Christi, Gebote, Vater unser).[19] Des weiteren werden ihm zumindest die Tupí-Übersetzung einer *Doutrina Cristã* sowie einer Beichthilfe (*Confessionário*) zugeschrieben.[20] Diese katechetische Gebrauchsliteratur, die zum Teil in den späteren *Catecismo na lingua brasilica* (Lissabon 1618) und den *Catecismo Brasílico* (Lissabon 1686) des Antonio d'Araujo eingegangen sind, zeigt ein eigenständiges theologisches Denken, das sowohl sprachlich als auch kulturell auf den indigenen Kontext eingeht und damit die Sprache der anderen nicht ausmerzt, sondern assimiliert und bereichert.

Anchietas episches Schaffen fand seinen Niederschlag in zwei neulateinischen Werken, einem welthaltigen Heldenepos auf den dritten Gouverneur Brasiliens, Mem de Sá, und einem geistlichen Epos auf die heilsgeschichtliche ‚Heldin' Maria. Auf Weisung des Provinzials dichtete er, an Vergil geschult, das Epos *De gestis Mendis de Saa*, das mit der Beschreibung von Landschaften, indianischen Völkern, Unwettern, Wäldern, Flüssen und Stränden die Szenerie veranschaulicht, in der die Ereignisse, insbesondere Schlachten, erzählt und in direkter Rede die staatstragenden Ansprachen gehalten werden. Vorgeschaltet ist eine Widmungsepistel in über 50 Distichen, die Gottes Allmacht anruft, die ‚Zähmung' der barbarischen brasilischen Völker als Ziel ansieht und den Helden auf den Unterschied von *vana gloria* und *vera gloria* hinweist. Das 1561/1562 verfaßte Epos erzählt in bilderreicher Sprache und zahlreichen antiken Wendungen im wesentlichen chronologisch die Ereignisse in der ersten dreijährigen Amtszeit des Gouverneurs (1558-1560). In vier Bücher eingeteilt, besingt das erste die Taten und den Tod des Sohnes, das zweite die Taten Mem de Saas und den indianischen Aufstand von Ilhéus, wobei die indigenen Sitten in Krieg und Frieden, auch die verbreitete Anthropophagie (VV. 903-948) geschildert werden, sowie die Christianisierung durch die Jesuiten (VV. 1273-1301). Das dritte Buch beschreibt die kriegerischen Aktivitäten gegen die Indianer und die Franzosen, wobei auch die polemisch-konfessionelle Auseinandersetzung mit den Gestalten von Luther, Brenz und Melanchthon eine Rolle spielt (VV. 2874-2909). Ein breites Panorama von weiteren Schlachten und Siegen, die der Hilfe Gottes zugeschrieben werden, entfaltet das letzte Buch, das in einem Lobpreis Christi endet. Das panegyrische Heldenlied erschien ohne Titel und Autorenangabe, vom Sohn de Saas herausgegeben und dem Helden gewidmet: *Excellentissimo, singularisque fidei ac pietatis viro Mendo de Saa, australis, seu Brasilicae Indiae praesidi praestantissimo* (Coimbra 1563).[21] Es gilt als das „erste Brasilienepos" und darüber hinaus als das erste Amerikaepos, denn es erschien vor

---

[19] Anchieta, *Diálogo da fé* (*Obras completas* 8).
[20] Anchieta, *Doutrina Cristã* (*Obras completas* 10/1 und 10/2).
[21] Anchieta, *De gestis Mendi de Saa* (*Obras completas* 1); Anchieta, *De gestis Mendi de Saa* (ed. Fornell Lombardo).

dem spanischsprachigen Epos über die Eroberung Chiles, *La Araucana* von Alonso de Ercilla y Zúñiga (1569).[22] Als Gegenstück zu dieser tatenreichen und kriegerischen Versdichtung kann sein geistliches Epos *De beata virgine Dei matre Maria* gelten, das, in der Gestalt Mariens verdichtet, episch die Heilsgeschichte erzählt. In diesem Fall bedient sich Anchieta nicht des heroischen Hexameters, sondern eines anderen Versmaßes. An Ovid geschult, entrollt er im erhabenen Ton von 2893 klassischen Distichen (also insgesamt 5786 Versen, bei denen Hexameter und Pentameter abwechseln) das Leben Mariens von ihrer Kindheit bis zu ihrer Verherrlichung. Das epische Gedicht ist in fünf Bücher eingeteilt, die ihrerseits im Renaissancestil zwei oder drei *cantos* enthalten, die sich zu zwölf Gesängen summieren. Das erste Buch widmet sich der Kindheit Mariens, das zweite der Inkarnation, das dritte der Geburt Jesu, das vierte der Kindheit Jesu und das letzte dem Leiden, dem Tod und der Auferstehung Jesu und der Verherrlichung Mariens. Anlaß war Anchietas Errettung aus der erwähnten indianischen Gefangenschaft in Iperoí, wie denn auch immer wieder biographische Elemente in das Epos eingeflochten sind. Als Quellen dienten ihm vor allem die Heilige Schrift, die Texte des Breviers, lateinischer Kirchenväter wie Hieronymus und Ambrosius sowie liturgische Gesänge wie *Regina coeli* oder *Pange lingua*. Dreimal preist Anchieta nach Art eines Abecedarius die Namen, die er mit der Tradition oder aus eigener Schöpfung Maria beilegt („arbor vitae, baculus, collis, ductus vitae aquae, effigies, fulmen, gemma") (VV. 361-496).[23]

Eine wichtige Rolle in der Missionsarbeit spielten Anchietas Theaterstücke, die inhaltlich und formal in der Tradition des portugiesischen Dramatikers Gil Vicente stehen. Dieser hatte neben seinen Komödien zahlreiche geistliche Schauspiele (*autos*) verfaßt, in denen es in allegorischem Spiel meist um den Kampf von Gut und Böse um die Seele geht. Belehrend, aber auch unterhaltsam angelegt, zeichnen sie sich durch gereimte Kurzverse, Volksnähe, Mehrsprachigkeit sowie Gesangs- und Tanzeinlagen aus und bilden Vorläufer für die barocken *Autos sacramentales* eines Calderón de la Barca. Von Anchieta sind zwölf Theaterstücke überliefert, die nicht nur an die europäische Tradition anschließen, sondern auch an die indianische, indem sie deren Empfangsrituale und andere indigene Elemente aufgreifen und Passagen in Tupí enthalten. Die Stücke gliedern sich in vier oder fünf Akte, in deren Zentrum Dialoge stehen, umrahmt von einem Prolog, festlichen Gesängen und Tänzen und einem Epilog. Diese Stücke entfalten anschaulich, was im Katechismus gelehrt wurde, und bringen zugleich die europäische und die indianische Geschichte und Kultur auf die Bühne. Es gibt geistliche Schauspiele auf Heilige wie Laurentius, Mauritius, Ursula und Elisabeth oder solche zum Empfang einer hochgestellten Persönlichkeit. Das Publikum bestand in der Regel aus den Gruppen der kolonialen Gesellschaft, von den Autoritäten und weißen Siedlern bis zu Indianern. Meistens sind die *autos* mehrsprachig, das Stück

---

22 Vgl. BRIESEMEISTER 2002.

23 ANCHIETA, *Poema de Bem-aventurada Virgem Maria* (*Obras completas* 4); ANCHIETA, *Poemas mariológicos* (ed. FORNELL).

Na aldeia de Guaraparim jedoch steht ganz in Tupí. Eines der bekanntesten *autos* ist das dreisprachige (Portugiesisch, Spanisch, Tupí) Stück *Na festa de São Lourenço*, das 1587 in der gleichnamigen *aldeia* (heute Niterói) aufgeführt wurde.[24]

Wie die Theaterstücke ist auch das umfangreiche lyrische Werk Anchietas in mehreren Sprachen verfaßt. Es gibt lateinische Gedichte, aber auch spanische und portugiesische im Stil der Cancioneros seiner Zeit sowie schließlich Gedichte in Tupí. Es handelt sich durchweg um religiöse Dichtung, die seine Spiritualität widerspiegelt. Zahlreiche Gedichte in allen vier Sprachen gelten marianischen Themen, wie ja schon das Epos auf Maria seine besondere Verehrung der Mutter Jesu zeigt. Der Kehrvers eines Tupí-Gedichts über die Geheimnisse des Rosenkranzes lautet:

Ó virgem Maria, Tupansý eté abápe, arapóra, oikó nde jabé?	O Jungfrau Maria, Mutter des wahren Gottes, wer in der Welt ist dir gleich?[25]

Eine Reihe von sechs größeren hymnischen Gedichten in lateinischen Distichen ist der Eucharistie gewidmet, welche die Frömmigkeit Anchietas, aber auch seine Missionstätigkeit prägte. Weitere Gedichte gelten der Gestalt Jesu Christi, die er immer wieder poetisch besingt, aber auch den Heiligen oder moralischen Themen wie der Buße des Sünders. Die religiöse Lyrik Anchietas[26] offenbart auch jenseits katechetischer Verwendungszwecke den großen Dichter und Sprachkünstler, der all seine literarischen Fähigkeiten in den Dienst der Mission stellt.

3. Wahrnehmung des anderen

In der Neuen Welt traf Anchieta wie alle Europäer auf eine andere, bisher unbekannte Welt. Anders waren Fauna und Flora, anders die geographischen und klimatischen Verhältnisse, anders die großen Räume und Entfernungen. Anders aber waren vor allem die Menschen, die als Halbnomaden auf einer anderen Kulturstufe lebten und keine Reiche wie die Inka in Peru oder die Azteken in Mexiko ausgebildet hatten. Anchieta hat zwar keine systematische *Historia natural* (Naturbeschreibung) und *Historia moral* (Kulturbeschreibung) verfaßt, wie etwa sein in Peru wirkender Zeit- und Ordensgenosse José de Acosta, wohl aber finden sich in seinem Werk viele Beschreibungen und Hinweise. Wie also hat Anchieta die Andersheit von Natur und Kultur, von indigenen Menschen und ihren Verhaltensweise wahrgenommen?

[24] ANCHIETA, *Teatro de Anchieta* (*Obras completas* 3).

[25] ANCHIETA, *Lírica portuguesa e Tupi* I (*Obras completas* 5: 210).

[26] ANCHIETA, *Poesias* (ed. DE PAULA MARTINS); ANCHIETA, *Poemas eucharísticos e outros* (*Obras completas* 2); ANCHIETA, *Lírica portuguesa e Tupi* I (*Obras completas* 5); ANCHIETA, *Lírica espanhola* II (*Obras completas* 5).

In seinem Heldenepos und in seiner Korrespondenz finden sich eine Reihe von Beschreibungen, welche die Vielfalt und die Genauigkeit seiner Beobachtung zeigen. So schrieb Anchieta in Form eines Briefes vom 31. Mai 1560 an den römischen Generaloberen Diego Laínez einen umfangreichen und anschaulichen Bericht über Klima, Flora und Fauna in der südlichen Capitanía von São Vicente.[27] Er beginnt mit der Beschreibung des Klimas, der Jahreszeiten auf der südlichen Halbkugel und der Wirbelwinde („violenti furiosique ventorum turbines"), um danach insbesondere auf die Tierwelt einzugehen. Gleichsam der Evolution folgend, kommen zunächst die im Wasser lebenden Tiere an die Reihe, die Vielzahl der Fische, die Seekühe, die Wasserschlangen, Reptilien, Amphibien und Krebse. Bei den Tieren auf dem Land beschreibt er die Würgeschlangen und die giftigen Schlangen, zum Beispiel solche mit „dentes recurvos, adeo subtiles et esconditos, ut nisi diligenter inspexeris, credis eis carere; in quibus et venenum."[28] Es folgen die Skorpione, Spinnen und Raupen, wobei Anchieta meistens auch ihre Bedeutung für den Menschen im Blick hat. So erwähnt er im Fall einer Raupe mit giftiger Behaarung, daß die indianischen Männer damit ihre Genitalien zur Steigerung der Lust reizten, allerdings dabei oft sich und die Frauen infizierten.[29] Von Puma und Jaguar erzählt er gefahrvolle Episoden, bei Ameisenbär, Tapir, Opossum und Faultier interessieren ihn deren merkwürdige Körper- oder Verhaltensformen, beim Gürteltier erwähnt er das schmackhafte, aber schwer zugängliche Fleisch. Auch wenn Lamas nur in den Anden zu Hause sind, beschreibt er sie in einer Art Abschweifung als „oves sylvestres, vaccis aequales magnitudine, candida ac pulchra lana coopertae, quibus Indi in portandis ac vehendis sarcinis, ut iumentis utuntur".[30] Dann kommt er zu den Insekten, den Ameisen und den Bienen, den Stechmücken, sowie zur Vielfalt der Vögel, deren Verhaltensweisen und Singkünste er ebenso schildert wie ihre Verwertbarkeit, sei es, daß sie eßbar sind oder bunte Federn für den Schmuck geben wie der Rote Ibis. Der Teil über die Pflanzen ist relativ kurz; vor allem erwähnt Anchieta Pflanzen mit Nutzen für den Menschen, wie die gekocht eßbare Maniokknolle (*Yuca*), die Heilkraft des Balsambaumes oder die süßen Früchte des Affentopfbaumes. Auch Mineralien wie der Feuerstein und (lebendig begrabene) Mißgeburten kommen im Bericht vor. Insgesamt fällt auf, daß Anchieta vor allem die Fauna Brasiliens mit scharfer Beobachtungsgabe breit darstellt und dabei oft auf ihre Gefährlichkeit oder Nützlichkeit (Nahrungsmittel, Heilmittel) in der indianischen Welt eingeht. Diese „indigene Perspektive" kommt darin zum Ausdruck, daß er die meisten Tiere auch mit ihren indianischen Namen benennt.[31]

Schon früh gibt es auch Zeugnisse über die Wahrnehmung der indianischen Menschen, die vor allem von den auffallendsten Merkmalen berichten. In einem lateini-

---

27 LEITE, *Monumenta Brasiliae* III (*MHSI* 81), Dok. 34,202-236.

28 LEITE, *Monumenta Brasiliae* III (*MHSI* 81), Dok. 34,11.

29 LEITE, *Monumenta Brasiliae* III (*MHSI*81), Dok. 14,12.

30 LEITE, *Monumenta Brasiliae* III (*MHSI* 81), Dok. 14,18.

31 Für die Entschlüsselung der Namen und anderer Wörter der indigenen Sprachen vgl. FRIEDERICI 1947.

schen Brief vom 1. September 1554 aus Piratininga in „India Brasillica" an Ignatius von Loyola beschreibt er nicht nur den Fortgang der Missionen, sondern auch seine Beobachtungen über die zahlreichen intertribalen Kriege und die indianischen Zauberer (*venefici*), „quos pagés nominant", aber auch über die rituelle Anthropophagie, den Mangel an Recht und Gesetz sowie die Eheformen, die mit der kanonistischen Eheauffassung nicht vereinbar sind.[32] Obgleich diese Schilderungen in der moralischen Beurteilung der fremden Sitten zurückhaltend sind, folgt seine Wahrnehmung der indianischen Kultur einerseits dem ethnozentrischen Schema seiner Zeit, wonach die Andersheit der indianischen Ethnien an den Küsten Brasiliens zivilisatorisch (Barbaren, Wilde), moralisch (Sünden, zum Beispiel der Anthropophagie) und religiös (Heiden) diskriminiert wird. Das Menschsein der Indianer wird nie in Zweifel gezogen, aber ihre Erziehungsbedürftigkeit betont. Damit folgt Anchieta der humanistischen (und jesuitischen) Anthropologie, wonach auch der wildeste Mensch vernünftig erzogen werden und zu einem sittlich guten Leben sowie zum Glauben gelangen kann. Daher verteidigten die Jesuiten die Indianer gegen die Übergriffe der Siedler und gegen die Machenschaften der Sklavenjäger, ohne freilich das Kolonialsystem als solches anzugreifen.[33] Was die Gleichheit der Indianer angeht, argumentiert auch Manoel da Nóbrega in seinem berühmten *Diálogo sobre a conversão do gentío*,[34] in dem ein in- tellektuell und ein manuell arbeitender Jesuit aufeinandertreffen und über die kolo- niale Gesellschaft und die Indianer reden, daß alle Völker, die europäischen und die indianischen, in ihrer (korrupten) Natur gleich seien und daher in ihren Verhaltensweisen früher oder später Tieren geähnelt haben oder noch ähneln, aber durch das Feuer der göttlichen Gnade und Liebe ‚geschmiedet', also erzogen werden könnten. Allerdings führt Nóbrega bei aller anthropologischen Gleichheit der Indianer ihre Wildheit theologisch auf den Fluch zurück, den sich der Noachsohn Ham wegen seiner Untat (Genesis 9,25) zuzog. Hatte das Mittelalter den drei Noachsöhnen die Völker der drei bekannten Erdteile zugeordnet (Genesis 9,19), dem Japhet Europa, dem Sem Asien und dem Ham Afrika, so wird die Neue Welt dem Ham zugeordnet und damit auch dem Fluch unterworfen.[35]

Aufgrund der gemeinsamen guten, wenn auch sündhaft verderbten, Natur wandten sich die Jesuitenmissionare jedoch ohne Diskriminierung allen Menschen pastoral zu, den „Portugiesen und Brasilianern, Sklaven und Freien", wie Anchieta in einem Brief vom März 1562 an Diego Laínez schrieb.[36] Christianisierung und Zivilisierung bildeten dabei ein einziges Projekt, auch wenn ein missionarisches und ein koloniales Projekt nicht kompatibel erscheinen.[37]

---

[32] LEITE, *Monumenta Brasiliae* II (*MHSI* 80), Dok. 22,13 und 22,24.
[33] Vgl. PALACÍN GÓMEZ 1997.
[34] Vgl. LEITE, *Monumenta Brasiliae* II (*MHSI* 80), Dok. 51.
[35] Vgl. LEITE, *Monumenta Brasiliae* II (*MHSI* 80), Dok. 51,10f.
[36] LEITE, *Monumenta Brasiliae* III (*MHSI* 81), Dok. 62,5.
[37] Vgl. SUESS 1997.

Wohl wegen dieser Inkompatibilität kennt Anchieta zwei Perspektiven der Wahrnehmung: einerseits die Perspektive der Empathie, die über menschliche Beziehungen und Sprache läuft und die er etwa beim Erlernen des Tupí, beim Unterricht für indianische Kinder, aber auch während seiner ‚teilnehmenden Beobachtung' in der Gefangenschaft bei den Tamayos entwickelte; andererseits die Perspektive der Dominanz, die er mit dem ethnozentrischen Weltbild europäischer Prägung teilt und die auf jene ‚Zähmung' der Wilden setzt, die sein Protagonist Mem de Sá vollbrachte und die er als vorbildliche Heldentat episch besingt. Beide Perspektiven finden insofern zusammen, als nach zeitgenössischen Vorstellungen die Prozesse der Zivilisierung und Missionierung eine ‚Zähmung' der ‚Wilden' zur Voraussetzung hatten. Anchieta schreibt im Brief vom 16. April 1563 an Diego Laínez von den „offenen Türen" für die Bekehrung der Heiden (*conversión de los gentiles*), aber nur unter der Voraussetzung ihrer Unterwerfung. „Für diese Art Leute gibt es keine bessere Predigt (no ay mejor predicación) als Schwert und Eisenrute, die wie nichts anderes nötig sind, um das ‚compelle eos intrare' zu erfüllen."[38]

Mit dem Hinweis auf das biblische Gleichnis vom großen Festmahl und der Nötigung der Zaungäste einzutreten (Lukas 14,23), das er in geradezu augustinischer Sprachbildung auch in seinem Heldenepos zitiert („Coge illos intrare", V. 1094), steht Anchieta in einer langen Tradition,[39] die mit Berufung auf diese Bibelstelle die Gewaltanwendung bei der Ketzerbekämpfung, aber auch bei der Christianisierung der Heiden legitimierte. Augustinus trat zwar grundsätzlich für die Toleranz ein und befürwortete Gewaltanwendung nur situativ als ultima ratio (im Donatistenstreit), während die Kanonistik des hohen Mittelalters aus diesem zwiespältigen Erbe die Erlaubtheit der Zwangsmittel bei Ketzerbekämpfung und Heidenbekehrung betonte. Die Wirkungsgeschichte dieser Auslegung der Bibelstelle Lukas 14,23 prägte auch die europäische Expansion der frühen Neuzeit und damit Anchietas Vorstellungswelt, wenngleich diese Frage im Zusammenhang der Conquista Amerikas auch kontrovers diskutiert wurde (Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria).

Die in den brasilianischen Küstenregionen vom Amazonas bis Río de Janeiro ansässigen Tieflandindianer werden mit dem Sammelnamen *Tupinambá*[40] bezeichnet, weil sie eine relativ homogene Gruppe bildeten und bestimmte Merkmale wie die gemeinsame Sprache Tupí, Halbnomadentum, Anthropophagie und Polygamie teilten. Sie lebten in Pflanzerdörfern im Tropenwald von der Subsistenzlandwirtschaft und zogen, dabei auch einem Mythos folgend, nach einigen Jahren weiter, wenn das Land oder die Jagdgründe nicht mehr hinreichend Nahrungsmittel hergaben. Nackt, nur mit Federschmuck bekleidet, lebten sie in großen Gemeinschaftshütten (*malocas*) und waren bekannt für ihre permanenten intertribalen Kriege, die in der magisch-religiösen Weltsicht vornehmlich der Rache für die Tötung von Stammesgenossen und

---

[38] LEITE, *Monumenta Brasiliae* III (*MHSI* 81), Dok. 74,8.
[39] Vgl. SCHREINER 1990.
[40] Vgl. MÉTRAUX 1948.

der Gefangennahme von Feinden dienten, die rituell getötet und verspeist wurden (Exokannibalismus).

In einem am 8. Juli 1555 in Bahía verfaßten Brief von Pater Antonio Blázquez kommt in einer Kurzfomel eine gewiß von vielen geteilte Auffassung der Missionare zum Ausdruck. Die Indianer, so schrieb er, „lebten nach der Art der Tiere (*vestias*), ohne Gesetz, ohne König und ohne Vernunft (sin rey, sin ley y sin razón), gierig darauf, Menschenfleisch zu essen."[41] Insbesondere die Anthropophagie hat bei den Europäern einen großen Abscheu erregt, der sich in den zeitgenössischen Chroniken und Darstellungen spiegelt. Schon der erste Kartograph der Neuen Welt, Martin Waldseemüller, verzeichnet auf den Amerika-Karten ausdrücklich die Anthropophagie in diesen Gegenden, wie auch der hessische Söldner in portugiesischen Diensten, Hans Staden, seinem illustrierten Reisebericht, in dem er auch seine Gefangenschaft bei den Tupinambá beschreibt, den bezeichnenden Titel gibt: *Wahrhaftig Historia und beschreybung eyner landtschafft der Wilden Nacketen / Grimmigen Menschenfresser Leuthen / in der Newenwelt America gelegen / vor und nach Christi geburt im Land zu Hessen unbekant ...*[42]

Was ihre Religion angeht, teilten die Tupinambá-Guaraní den Mythos eines „Landes ohne Übel", das heißt des Friedens und der Unsterblichkeit, zu dem sie auf messianischen Wanderbewegungen unterwegs waren. Diese wurden von einem Propheten angeführt, während der Schamane oder Medizinmann (*pajé*) für die Rituale und Heilungen zuständig war.

Die Perspektive der Dominanz auf den zu zähmenden Wilden findet sich vor allem im Epos *De gestis Mendi de Saa*. Dort beschreibt Anchieta, besonders im zweiten Buch, den Indianer als „barbarus hostis" (V. 821), als „ferox Indus" (V. 828). Wie reißende Wölfe fielen sie übereinander her und mißachteten Naturgesetz und göttliches Gesetz (V. 910). Anchieta muß schon aus literarischen Gründen die Wilden in den grausamsten Farben malen, um den Helden umso strahlender erscheinen zu lassen. Mendis de Saa wird daher als derjenige beschrieben, der das „ungezähmte Volk" (*gens indomita*, V. 818) martialisch zähmte, unter sein Joch zwang und ihm Sitten beibrachte:

Primus inhumanas domuiste vindice gentes
Marte: iugo subdunt iam sua colla tuo;
Te cogente, feros Brasillica pectora mores
Liquere, et ritus dedidicere suos. (VV. 89-92)

Zu den inkriminierten Verhaltensweisen zählten für die Europäer vor allem die Stammes-Kriege und die Anthropophagie der Tupinambá, denen auch Anchietas Auf-

---

[41] LEITE, *Monumenta Brasiliae* II (*MHSI* 80), Dok. 40,2.
[42] STADEN, *Wahrhaftige Historia.*

merksamkeit gilt (VV. 1127-1134).[43] Aber mehr noch beschreibt er in eleganten Versen zahlreiche indianische Sitten wie die Heilungsrituale der Schamanen (VV. 1141-1154), die Handhabung von Pfeil und Bogen oder die bunte Kriegsbemalung der nackten Körper (VV. 1635-1650). Gelegenheit zu teilnehmender Beobachtung hatte Anchieta notgedrungen bei seinem gefahrvollen Aufenthalt bei den Tamayos in Iperoí, als er als diplomatische Geisel während der Friedensverhandlungen festgehalten wurde. In einem langen spanischen Brief vom 8. Januar 1565 an den Generaloberen Diego Laínez in Rom, den er wie üblich als „minimus Societatis Iesu" unterschrieb, beschreibt er detailliert die nächtlichen Trinkgelage der Indianer sowie als Augenzeuge die Szene eines kannibalistischen Rituals, bei dem die Frauen eine entscheidende Rolle spielten.[44] Nicht von ungefähr kontrastiert er dabei eine Feier der Messe von Pater Manoel da Nóbrega am Fest Corpus Christi (Fronleichnam) mit der Schilderung des anthropophagischen Banketts.[45] Denn für ihn bedeutet der Genuß des Leibes Christi unter den Gestalten von Brot und Wein (Eucharistie) die Gemeinschaft mit den anderen durch Integration in den mystischen Leib Christi (Kirche) und damit das Ende ritueller Tötung und kannibalistischer Einverleibung des anderen als Feind.

Die Perspektive der Empathie kommt in Anchietas Beobachtung der und Hinwendung zu den indianischen Menschen und ihrer Kultur zum Ausdruck. Davon gibt es in den Schriften zahlreiche Zeugnisse. Seine intensive Befassung mit der fremden Sprache Tupí erlaubte ihm, neben der Grammatik auch Gedichte und Theaterstücke in dieser *lingoa geral* der brasilianischen Küstenbewohner zu verfassen. Diesen Weg der Sprache ging er nicht allein, denn zur selben Zeit waren viele Missionare damit beschäftigt, zu Zwecken der Missionsarbeit die Sprachen Amerikas zu lernen und zu verschriftlichen. Schon im 16. Jahrhundert haben Missionare für sechs indianische Sprachen des Kontinents Sprachlehren (*Artes*) erstellt, darunter die wichtigsten, weil in großen Reichen oder Regionen gesprochenen Sprachen: Alonso de Molina für das von den Azteken gesprochene Náhuatl, Domingo de Santo Tomás für das Quechua der Inka und José de Anchieta für das Tupí; schon 1555 machte er davon Mitteilung.[46] Auch seine oben erwähnte Informationsschrift über die familiare Organisation der Indianer zeigt seine ethnologisch und linguistisch genaue Wahrnehmung der indianischen Ehe, der Verwandtschaftsbeziehungen, der Dominanz des Mannes und der Polygamie.[47] Die Tiefe der menschlichen Beziehung kommt in seinem erwähnten Brief über die Geiselhaft bei den Tamayos in Iperoí zum Ausdruck, in dem er von einer indianischen Frau in Pindobuçu schreibt, bei der er seine Bücherkiste deponierte und die ihn „mehr als einen Sohn liebte".[48] Seine im Heldenepos über Mem de Sá ge-

---

[43] Vgl. CAVALCANTI MARTINI TEIXEIRA DOS SANTOS 1997.
[44] LEITE, *Monumenta Brasiliae* IV (*MHSI* 87), Dok. 14,120-181, hier Dok. 14,17 und 23.
[45] LEITE, *Monumenta Brasiliae* IV (*MHSI* 87), Dok. 14,15.
[46] LEITE, *Monumenta Brasiliae* II (*MHSI* 80), Dok. 30,7. Vgl. REINHARD 1987.
[47] ANCHIETA, *Textos históricos* (*Obras completas* 9: 75-82).
[48] LEITE, *Monumenta Brasiliae* IV (*MHSI* 87), Dok. 14,25.

äußerte Vision besteht darin, daß einmal die indianischen und lusitanischen Soldaten, die im Krieg gegeneinander standen, gemeinsam mit einer Stimme Gott und Christus loben:

> Brasilles acies, Lusitanaeque cohortes
> Una voce Deum laudant, precibusque Parentem
> In sua vota vocant summum; dominumque potentem,
> Cuius ab ore fluunt liquefacta cacumina, Christum. (VV. 1892f.)

Eine Facette der Wahrnehmung der ‚guten Wilden' spiegelt sich in der oben erwähnten Biographie von Sebastiano Berettari. Dort wird im zweiten Buch berichtet, Anchieta habe bei seinen missionarischen Vorstößen in den Urwald einen alten ‚Brasilier' getroffen, der monogam und friedlich gelebt habe, nie das Naturgesetz übertreten, eine gute Natur und Vernunft habe, Gut und Böse zu unterscheiden wisse und an den Schöpfer aller Dinge glaube. Worauf Anchieta ihn sofort auf den Namen Adam taufte und dieser bald danach verschied. Bei diesem nach dem Naturgesetz und seinem Gewissen lebenden Brasilier handelt es sich nicht um den ‚edlen Wilden', den Michel de Montaigne und die Aufklärung ihren Zeitgenossen als Vorbild vor Augen stellten, sondern um den schon bei Thomas von Aquin erwähnten ‚Waldmenschen' (*De veritate* q.14 a.11), der dem natürlichen Sittengesetz und seinem Gewissen folgt. Da die Missionare aber auf indianische und nicht auf thomanische Waldmenschen stießen, sah die Wahrnehmung der anderen und der Umgang mit ihnen in der Regel anders aus. Insofern reflektiert Anchietas Werk den zeitgenössischen Ethnozentrismus, der durch die anthropologischen Vorgaben und den Heilsuniversalismus des Christentums abgeschwächt und überwunden wurde, auch wenn die Tradition des „compelle intrare", wenn auch nicht mehr unumstritten, noch nachwirkte.

4. Kirche mit den anderen

Das Ziel der Missionsbemühungen war die Bekehrung der Indianer zum christlichen Glauben und die Bildung einer Kirche, wobei dieser Prozeß der Kirchengründung mit einer zivilisatorischen Transformation der indianischen Sozialformen verbunden war. In poetischer Form bringt Anchieta in der Widmungsepistel seines Heldenepos diesen Prozeß in folgende Bilder der Wandlung: Vom Furor des Krieges zum heilbringenden Frieden, vom Leben im schattigen Urwald zur Freude im Haus des Herrn (Kirche), vom Essen des menschlichen Körpers zur Seelenspeise des heiligen Brotes (Eucharistie).

> Quae prius horrendo funesta furore gerebat
> Bella, salutiferae munera pacis amat;
> Quae prius umbrosis degebat condita silvis,

Iam Domini sacras gaudet adire domos;
Quae rabidis hominum rodebat corpora malis,
Mitia iam sancto pectora pane cibat. (VV. 5-10)

In prosaischer Form hatte der Lehrmeister Anchietas, Manoel da Nóbrega,[49] in einem Brief vom 8. Mai 1558 den mit Mitteln des Rechts angezielten Prozeß auf folgende Punkte gebracht: Per Gesetz solle man die Indianer vom Kannibalismus (*comer carne humana*) und Kriegführen abhalten; man solle sie zur Monogamie (*uma só mulher*) anhalten; sie sollten sich mit Baumwolle bekleiden, wenigstens die christianisierten; man solle sie von den Schamanen (*feiticeiros*) fernhalten; zwischen ihnen und im Verhältnis zu den Christen solle Gerechtigkeit herrschen; sie sollten ruhig leben können (*viver quietos*) und an Orten angesiedelt werden, wo sie genügend Raum haben und mit den Patres zusammenleben, die sie unterrichten (*doutrinar*).[50]

Damit ist jenes Missionsmodell der *aldeia* angesprochen, das in Bahía seinen Anfang nahm. Es bestand darin, nach dem Prinzip der Konvivenz Gruppen von Indianern unter einem Häuptling und der Aufsicht und Verwaltung von zwei bis vier Patres fest anzusiedeln und ihnen in diesen Siedlungen eine neue Lebensweise beizubringen und sie im christlichen Glauben zu unterweisen.[51] An diesem Projekt, das durch Epidemien und europäische Siedler immer gefährdet war, wirkte auch Anchieta mit, sei es durch Aufenthalt und Katechese in solchen *aldeias* oder durch Teilnahme an der Suche nach neuen Ethnien, die zur Ansiedelung bereit waren. Die aus zeitgenössischen Quellen schöpfende, oben erwähnte *Vita* Anchietas von Berettari beschreibt im zweiten Buch den Tagesablauf in einer solchen Missionsstation. Der Tag beginnt mit dem *Engel des Herrn* und der Bildung von zwei Chören aus Jungen und Mädchen, die den Rosenkranz singen. Danach folgt die Messe mit Unterweisung in der Landessprache sowie eine Auslegung des Katechismus in der Landessprache. Dann gehen die Erwachsenen an die Arbeit, die Knaben aber in die Schule, wo sie für die Gottesdienste Choral und Instrumente lernen. Zur Vesperzeit am Nachmittag erfolgt eine weitere Auslegung des Katechismus sowie eine Prozession der Knaben zu einem Kreuz, wo für die Verstorbenen gebetet wird. Daraus erhellt die Bedeutung, die der Katechismus in der Missionsarbeit hatte und die sich auch in den katechetischen Schriften Anchietas widerspiegelt.[52]

Eine dieser Schriften, der *Diálogo da fé*, ist im katechetischen Frage-Antwort-Schema verfaßt, bei dem der Fragende die Antwort kennt und der Befragte diese lernen soll. Der in Tupí verfaßte Dialog enthält zum einen die traditionellen katechetischen Stücke wie das Kreuzzeichen, die Sakramente als Heilmittel für Körper und Seele, den Dekalog und das Vaterunser, nicht aber eine Auslegung des Credo. Statt-

---

[49] Vgl. LEITE 1955.
[50] LEITE, *Monumenta Brasiliae* II (*MHSI* 80), Dok. 66,11.
[51] Vgl. LEITE 1938, 42-110; vgl. auch HOORNAERT 1983, 120ff.
[52] Vgl. SIEVERNICH 2001.

dessen beinhaltet der Dialog einen ausführlichen Teil über die biblische Passionsgeschichte Jesu, der quantitativ etwa ein Viertel des gesamten Textes ausmacht und damit die Bedeutung signalisiert, die Anchieta dem Leiden Christi in der Katechese zumißt.[53] Dieser Teil, der auf katechetischer Ebene den Schwerpunkt der Passionsgeschichte in den Evangelien nachvollzieht, beginnt mit Fragen über das Leiden und die Ereignisse im Garten Gethsemane, läßt die an der Verurteilung beteiligten Personen wie Hannas, Caiphas, Pilatus und Herodes auftreten und greift die Geschehnisse um die Geißelsäule und das Kreuz auf. Auf diese Weise bahnt Anchieta einen anschaulichen und emotional bewegenden Zugang zum leidenden Jesus, der zu Beginn des Dialogs als Jesus Christus vorgestellt wird, als wahrer Mensch (*abyabetéramo*) und als wahrer Gott (*Tupãetéramo*). Dieser Dialog wird ergänzt durch weitere katechetische Formeln, die knappe Zusammenfassungen der Glaubenslehre bieten, das Credo in Tupí und dessen Auslegung enthalten und darüber hinaus klassische katechetische Stücke wie Tugenden und Laster, Werke der Barmherzigkeit, Kirchengebote sowie Grundgebete wie das *Salve Regina*.[54]

Eine der Grundschwierigkeiten, mit denen die Missionare der frühen Neuzeit in allen Kulturkreisen zu rechnen hatten, war die Frage der Übersetzung der christlichen Terminologie in die jeweilige Sprache. Wie sollte man insbesondere den christlichen Gottesnamen wiedergeben, der einerseits in der anderen Kultur und Sprache verständlich sein sollte, andererseits aber die Differenz zu wahren hatte? Grundsätzlich bestand die Möglichkeit, entweder Namen oder Beinamen anderer Divinitäten mit dem Risiko von Mißverständnissen zu übernehmen oder die Gottesbezeichnung und andere theologische Begriffe aus den europäischen Sprachen als Lehnworte zu übernehmen oder auch Neologismen zu bilden.

Anchieta beschritt alle drei Wege. Zum einen adaptierte auch er aus der Tupí-Sprache den Gottesnamen *Tupã*, den die Jesuiten schon im Jahr ihrer Ankunft ohne große Kenntnis der indigenen Religion gewählt hatten. Da die Indianer Gott nicht kennten, aber den *Tupana* genannten Donner als göttlich verehrten, schreibt Manoel da Nóbrega im Brief vom August 1549, habe man die Bezeichnung *padre Tupana* gewählt, weil man keine passendere gefunden habe, um ihnen Gott nahezubringen.[55] In der Religion der Tupí wurde unter dem Namen *Tupã* der Gott des Donners und der divinisierte Kulturheros Monan verehrt. Im Mythos stand er zwar nicht an höchster Stelle und galt auch nicht als Schöpfer, doch fiel den Missionaren seine weite Verbreitung bei den Ethnien auf, aber wohl auch der heilige Schrecken, den er verbreitete. Im *Diálogo sobre la conversão do gentío* beschreibt Manoel da Nóbrega phänomenologisch die Gottesbilder der Völker und argumentiert, daß die Brasilianer den Donner (*trovão*) für Gott halten, „weil er die Sache sei, die ihnen am furchterregendsten

---

[53] ANCHIETA, *Diálogo da fé* (*Obras completas* 8: 164-193).
[54] ANCHIETA, *Doutrina Cristã* (*Obras completas* 10/1 und 10/2).
[55] LEITE, *Monumenta Brasiliae* I (*MHSI* 79), Dok. 9,2.

schien", und darin hätten sie mehr Recht als diejenigen, die Frösche oder Hähne anbeten.[56]

Für den sprachlich und literarisch sensiblen Anchieta mag auch der biblische und der antike Hintergrund eine Rolle gespielt haben. Bei der alttestamentlichen Erzählung der Gottesoffenbarung am Sinai erlebt „das ganze Volk" nach der Verkündung der Zehn Gebote, „wie es donnerte und blitzte", und hielt sich vor Angst in der Ferne (Exodus 20,18-21). Aus seiner Kenntnis der lateinischen Literatur war Anchieta auch geläufig, daß Jupiter, der höchste Gott im römischen Pantheon, als Gott des lichten Himmels auch den Beinamen *Tonans* trug. Diese Bezeichnung überträgt Anchieta umstandslos auf den christlichen Gott, wenn er sein Epos *De gestis Mendi de Saa* im ersten Distichon mit der Anrufung Gottes beginnen läßt: „Adspicis en quantum superi divina Tonantis / patravit virtus, maxime Rector, opus."[57] In den katechetischen Schriften, aber auch in den Theaterstücken spricht Anchieta immer von *Tupã*, wenn er von Gott spricht. Wenn er die drei göttlichen Personen nennt, spricht er von „Tupã Túba, Tupã Taýra und Tupã Espíritu Santo."[58] Auch prägt er neue Wendungen, wenn er etwa ‚kommunizieren' mit „Gott nehmen" (*Tupã rára*) übersetzt,[59] und Gottesmutter mit Tupansy wiedergibt.[60] Auch die Gegenspieler Gottes, ‚Teufel' und ‚Dämonen', werden mit einem Namen aus der religiösen Welt der Indianer belegt; sie heißen entweder nach dem Vegetationsgeist Anhanga (*Añanga*) oder werden nach feindlichen indianischen Häuptlingen benannt und treten personifiziert vor allem im Missionstheater auf. Andere theologische Begriffe wie ‚Trinität', ‚Heiliger Geist', ‚Sünde' oder ‚Kirche' läßt er meist unübersetzt und übernimmt die portugiesischen Begriffe als Lehnwörter. Aber er prägt auch Neologismen wie *Tupansy* (‚Muttergottes') oder Tupaoka (‚Haus Gottes', ‚Kirche').

In den Anfängen der brasilianischen Missionen spielte das Theater eine besondere Rolle, das Anchieta als Autor von Stücken und als Regisseur virtuos handhabte und das ihm einen Platz in der frühen Geschichte der brasilianischen Literatur sicherte.[61] Mit visuellen, sprachlichen und musikalischen Mitteln brachte er die widerstreitenden Welten auf die Bühne: Hier die Glaubenswahrheiten und moralischen Vorstellungen der Kirche in allegorischem Gewand, dort die indianische Kultur und Religion. Immer geht es um den Kampf zwischen Gut (Engel) und Böse (Teufel), die einzelne oder Dörfer auf ihre Seite ziehen möchten, wobei auch die Adaptation indianischer Tänze, die unterhaltsamen Elemente und burlesken Einfälle der didaktischen und moralischen Zielsetzung untergeordnet bleiben. Anchieta habe Dramen "ad extirpanda

---

[56] LEITE, *Monumenta Brasiliae* II (*MHSI* 80), Dok. 51,10.
[57] MÜNZEL 1987.
[58] ANCHIETA, *Doutrina Cristã* (*Obras completas* 10/1: 157).
[59] ANCHIETA, *Diálogo da fé* (*Obras completas* 8: 140).
[60] ANCHIETA, *Lírica portuguesa e Tupi* I (*Obras completas* 5: 202).
[61] Vgl. BOSI 1975, 21-27; RELA 1990.

Brasiliae vitia" verfaßt, so charakterisiert der Bibliograph des Ordens seine Theatertätigkeit.[62]

Bei der Gliederung der Stücke greift Anchieta in phantasievoller Inkulturation auf indianische Empfangsrituale zurück, die er mit der Tradition des iberischen Theaters Gil Vicentes verknüpft und so ein audiovisuelles Kunstwerk hervorbringt, das sprachlich und symbolisch in beiden Welten verständlich ist. Das indigene Ritual bestand im wesentlichen darin, einen Besucher weit vor dem Dorf abzuholen, in Prozession ins Dorf zu begleiten und dort durch den Häuptling zu begrüßen. Dann folgte eine Diskussion über den Besucher, der, wenn er gut war, festlich aufgenommen, wenn er aber böse war, verstoßen wurde. So beginnen Anchietas Stücke vor dem Dorf, wo der Besucher, der Missionar oder der Dorfheilige, empfangen und in Prozession begleitet wird. Der zweite Akt findet in der Regel vor der Kirchenfassade als Kulisse statt und enthält Dialoge über die Besucher oder über den Kampf um eine Seele oder das Dorf, wobei die Schutzengel und Heiligen siegen, die der aldeia oder Siedlung Schutz gewähren. Der dritte Akt feiert diesen Sieg in Tänzen und Gesängen der mit Federschmuck und Instrumenten ausgerüsteten Kinder (*meninos*) und endet im vierten Akt mit dem Abschied, vor den bei größeren *autos* ein weiterer Akt eingeschoben wird, der in allegorischen Gestalten die moralischen Folgerungen zieht, die den stark katechetischen und pädagogischen Charakter der Stücke unterstreichen.[63]

Das frühe dreisprachige (Portugiesisch, Spanisch, Tupí) *Auto na festa do Natal ou Pregação Universal*, um 1561 in Piratininga uraufgeführt, richtet sich an alle, Europäer und Indianer, wie der Titel schon andeutet. In Kontrafaktur deutet Anchieta ein populäres portugiesisches Liebeslied vom Müller und seiner verlorenen Liebe heilsgeschichtlich und sieht im *moleiro* Adam, der durch die Dämonen seines *pelote domingeiro*, seiner Festtagskleidung (göttliche Gnade), beraubt wird (1. Akt). Im 2. Akt treten die Teufel unter den Namen der feindlichen Führer aus dem Stamm der Tamoyos auf (*Guaixará und Aimbiré*) und wollen die *aldeia* verführen, wovon sie der Schutzengel abhält und das Dorf dank der Gnade zum christlichen Leben führt. Dann werden, literarische Pfeile auf die koloniale Gesellschaft, zwölf typische weiße Sünder vorgeführt, die an der Krippe Vergebung erlangen (3. Akt). Das Stück feiert den Sieg des Guten im Tanz der zwölf Kinder (4. Akt) und endet im Schlußakt, in dem der *moleiro* Adam an der Krippe Jesu sein Festtagskleid (Gnade) wieder zurückerhält. Die letzte Strophe singt daher:

> Viva o segundo Adão,
> que Jesus por nome tem!
> Viva Jesus, nosso bem!
> Jesus, nosso capitão!

---

[62] ALEGAMBE, *Bibliotheca*, 284.

[63] Vgl. AYMORÉ 2000.

Hoje, na circuncisão,
se tornou Jesus moleiro
por tornar o domingeiro.[64]

Im ebenfalls dreisprachigen *Auto na festa de São Lourenço*, das wohl 1587 in der gleichnamigen *aldeia* (heute *Niterói*) uraufgeführt wurde, spielen außer den Heiligen Laurentius (Dorfpatron) und Sebastian (Patron von Río de Janeiro) die beiden schon bekannten und andere Teufel mit indigenen Namen mit, aber auch die beiden römischen Kaiser Decius und Valerianus, in deren Regierungszeit die beiden Heiligen getötet wurden. Nach dem szenisch dargestellten Märtyrertod des heiligen Laurentius auf dem Rost (258 unter Kaiser Valerian) im 1. Akt planen die Teufel im Dialog, das Dorf moralisch zu verderben, das aber von den beiden Heiligen verteidigt wird (2. Akt). Ein Engel ruft die Teufel im 3. Akt zur Bestrafung der Kaiser, die sich ihre Vergangenheit erzählen und denen die Teufel in der höllischen Küche das Schicksal bereiten, das sie den Märtyrern zugefügt haben und das die Indianer in ihren kannibalischen Riten einander zufügen. In einem Chorgesang über die Freude der Heiligen heißt es in Tupí:

Tasory jandé rayra	Freut euch, unsere Söhne,
Tupã opysyronsápe!	der ewige Gott hat euch befreit,
Guaixará tosó tatápe!	Guaixará fährt zur Hölle.[65]

Im 4. Akt treten die allegorischen Gestalten der Gottesfurcht und Gottesliebe auf und empfehlen Liebe, Reue und Vertrauen in den heiligen Laurentius. Das Stück endet mit dem traditionellen Tanz der Kinder und der Prozession für den Heiligen.

Stücke diesen Typs haben einen didaktischen Charakter, indem sie allegorisch die Heilsökonomie und die ausgleichende Gerechtigkeit darstellen, um so zum Glauben zu führen, aber auch, um jene inkriminierten Verhaltensweisen sowohl der Europäer (Habsucht, Unzucht, Trunksucht etc.) als auch der Indianer (Kannibalismus, Krieg, Polygamie etc.) mit den spektakulären Mitteln des Theaters zu ändern. Anchieta gelingt mit seinen Stücken auf der dramatischen, sprachlichen und symbolischen Ebene eine Inkulturation, die religiöse und moralische, emotionale und ästhetische Wahrnehmung vereinigt. Dabei wird man dem Urteil zustimmen können, daß Anchieta „als Dramatiker und Poet ebenso kühn ins Neuland vorstieß wie als Missionar".[66]

Als Ziele aller missionarischen Mühen artikuliert Anchieta in poetischen Worten seines Heldenepos auf der ‚dominanten' Ebene, den Nacken des brasilianischen Volkes unter das Joch Christi zu beugen („Incipiunt, cum dura tuo prius, optime Christe, / colla iugo subdit Brasillis natio, veram / amplexata fidem. Iam nunc nova gaudia carpunt", VV. 1294-1296). In einem Lobpreis auf Christus, den König der Seelen, der

---

64 ANCHIETA, *Teatro de Anchieta* (*Obras completas* 3: 140).
65 ANCHIETA, *Teatro de Anchieta* (*Obras completas* 3: 165).
66 GROSSMANN 1969, 95.

das martialische Epos abschließt, faßt er seine Vision der Weltkirche zusammen: Wenn der Name Jesu auf dem Erdkreis von Japan bis in die Neue Welt angerufen werde (1549 kamen Jesuiten zeitgleich nach Japan und Brasilien), dann könne für Brasilien das Goldene Zeitalter anbrechen: „Aureaque australi succedunt saecula mundo, / Cum tua Brasilles servabunt dogmata gentes" (VV. 3053f.).

Bibliographie

Quellen

ALEGAMBE, *Bibliotheca*
P. ALEGAMBE, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*, Antwerpen 1643.

ANCHIETA, *Poesias*
J. DE ANCHIETA, *Poesias*. Manuscrito do séc. XVI, em português, castelhano, latim e tupi, transcrições, traduções e notas de M. de L. DE PAULA MARTINS, São Paulo 1954.

ANCHIETA, *De gestis Mendi de Saa*
J. DE ANCHIETA, *De gestis Mendi de Saa. Poema épico*, Introdução, versão e notas de A. CARDOSO [= *Obras completas* 1], São Paulo 1986.

ANCHIETA, *Poemas eucharísticos e outros*
J. DE ANCHIETA, *Poemas eucharísticos e outros. De Eucharistia et aliis poemata varia*, Originais latinos acompanhados de tradução portuguesa, introdução e notas pelo A. CARDOSO [= *Obras completas* 2], São Paulo 1975.

ANCHIETA, *Teatro*
J. DE ANCHIETA, *Teatro de Anchieta*, Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas pelo A. CARDOSO [= *Obras completas* 3], São Paulo 1977.

ANCHIETA, *Poema de Bem-aventurada Virgem Maria*
J. DE ANCHIETA, *Poema de Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus*, 2 vol., Introdução e anotacões ao texto pelo A. CARDOSO [= *Obras completas* 4], São Paulo 1980/1988.

ANCHIETA, *Lírica portuguesa e Tupi*
J. DE ANCHIETA, *Lírica portuguesa e Tupi* I, Originais em português e em tupi acompanhado de tradução versificada, introdução e anotações ao texto pelo A. CARDOSO [= *Obras completas* 5], São Paulo 1984.

ANCHIETA, *Lírica espanhola*
J. DE ANCHIETA, *Lírica espanhola* II, Original em espanhol acompanhado de tradução versificada, introdução e anotações ao texto pelo A. CARDOSO [= *Obras completas* 5], São Paulo 1984.

ANCHIETA, *Cartas*
J. DE ANCHIETA, *Cartas. Correspondência ativa e passiva*, Introdução, tradução e notas de H. ABRANCHES VIOTTI [= *Obras completas* 6], São Paulo 1984.

ANCHIETA, *Sermões*
J. DE ANCHIETA, *Sermões*, Pesquisa, introdução e notas de H. ABRANCHES VIOTTI [= *Obras completas* 7], São Paulo 1987.

ANCHIETA, *Diálogo da fé*
J. DE ANCHIETA, *Diálogo da fé*, Introdução histórico-literaria e notas de A. CARDOSO [= *Obras completas* 8], São Paulo 1988.

ANCHIETA, *Textos históricos*
J. DE ANCHIETA, *Textos históricos*, Pesquisa, introdução e notas de H. ABRANCHES VIOTTI [= *Obras completas* 9], São Paulo 1989.

ANCHIETA, *Doutrina Cristã*
J. DE ANCHIETA, *Doutrina Cristã*, 2 vol., Introdução, tradução e notas do A. CARDOSO [= *Obras completas* 10/1-2], São Paulo 1992.

ANCHIETA, *Arte de grammática*
J. DE ANCHIETA, *Arte de grammática da língoa mais usada na costa do Brasil.* Edição facsimilar, Apresentação C. DRUMOND [= *Obras completas* 11], São Paulo 1990.

ANCHIETA, *De gestis Mendi de Saa*
J. DE ANCHIETA, *De gestis Mendi de Saa (Poema epicum). El primer poema épico de América*, Original latino con introducción histórico-literaria y primer versión castellana de J.-M. FORNELL LOMBARDO, Granada 1992.

ANCHIETA, *Poemas mariológicos*
J. DE ANCHIETA, *Primer mariólogo jesuita*, Texto latino de sus *poemas mariológicos*, traducción introducción y notas de J.M. FORNELL [= *Biblioteca Teológica Granadina* 31], Granada 1997.

BERETTARI, *Vita R. P. Iosephi Anchietae*
S. BERETTARI (BERETARIUS), *Vita R. P. Iosephi Anchietae Societatis Iesu sacerdotis in Brasilia defuncti*, Köln 1617, auch Lyon 1617.
S. BERETTARI, *Leben des Ehrwürdigen Patris Iosephi Anchietae, der Societät Iesu Priesters, so in Brasilia sein Leben seligklich in Gott beschlossen*, Ingolstadt 1620.

CAXA / RODRIGUES, *Primeras Biografias*
Q. CAXA / P. RODRIGUES, *Primeras Biografias de J. de Anchieta*, introduções e notas do P.H. ABRANCHES VIOTTI [= *Obras completas* 13], São Paulo 1988.

LEITE, *Monumenta Brasiliae* I
S. LEITE, *Monumenta Brasiliae* I (1538-1553) [= *MHSI* 79], Roma 1956.

LEITE, *Monumenta Brasiliae* II
S. LEITE, *Monumenta Brasiliae* II (1553-1558) [= *MHSI* 80], Roma 1957.

LEITE, *Monumenta Brasiliae* III
S. LEITE, *Monumenta Brasiliae* III (1558-1563) [= *MHSI* 81], Roma 1958.

LEITE, *Monumenta Brasiliae* IV
S. LEITE, *Monumenta Brasiliae* IV (1563-1568) [= *MHSI* 87], Roma 1960.

STADEN, *Wahrhaftige Historia*
H. STADEN, *Wahrhaftige Historia und Beschreibung einer Landschaft der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser, in der neuen Welt Amerika gelegen*, Marburg 1557 (Originalgetreuer Faksimiledruck hg. von G.E.Th. BEZZENBERGER, Kassel 1978).

DE VASCONCELLOS, *Vida do Venerável Padre Joseph de Anchieta*
S. DE VASCONCELLOS, *Vida do Venerável Padre Joseph de Anchieta da Companhia de Jesu, Taumaturgo do Novo Mundo da Provincia do Brasil*, Lisboa 1672.

Studien

ABRANCHES VIOTTI 1980
H. ABRANCHES VIOTTI, *Anchieta. O Apóstolo do Brasil*, São Paulo [2]1980.

ABRANCHES VIOTTI / MOUTINHO 1991
H. ABRANCHES VIOTTI / M. MOUTINHO, *Anchieta nas Artes*, São Paulo [2]1991.

ABRANCHES VIOTTI 1993
H. ABRANCHES VIOTTI, Anchieta e a coligação dos Tamoios, in: H. ABRANCHES VIOTTI, *O anel e a pedra. Dissertações históricas*, Belo Horizonte/Río de Janeiro 1993, 103-137.

Actas do Congresso Internacional Anchieta 2000
Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, Colégio das Artes da Universidade 1548-1998, coord. S. TAVARES DE PINHO / L. de NAZARÉ FERREIRA, 3 vol., Pôrto 2000.

ALDEA 1980
Q. ALDEA, En su beatificación. José de Anchieta, Apóstol del Brasil, in: *Razón y Fe* 201 (1980), 622-628.

Anchieta 400 anos 1998
Anchieta 400 anos. Atas (Congresso Internacional - São Paulo 18 a 20 de Setembro de 1997), Comissão IV Centenário de Anchieta, São Paulo 1998.

AYMORÉ 2000
F.A. AYMORÉ, Mission und Glaubenskampf auf der Bühne: Instrumentalisierung des Visuellen im Katechismustheater der Jesuiten. Beispiele aus Brasilien, Japan und Deutschland 1580-1640, in: J. MEIER (Hg.), „*... usque ad ultimum terrae*". *Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540-1773* [= *StAECG* 3], Göttingen 2000, 69-84.

BOSI 1975
A. BOSI, *História da literatura brasileira*, São Paulo [2]1975.

BRIESEMEISTER 2002
D. BRIESEMEISTER, Das erste Brasilienepos: José de Anchieta ‚De gestis Mendi de Saa' (1563), in: S. GROSSE / A. SCHÖNBERGER (Hg.), *Ex oriente lux.* Festschrift für Eberhard Gärtner zu seinem 60. Geburtstag, Frankfurt 2002, 545-565.

CAETANO DA ROSA 1999
L. CAETANO DA ROSA, Considerações em torno da arte de grammatica de Anchieta, in: *La scrittura e la voce. Atti del Convegno internazionale sui gesuiti José de Anchieta e António Vieira*, a cura di S. CASTRO e M.G. SIMÕES, Padova 1999, 155-177.

CARDOSO 1999
A. CARDOSO, *Um carismático que fez história. Vida do Pe. José de Anchieta*, São Paulo 1999.

CAVALCANTI MARTINI TEIXEIRA DOS SANTOS 1997
L. CAVALCANTI MARTINI TEIXEIRA DOS SANTOS, *Guerreros antropófagos. La visión europea del indígena brasileño y la obra del jesuita José de Anchieta (1534-1597)*, La Laguna (Tenerife) 1997.

Comissão Nacional 1965
Comissão Nacional para as comemorações do ,Dia de Anchieta', Anchietana, São Paulo 1965.

FRIEDERICI 1947
G. FRIEDERICI, *Amerikanistisches Wörterbuch* [= *Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde* 53], Hamburg 1947.

GONZÁLEZ LUIS / HERNÁNDEZ GONZÁLEZ 1999
J. GONZÁLEZ LUIS / F. HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *Anchieta. Su obra literaria y pervivencia*, Las Palmas de Gran Canaria 1999.

GROSSMANN 1969
R. GROSSMANN, *Geschichte und Probleme der lateinamerikanischen Literatur*, München 1969.

HOORNAERT 1983
E. HOORNAERT u. a., *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo* II/1, Petrópolis [3]1983.

JAECKEL 1996
V. JAECKEL, Die Bedeutung der Jesuiten für die kulturelle Identität des kolonialen Brasiliens im 16. und 17. Jahrhundert, in: R.-G. MERTIN (Hg.), *Von Jesuiten, Türken, Deutschen und anderen Fremden: Aufsätze zur brasilianischen Literatur und literarischer Übersetzung* [= *Beihefte zu Lusorama* 2/13], Frankfurt 1996, 135-149.

KISIL 1996
A. KISIL, *Anchieta, doutor dos índios. Um missionário curando almas e corpos*, São Paulo 1996.

LEITE 1938
S. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil* II, Lisboa/Río de Janeiro 1938.

LEITE 1955
S. LEITE, *Breve itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega, fundador da Província do Brasil e da Cicade de São Paulo (1517-1570)*, Lisboa/Río de Janeiro 1955.

MÉTRAUX 1948
A. MÉTRAUX, The Tupinamba, in: *Handbook of South American Indians* III: *The tropical forest tribes*, ed. by J.H. STEWARD, Washington 1948, 95-133.

MOUTINHO 1999
M. MOUTINHO, *Bibliografia para o IV Centenário da morte do Beato José de Anchieta 1597-1997*, São Paulo 1999.

MOUTINHO / PALACÍN GÓMEZ 2001
M. MOUTINHO / L. PALACÍN GÓMEZ, Anchieta, in: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* I, dir. C.E. O'NEILL / J.M.ª DOMÍNGUEZ, Roma/Madrid 2001, 156-158.

MÜNZEL 1987
M. MÜNZEL, O irmão selvagem de Júpiter: Como os missionários tentaram levar um Deus cristão aos índios Tupinambá e Guaraní, in: *Lusorama* 6 (1987), 31-42.

PALACÍN GÓMEZ
L. PALACÍN GÓMEZ, The Jesuits and the struggle for the freedom of the indians in Brazil, in: J.A. GAGLIANO and C.E. RONAN (ed.), *Jesuit encounters in the New World: Jesuit chroniclers, geographers, educators and missionaries in the Americas, 1549-1767* [= *BIHSI* 50], Roma 1997, 229-257.

PODRÍGUEZ-PANTOJA MÁRQUEZ 1988
M. PODRÍGUEZ-PANTOJA MÁRQUEZ et al., *José de Anchieta. Vida y obra, edición de Francisco González Luis*, La Laguna (Tenerife) 1988.

POLGAR 1990
L. POLGAR, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*, III : *Personen*, Roma 1990, 148-163.

REINHARD 1985
W. REINHARD, *Geschichte der europäischen Expansion* II: *Die neue Welt*, Stuttgart 1985.

REINHARD 1987
W. REINHARD, Sprachbeherrschung und Weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europäischen Expansion, in: W. REINHARD (Hg.), *Humanismus und Neue Welt* [= *Mitteilungen XV der Kommission für Humanismusforschung*], Weinheim 1987, 1-36.

RELA 1990
W. RELA, *El teatro jesuítico en Brasil, Paraguay, Argentina, siglos XVI-XVIII*, Montevideo ²1990.

SCHREINER 1990
K. SCHREINER, ‚Duldsamkeit' (tolerantia) oder ‚Schrecken' (terror). Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm, untersucht und dargestellt am Beispiel des augustinischen Toleranz- und Gewaltkonzeptes und dessen Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: D. SIMON (Hg.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Frankfurt 1990, 159-210.

SIEVERNICH 2001
M. SIEVERNICH, Missions-Katechismen, in: *Lexikon der Religionspädagogik*, hg. von N. METTE und F. RICKERS, 1 (Neukirchen 2001), 982-985.

SUESS 1997
P. SUESS, José de Anchieta e la memória dos outros, in: *Revista eclesiástica brasileira* 57 (1997), 515-536.

THOMAS 1968
G. THOMAS, *Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien 1500-1640* [= *Bibliotheca Ibero-Americana* 10], Berlin 1968.

DIE *AUCTORITATES* IN DER ENDFASSUNG DER *RATIO STUDIORUM* DES JESUITENORDENS VON 1599

LUCE GIARD

In welcher Weise die Überlieferung der Tradition geschieht und was als autoritativ angesehen wird, läßt sich in herausragender Weise am Bildungsprogramm einer Institution ablesen. Im folgenden soll der Frage nach der Rezeption von *auctoritates* im Bereich des Jesuitenordens anhand von dessen Studienordnung nachgegangen werden.

Die definitive Fassung der *Ratio studiorum*, veröffentlicht im Jahre 1599, handelt nicht direkt von den Lehrinhalten, wie es noch in der ersten Version von 1586 der Fall war. Sie formuliert bis in ihre extreme Spitze die Entscheidung von 1591 aus, Regeln betreffs der Funktionen der Verantwortlichen und der Professoren, unterschieden je nach Niveau der Klassen und der Unterrichtsmaterien aufzustellen.[1] Der Text von 1599 ist aus den beiden früheren Versionen hervorgegangen, deren hauptsächliche Elemente er beibehält, zusammenfaßt und umschreibt. Er wird der grundlegende Bezugspunkt des jesuitischen Erziehungssystems oder, wie John O'Malley sagt, seine ‚Magna Carta'.[2] Unter dieser Rücksicht organisiert, strukturiert und fixiert der Text die Ergebnisse des langen Erprobungsprozesses, der entsprechend dem ‚modus parisiensis' mit der Gründung des Kollegs in Messina im Jahre 1548 begonnen hatte. Außerdem führt er in dem folgenden halben Jahrhundert die außerordentliche Verbreitung der Kollegien mit großer Beharrlichkeit und Erfindungskraft über ganz Europa hinweg.[3] Die letzte Fassung der *Ratio* nennt die allgemeinen Regeln zur jesuitischen Unterrichtsmethode, mit großer Sparsamkeit der Mittel und in großer Klarheit. Ein bedeutender Raum ist dabei der Pädagogik im engeren Sinn vorbehalten. Diese durchdachten und wertvollen Bemerkungen, die einen guten Teil der Neuerungen des Textes darstellen, begründen überwiegend den Bekanntheitsgrad und den dauerhaften Einfluß der *Ratio*, sehr wohl auch jenseits der Grenzen der Gesellschaft Jesu.

---

[1] Lateinischer Text der drei Fassungen: *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* (*MPSJ* 5). Wir verfügen für die Fassung von 1599 über eine hervorragende französische Übersetzung, begleitet vom lateinischen Text und einer gründlichen Einführung von D. Julia (JULIA 1997), einen Anmerkungsapparat und Ergänzungen: *Ratio studiorum* (ed. DEMOUSTIER / JULIA). Ich gebe die Verweise auf die lateinische Textausgabe in den Anmerkungen.

[2] O'MALLEY 1999, 10. Über die Gründe und die Modalitäten des Übergangs zum Unterricht vgl. GIARD 2002 und ROMANO 2002.

[3] Vgl. CODINA MIR 1968. Zahlenmäßige Daten und Analyse der Schwierigkeiten dieser erstaunlichen Expansion (im Jahr 1616 zählt man 372 Kollegien und etwas mehr als 13.000 Jesuiten): LUKÁCS 1961.

1. Struktur und Aufbau der *Ratio*

Unterrichtet und vielleicht erdrückt von dem immensen Hinundher der Texte (verbessernd, kritisierend, vervollständigend und die früheren Fassungen verändernd), die zwischen der römischen Generalleitung des Ordens, den Provinzialleitungen, den verstreuten Jesuiten und den Kollegien kursierten,[4] haben die Redakteure des definitiven Textes auf die generelle Bitte um einen ‚kurzen Plan' (eine *Ratio* im spezifischen Sinn) geantwortet. Dieser Plan solle sagen, wie vorzugehen sei auf allen Ebenen des Unterrichts, und er solle die Rechte und Pflichten benennen, die zum guten Betrieb eines Kollegs nötig sind. Der Text nimmt eine vorschreibende und normative Form an mittels einer Reihe von Regeln, die die Verteilung der Rechte festlegen und die Funktionen aller Akteure in einem Kolleg beschreiben.[5] Die gewählte Textform zeigt an, daß die anfängliche Phase der Erprobung abgeschlossen ist. Jedoch, getreu dem Geist der *Konstitutionen*, die empfahlen, die örtlichen Situationen und die Umstände zu berücksichtigen und es zu wagen, sich, falls erforderlich, von den Vorschriften zu lösen,[6] auferlegt der Text von 1599 keine vollständig fixierten Regeln; er gewährt einen gewissen Grad an Freiheit und erklärt wiederholt, daß man unter der Autorität des örtlichen Verantwortlichen und, nachdem man sich an diesen (in Fragen geringerer Bedeutung) oder an Rom (in schwerwiegenderen Fragen) gewendet hat, anders vorgehen kann, wenn es die Situation verlangt.[7] Abgesehen von dieser Ausnahme, wird der Akzent darauf gelegt, einen regelmäßigen und effizienten Ablauf in allen Kollegien einzuführen, dank dem Zusammenhalt der Mitbrüder, der Einzigkeit des beschriebenen Modells und der Homogenität der Pädagogik.

Die *Ratio studiorum* in ihrer definitiven Fassung, die feierlich verabschiedet wurde von den leitenden Instanzen des ganzen Ordens, steht im Dienst der Einheit des Erziehungsmodells, das allerorten im Namen der Gesellschaft Jesu angewendet wurde. In der Anwendung dieser Grundordnung schafft der Orden sich seine Identität und seine Einheit, denn auch die ‚Scholastiker' (die Jesuiten in Ausbildung) durchlaufen ihre Philosophie und ihre Theologie in den oberen Fakultäten, die gemäß den Vorschriften der *Ratio* organisiert sind. Mittels dieses veröffentlichten Textes (im Gegen-

---

[4] Ladislaus Lukács hat eine beachtliche Ausgabe der Dokumente vorgelegt, die diesen gemeinsamen Prozeß der Erarbeitung gefördert haben und hat die Reflexion über das jesuitische Erziehungssystem bis 1616 fortgeführt. Vgl. *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu* [im Folgenden *MPSJ*].

[5] Jeder Funktion ist eine Reihe von Regeln zugewiesen, die aus mehreren Punkten bestehen. Es gibt 28 Reihen sowie zusätzlich zwei kleinere Sammlungen über die Prüfungen und die Belohnungen, die sich nicht auf eine bestimmte Funktion oder eine umgrenzte Verantwortung beziehen.

[6] *Constitutiones Societatis Jesu* III (*MHSJ* 65), Prolog der Erklärungen, 41-42. Ein Beispiel für die Anwendung der allgemeinen Regeln auf partikuläre Situationen, die mit *nisi* ausgedrückt wird: VI 2,9 (*MHSJ* 65: 184) (dies kommt sehr häufig vor).

[7] So könnte der Provinzial den Generaloberen bitten, die Anpassung des Stundenplans oder jedes anderen Aspekts der Dinge zu erlauben, wenn dies dem Fortschritt der Studien in seiner Provinz dient; dieser Absatz ist überschrieben mit „Varietas pro varietate regionum": *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 39 (*MPSJ* 5: 366).

satz zur Mehrheit der früheren Dokumente, die für eine interne Verbreitung reserviert waren) bringt die Gesellschaft Jesu die berühmteste und die dauerhafteste ihrer apostolischen Arbeiten zum vollen Leuchten. Ihr widmeten eine gute Anzahl von Jesuiten, die ihrerseits gemäß dieser Grundordnung geformt worden waren, einen wesentlichen Teil ihrer Zeit. Die Notwendigkeit, den Prozeß des Unterrichtens zu gewährleisten, zumal in den Unterstufen, und sich daraufhin die Mittel durch eine angemessene Planung der Laufbahnen zu geben, wird mehrfach in Erinnerung gerufen: der Provinzial muß „die größtmögliche Zahl an dauerhaften Lehrern der Grammatik und der Rhetorik vorbereiten".[8] Mit diesem Ziel wird jede Provinz eine herausragende und gut sichtbare Rolle zwei oder drei Mitbrüdern zuweisen, die durch ihre Literaturkenntnis und dank ihrer Redebegabung herausragen, damit sie nach ihrem Vorbild und Beispiel „Nachahmer, eine Ernte an guten Professoren" erwecken.[9]

Da der Text von 1599 zum Ziel hat, die Regeln zu formulieren, die von jedem Mitglied der pädagogischen Gemeinschaft zu befolgen waren, hält er sich nicht mit Grundsatzerklärungen auf und verzichtet auf rhetorische und lyrische Effekte. Er stellt sich als eine Handlungsanweisung dar, die auf Effizienz angelegt ist und die die Dinge realistisch behandelt. Die Analyse der Aufgaben- und Rollenverteilung läßt vermuten, daß man im Maß des Möglichen Streit, Ärger und Rivalitäten innerhalb eines Kollegs und in den Beziehungen der Professoren zu den örtlichen (dem Rektor), dem regionalen (dem Provinzial) und dem zentralen Oberen (der römischen Ordensleitung) vermeiden wollte. Wie wir schon gesagt haben, war dieser Text dazu bestimmt, die Arbeit aller in guter Stimmung zu leisten und zu erhalten,[10] so bleibt er dem politischen Modell treu, das die innere Leitung der Gesellschaft Jesu strukturiert (errichtet und erklärt in den *Konstitutionen*, dank dem doppelten Vorgehen von Feststellungen und den ergänzenden ‚Erklärungen').[11] Der Text führt die Abstufung der Rechte und Pflichten auf hierarchischem Wege durch, beginnend mit dem Provinzial. Er unterstellt die Praxis des geschuldeten Gehorsams, die zustimmende Annahme jedes einzelnen zur Aufgabe, die ihm übertragen wird, Loyalität in bezug auf alle und die Harmonie der Beziehungen unter den Mitbrüdern. Man kann diese Voraussetzungen selbstverständlich für reichlich idyllisch halten.

Denen, die Verantwortung tragen (dem Provinzial, dem Rektor, dem Studienpräfekt), sind eine Reihe von Entscheidungen anvertraut (Auswahl der Professoren, der Scholastiker, die lange Studien unternehmen sollen, Ausgabe von Büchern an die Studenten, etc.). Diese Entscheidungen werden, wie der Text präzisiert, nach reif-

---

[8] „Perpetuos grammaticae ac rhetoricae magistros, quam potest plurimos, paret": *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 24 (*MPSJ* 5: 363).

[9] „... quorum opera ac sedulitate bonorum professorum genus quoddam ac tanquam seges ali ac propagari possit": *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 22 (*MPSJ* 5: 363).

[10] Diesen guten Geist zu pflegen durch die gegenseitige Wertschätzung der Professoren, ist eine der Aufgaben des Rektors: „Studeat etiam diligenter caritate religiosa magistrorum fovere alacritatem": *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 20 (*MPSJ* 5: 371).

[11] Vgl. GIARD 1996.

licher Überlegung und Beratung getroffen. Sie werden befolgt. Der Text bietet keinerlei Möglichkeiten des Rekurses oder des Protests gegen getroffene Entscheidungen an.[12] Weil es so viele Aufgaben gibt, da die Zeit begrenzt ist, weil man möglichst gut in einer instabilen Welt handeln muß, ohne Energien auf zweitrangige Ziele zu verschwenden oder sich in Anklagen zu verlieren oder in Verzögerungen, geht die *Ratio* in Entscheidungssituationen ein wenig abrupt vor. Präzis und konzis, nimmt das Werk direkt das Wesentliche in den Blick. Kaum ist es, in einem ‚Begleitbrief' an die Provinzen, mit einigen einleitenden Absätzen versehen, um den ‚universalen' Wert dieses Studienplans zu bekräftigen, der an alle versandt wird und den „alle Unsrigen befolgen werden".[13] Vom oberen bis zum unteren Ende der Hierarchie ist jeder eindeutig informiert worden über die Regeln in bezug auf sein spezifisches Amt, auf seine Aufgaben und seine Arbeitsweisen. Die Zuweisung einer Aufgabe bestimmt die vorzunehmende Handlung, die Ausführung muß also folgen.

Zunächst werden also die Regeln für den Provinzial aufgezählt, dann die des Rektors und die des Studienpräfekten der Oberstufe. Der angeschlagene Ton ist neutral, die beschriebenen Situationen sind so allgemein wie möglich; keinerlei Kommentar noch illustrierende Darstellung werden hinzugefügt, so als ob die Redakteure ihrem Text die Kraft der Gewißheit verleihen wollten. Dann folgen die allgemeinen Regeln für die Professoren der oberen Fakultäten, gefolgt von den spezifischen Regeln für jedes unterrichtete Fach. Die Theologie, deren voller Zyklus vier Jahre umfaßt (einige Scholastiker jedoch studieren nur zwei oder drei Jahre entsprechend ihren Begabungen und der Aufgabe, für welche der Provinzial sie bestimmt),[14] zählt vier Gebiete mit spezifischen Regeln: Heilige Schrift, Hebräisch, Scholastische Theologie und Beichtcasus. Die Philosophie ist in drei Teile gegliedert, jede von ihnen mit ihren eigenen Regeln: Der Text behandelt zunächst die Philosophie im ganzen, deren Zyklus drei Jahre einnimmt (Logik, Physik und Metaphysik folgen aufeinander) und die von einem einzigen Professor doziert wird, der dieselben Studenten den vollständigen Zyklus über begleitet. Anschließend werden die Regeln für die Moralphilosophie gegeben, dann für die Mathematik. Danach finden sich die Regeln für den Studienpräfekten der Unterstufe, die allgemeinen Regeln für alle Professoren der unteren Klassen, anschließend jene besonderen jedes Lehrers einer Klasse, aufgezählt in absteigender Ordnung des Curriculums (Rhetorik, *humanitas*[15] und Grammatik in drei Ebenen).

---

[12] Jeder Jesuit konnte sich jedoch in einem mit *soli* gekennzeichneten Brief, der nur dem Generaloberen zur Kenntnis kam, direkt an diesen wenden: DEMOUSTIER 1995, insbesonders das Organigramm der Macht, 23.

[13] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* (*MPSJ* 5: 356).

[14] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 19 § 5-7 (*MPSJ* 5: 360f.) und in bezug auf die viel umfassendere Frage des Urteils über die Begabungen, die dem Provinzial, unterstützt durch seinen Konsult, übertragen wurde, ebd. 19 § 12f. (*MPSJ* 5: 362).

[15] Der Begriff *humanitas* findet sich im lateinischen Text und bezeichnte das Studium der alten Sprachen. Wir haben ihn in der Übersetzung durchgehend beibehalten.

Der Text endet jedoch nicht damit. Es werden noch die Regeln für die ‚Scholastiker' der Gesellschaft Jesu hinzugefügt, gefolgt von den besonderen Regeln für die wenigen Studenten, die der Provinzial (mit Hilfe des Rektors, des Studienpräfekten für die höheren Studien, der Professoren und der Konsultoren) ausgesucht hat unter den besonders Begabten und besonders Tugendhaften; diesen gibt man nach dem Theologiestudium zwei Jahre persönlichen Studiums, damit sie ihre Kenntnisse vervollständigen und sich vorbereiten auf die Grade des Magisters und Doktors.[16] Diese Studenten stellen das lebendige Reservoir der zukünftigen Professoren für die oberen Studien dar. Nichts wird gesagt über diejenigen, die die materiellen Aufgaben im Kolleg übernehmen, obgleich es sehr wohl Regeln für das Faktotum (*bidellus*) gibt, der den Magister in der Organisation der Klasse unterstützt. Genauso gibt es einige kurze Regeln für die externen Studierenden. Schließlich erklärt der Text die Regeln, die das Funktionieren der ‚Akademien', der kleinen erlesenen Gruppen bestimmen, die auf jeder Ebene eines Zyklus gebildet werden, bestehend aus ausgewählten Schülern aufgrund ihres intellektuellen Ernstes, ihrer Frömmigkeit, ihres tadellosen Verhaltens.[17] Es gibt allgemeine Regeln für die Akademien und ihre entsprechenden Präfekten, dann besondere Regeln für die nach Studienebenen unterschiedenen Akademien: Akademie der Theologen und der Philosophen, Akademie der Rhetoriker und der Humanisten, Akademie der Grammatiker. Wiederum folgt die Aufzählung einer absteigenden Ordnung.

2. Die Rolle der klassischen Autoren

Die Struktur der *Ratio* hat zur Folge, daß die Frage nach den *auctoritates* in den Unterrichtsinhalten nicht Gegenstand eines eigenen Kapitels ist. Weil der Verweis auf die ‚Autoritäten' verschiedene Ämter und verschiedene Inhalte in den beiden Studienzyklen betreffen kann, kommt er an mehreren Stellen vor. Man muß die generelle Verschwiegenheit hervorheben, die diese Frage umgibt, und den Mangel an Präzision in bezug auf die Natur und den Platz der *auctoritates* in den Studienprogrammen.[18] Ich sehe darin den Willen, sich nicht Streitigkeiten über die Absichten (sowohl in der Kirche als auch unter den Gebildeten) auszusetzen, und den Wunsch, Tagesaktualisierungen zu vermeiden, welche übergenaue Anweisungen erfordern würden, die ihrerseits der Wissensentwicklung und dem Wechsel der Meinungen unterliegen. Ich erkenne darin vor allem das Ergebnis der lebhaften Debatten, die zuvor im Collegium Romanum über die *libertas opinandi* geführt worden waren. Denn es waren Klagen aus den Provinzen nach Rom gelangt, von denen einige darauf insistierten, man solle

---

16 *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 10 (*MPSJ* 5: 358).
17 *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 1 (*MPSJ* 5: 448).
18 Ich folge in diesem Punkt nicht der Interpretation Antonella Romanos, die meint, daß „die *Ratio* sich mit Nachdruck auf die ‚Tradition' bezieht" (ROMANO 2002, 71).

eine offizielle Liste von Thesen erstellen (den unbedingt zu verteidigenden und den zu verwerfenden), um das Problem der *libertas opinandi* zu regeln, so daß unter allen Jesuiten die *uniformitas* und die *soliditas doctrinae* garantiert werde.[19] Wir wissen um die Schwierigkeit, sich über eine derartige Liste abzustimmen, um die Tatsache, daß die Liste dazu führte, die Aussagen des heiligen Thomas zu hierarchisieren gemäß ihrem unterstellten Geltungsgrad, um die Unmöglichkeit, die Thesenauswahl mit unhintergehbaren Kriterien zu begründen, welche dem Faktor Zeit widerstehen würden, und um die klugen Ratschläge von innen und außen, so daß dieser gefährliche Versuch aufgegeben wurde.[20]

Wir unterstreichen demgegenüber das Übermaß an Nennungen von *auctores* der griechischen und römischen Antike, deren stark organisiertes Studium im gesamten unteren Studienzyklus, von den Grammatikklassen über die *humanitas* bis hin zu den Rhetorikklassen, fortdauerte. Um die klassischen Sprachen zu erlernen, muß man die Dichter und die Prosaschriftsteller im Originaltext lesen (bisweilen wird man ihn reinigen müssen, um die Seelen nicht zu verwirren).[21] Der untere Studienzyklus ist vollständig ausgerichtet auf die Praxis der alten Sprachen mittels fortdauernder Auseinandersetzung mit einer breiten Auswahl klassischer Autoren, die gelesen, übersetzt, erklärt, kommentiert, nacherzählt und nachgeahmt werden. Die Aufmerksamkeit, mit der diese Autoren bedacht werden, und die Erklärungen, mit denen sie versehen werden, zeigen den Preis, den die Gesellschaft Jesu dem humanistischen Ideal zu zollen bereit war, sowohl für die jungen Schüler als auch für ihre eigenen jun-

---

[19] Ab 1561-1562 waren die Philosophie-Professoren des Kollegs gehalten, ihre Auffassung über die Art und Weise des Unterrichts in diesem Fach zu geben. Im Jahr 1564 stellte Diego de Ledesma, aktiver und offensiver Studienpräfekt, eine Liste von Thesen, die zu verteidigen seien, auf (er vermischte Theologie und Philosophie); nachdem er Generaloberer geworden war, veröffentlichte Francisco de Borja ein Dekret mit einer derartigen Liste (November 1565). Zu dieser Episode, die in Verbindung steht mit der Meinungsverschiedenheit zwischen Ledesma und Toledo über die Prädestination und mit seiner Anklage des ‚Averroismus' gegen Benito Pereira, Philosophie-Professor im Kolleg, vgl. SCADUTO 1974, 288-293; SCADUTO 1992, 160-161; GIARD 2000, 100-105 (über die Affäre Pereira).

[20] Die Vorbereitung eines Dokumentes *De delectu opinionum* und einer Liste von auszuschließenden Thesen wurde in Rom im Jahr 1583 mit der Redaktion der *Ratio studiorum* in Verbindung gebracht. Die Aufmerksamkeit richtete sich auf die Theologie, in Verbindung mit der Errichtung einer spezifisch kontroverstheologischen Dozentur (Lehrstuhl am Collegio Romano, wo Bellarmin brillierte, der ihn von 1576 bis 1587 innehatte: FOIS 1995, 598). Nach der Diskussion verschiedener vorläufiger Texte verzichtete man darauf, solche Dokumente der endgültigen Fassung der *Ratio* anzufügen, und die kontroverstheologische Dozentur wurde nicht autonom in den Zyklus der Theologie eingefügt (der Lehrstuhl am Collegio Romano wurde im Jahre 1587 aufgelöst). Diese Entscheidungen wurden von der 5. Generalkongregation Ende 1593 getroffen, vor allem unter dem Einfluß Bellarmins, inzwischen Rektor des Collegio Romano. Zum Ganzen siehe MANCIA 1985; *Décret* 41 (ed. PADBERG / O'KEEFE / MCCARTHY 198f.).

[21] Vgl. FABRE 1995.

gen Mitbrüder in der Ausbildung.[22] Das Beharren der *Ratio* auf dem Erlernen der alten Sprachen beweist, daß die Gesellschaft Jesu diesen Punkt ihrer öffentlichen Arbeit besonders unterstreichen will.

Mehrere Regeln insistieren auf der Bedeutung der *humanitas* in der Ausbildung der jungen Jesuiten. Der Provinzialobere muß ihnen die Zeit lassen, dieses Wissen zu erwerben, bevor er sie in das Philosophiestudium schickt;[23] der Rektor wacht über ihre Wissensaneignung mittels verschiedener öffentlicher Übungen;[24] der Rhetorikprofessor wird die Scholastiker wöchentlich mehrere Stunden wiederholen lassen, insbesonders für die *praelectiones* in Latein und Griechisch.[25] Die von ,Unsrigen' verfaßten und innerhalb oder außerhalb des Kollegs veröffentlichten Texte werden besonders gewürdigt, sie sind in der Bibliothek aufzubewahren.[26] Der Provinzial muß Jesuitenstudenten destinieren, daß sie diese Fächer unterrichten, er kann ältere oder intellektuell weniger begabte Postulanten annehmen, die jedoch imstande sind, diese Art Unterricht zu übernehmen.[27] Der Rektor wird eine „Akademie zur Ausbildung der Lehrer" organisieren, um die jungen Jesuiten auf das Unterrichten vorzubereiten.[28] Er wird für die Scholastiker eine ,Sprachenakademie' (für das Griechische und das Hebräische) gründen müssen und wird dafür Sorge tragen, daß unter ihnen im Alltag die Praxis des schriftlichen und mündlichen Gebrauchs des Lateinischen beibehalten wird.[29] Selbst während ihres Philosophie- und Theologiestudiums, dessen Programm sehr intensiv ist, sind die Scholastiker eingeladen, die *humanitas* zu pflegen: neben den in jedem der beiden oberen Studiengängen unerläßlichen Büchern, die er den Studenten aushändigt, fügt der Studienpräfekt jedes Mal „ein Buch, das die *humanitas* betrifft, hinzu", und sie werden es einige Zeit studieren.[30]

Wenn auch Cicero der erstrangige Autor ist, von dem ein Großteil der Texte in jeder Klasse des unteren Studiengangs studiert wird, werden die griechischen (Hesiod, Homer, Pindar) und lateinischen Dichter (Catull, Horaz, Ovid, Properz, Tibull, Vergil) nicht vernachlässigt. Sie werden gegebenenfalls, wie schon gesagt, in purgierter Version gelesen. Man studiert in beiden Sprachen auch die Redner (Demosthenes, Iso-

---

[22] Man hat schon viel geschrieben über eine vermutete Feindschaft Ignatius' von Loyola gegenüber Erasmus, ohne immer zu unterscheiden, was in Spanien auf die Verdächtigungen der Inquisitoren gegen einen bestimmten Erasmianismus zurückgeht – gegen diese Verdächtigungen mußte die junge Gesellschaft Jesu geschützt werden –, was in Italien die Vereinnahmung des Erasmus seitens der Heterodoxen angeht, und was den Humanismus sowie den Unterricht der *humanitas* anbelangt. Vgl. den nuancierten, ein wenig veralteten Überblick BATAILLON 1999; das erhellende Werk SEIDEL MENCHI 1987, vor allem dessen letztes Kapitel, in dem nur eine halbe Seite die Gesellschaft Jesu betrifft (349), und die ausgewogene Zusammenfassung des Forschungsstandes O'MALLEY 1993, 253-264.

[23] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 18 (*MPSJ* 5: 359).

[24] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 10f. (*MPSJ* 5: 370).

[25] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 20 (*MPSJ* 5: 428).

[26] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 16 (*MPSJ* 5: 371).

[27] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 24-26 (*MPSJ* 5: 363f.).

[28] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 9 (*MPSJ* 5: 370).

[29] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 7f. (*MPSJ* 5: 370).

[30] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 30 (*MPSJ* 5: 377).

crates) und die Historiker (Caesar, Plinius, Plutarch, Quintus Curtius, Sallust, Titus Livius und Thukydides). Wenn für das Lateinische das Fehlen Quintilians erstaunen mag, so ist im Griechischen Plato keineswegs in den Klassen der *humanitas* und der Rhetorik, in der man auch Aristoteles antrifft, vergessen worden.[31] In den beiden Klassen untersucht man auch die griechischen Kirchenväter:[32] Gregor von Nazianz, Basilius von Caesarea oder Johannes Chrysostomus (letzterer wird gelesen ab der höheren Grammatik-Klasse, genauso wie der Diakon Agapet).[33] Demgegenüber fällt keinerlei Erwähnung der lateinischen Kirchenväter auf, gleich so, als ob der Cicero auf stilistischem Gebiet[34] gewährte Vorrang sie überflüssig gemacht hätte.

3. Aristoteles, Thomas von Aquin und die Heilige Schrift als hauptsächliche Autoritäten

Die *auctoritates* in dem Sinn, den die Kirchengeschichte diesem Begriff gibt, kommen im oberen Studiengang ins Spiel, zuerst in Philosophie, dann in Theologie. Die *Ratio* schweigt sich aus sowohl über die Funktion der *auctoritates* als auch über die zu berücksichtigenden Texte. Doch sie unterstreicht den notwendigen Respekt und die Mäßigung, wenn man die Autoren zitiert oder sie zurückweist (allgemeine Regeln für die Professoren der höheren Fakultäten).[35] Es wird empfohlen, „die neuen Meinungen zu fliehen", um die in den zeitgenössischen katholischen Universitäten „am meisten geschätzten Lehrer" und „die am meisten rezipierten Auffassungen" zu bevorzugen.[36] Mit anderen Worten, es ist gut, sich an die Mehrheitsmeinung der Zeitgenossen anzupassen, wenigstens derjenigen, die an berühmten und in Glaubensfragen sicheren Orten lehren. Der Text insistiert auf der Trennung der Fächer: Der Exegese-Professor wird nicht der scholastischen Methode des Dogmatik-Professors folgen und wird sich nicht aufhalten mit kontroverstheologischen, gegen die Häretiker gerichteten, Themen;[37] die Professoren der scholastischen Theologie werden ihr Vorgehen weder mit Philosophie noch mit Exegese verwechseln, und sie werden sich nicht auf eine detaillierte Analyse und Beurteilung von Beichtcasus einlassen.[38] Dieser Erhalt der Grenzen zwischen den Fächern wird jedem Professor erlauben, seine Arbeit auf sein eigenes Gebiet zu beschränken und es tiefer zu erforschen; andererseits erfordert es

---

[31] Für Plato *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 13 (*MPSJ* 5: 427), und 9 (*MPSJ* 5: 432). Für Aristoteles *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 1 (*MPSJ* 5: 424) und 6 (*MPSJ* 5: 426).
[32] Hier gelten dieselben Verweise wie für Plato.
[33] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 1 (*MPSJ* 5: 434).
[34] „Stylus (quamquam probatissimi etiam historici et poetae delibantur) ex uno fere Ciceronis sumendus est": *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 1 (*MPSJ* 5: 424).
[35] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 5 (*MPSJ* 5: 380).
[36] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 6 (*MPSJ* 5: 380).
[37] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 13 und 16 (*MPSJ* 5: 384).
[38] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 9 § 3,1 und 4 (*MPSJ* 5: 387f.).

seine Aufgabe, nur solche Autoren zu zitieren, die er wirklich selbst gelesen hat.[39] Doch die Unterscheidung der Fächer hat wahrscheinlich auch mit der Machtverteilung und der Hierarchie der Ämter in den Kollegien zu tun; sie begrenzt das Risiko, daß ein Professor zu sehr nach vorne tritt, indem er in das Gebiet eines anderen eindringt, und sie erhält das Band der Unterordnung eines jeden im Gegenüber zu den Verantwortlichen, denen er berichten muß (dem Studienpräfekt, dem Rektor, dem Provinzial, in aufsteigender Ordnung).

In der Philosophie nimmt Aristoteles, dessen Werk das dreijährige Studium strukturiert, den zentralen Platz ein. Die Werke, die in jedem Jahr studiert werden sollen, werden im einzelnen aufgelistet, zusammen mit den Fragen, die zu bevorzugen sind, und der Vorgehensweise.[40] Über keinen anderen Autor, ausgenommen Thomas von Aquin für den Studiengang der Theologie, hält die *Ratio* eine derartige Vielfalt an Anweisungen bereit. Der Text des Aristoteles wird mit größter Sorgfalt zu studieren sein, denn jede Philosophie, der es an dieser Pflicht mangelt, wird „wie verstümmelt und hinkend sein".[41] Man folgt Aristoteles in jedem Punkt, es sei denn, er befindet sich im Widerspruch zum Glauben. In diesem Fall wird man ihn gemäß den Anweisungen des 5. Laterankonzils (1513) widerlegen.[42] In bezug auf die Kommentatoren des Aristoteles wird man mit Feingefühl vorgehen. Man wird die Glaubensgegner ausschließen oder nur maßvoll zitieren, man wird Averroes vermeiden und die Aristoteles-Sekten nicht loben.[43] Die beste Wahl wird darin bestehen, sich soweit wie möglich an den heiligen Thomas von Aquin zu halten, und falls man glaubt, irgendeine Meinungsverschiedenheit mit ihm artikulieren zu müssen, wird man dies mit „Respekt und Bedauern" tun.[44] Abgesehen vom heiligen Thomas, welchen Aristoteles-Kommentar muß man benützen? Die *Ratio* bewahrt hier wiederum ein kluges Schweigen, obgleich der Studienpräfekt, mit der Zustimmung des Rektors und auf Anraten der Professoren, den Studenten die Werke des Aristoteles und „einen ausgewählten Kommentar für ihr persönliches Studium zu lesen gibt".[45] Was den Professor für Moralphilosophie betrifft, so wird er die *Ethik* des Aristoteles erklären, ohne sich in die Theologie einzumischen.[46] Allein der Mathematik-Professor beschäftigt sich nicht mit Aristoteles, was nicht überrascht, da er die *Elementa* Euklids lesen muß.[47]

---

[39] „E dignitate autem magistri est nullum fere auctorem proferre, quam ipse non legerit" (allgemeine Regeln für die Professoren der oberen Klassen): *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 8 (*MPSJ* 5: 381).

[40] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 9-11 und 12-15 (*MPSJ* 5: 397-399).

[41] „Auditoribus etiam persuadeat, mutilam valde ac mancam futuram philosophiam eorum, quibus id studii in pretio non sit": *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 12 (*MPSJ* 5: 399).

[42] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 2 (*MPSJ* 5: 397).

[43] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 3-5 (*MPSJ* 5: 397).

[44] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 6 (*MPSJ* 5: 397).

[45] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 30 (*MPSJ* 5: 377).

[46] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 1 (*MPSJ* 5: 401).

[47] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 1 (*MPSJ* 5: 402).

Erst für den Studiengang der Theologie, den sich verschiedene Professoren aufteilen und der normalerweise vier Jahre dauert,[48] wird der Rückgriff auf die *auctoritates* explizit. Wiederum werden die Zurückhaltung und die Kürze besonders empfohlen: Der Professor wird sich nicht damit aufhalten, die zitierten Autoritäten zu kommentieren, die er aus der Heiligen Schrift, den Konzilien oder den Kirchenvätern ausgewählt hat.[49] Für die Heilige Schrift stellt die *Vulgata* den Bezugspunkt dar, ohne daß dem Exegeten der originale hebräische oder griechische Text unbekannt wäre, den er für zusätzliche Erklärungen durchaus heranziehen kann.[50] Es obliegt ihm ebenso, „den authentischen und literalen Sinn" zu erklären.[51] Was den Literalsinn anbelangt, so kommt allein die Formulierung „Kanones der Päpste" vor: Wenn diese letzteren oder die Allgemeinen Konzilien erklärt haben, daß der Sinn eines bestimmten Verses literal zu verstehen sei, so müsse der Exegese-Professor diesen verteidigen als absolut literal.[52] Er wird die Autoren erwähnen, die die biblische Chronologie und die archäologischen Stätten behandeln, doch ohne sich weiter damit zu beschäftigen; er wird weder ins Detail der Allegorien und der tropologischen Entfaltungen (*moralia*) eintreten (die patristischen Quellen werden dennoch genannt) noch in jenes der Kontroversen mit den Häretikern.[53] Auf diese Weise bekundet er sein Bewußtsein, nur beauftragt zu sein, den „heiligen Text zu unterrichten",[54] eine Funktion, deren Gegenstand und Bedeutung ihm ein einzigartiges Gewicht und eine Verantwortung zugestehen, ohne daß sie vergleichbar wären mit derjenigen der Lehrer der profanen Literatur im unteren Studienabschnitt. Deshalb wird der Provinzial ihn mit größter Sorgfalt auswählen. Man stellt nochmals fest, daß das intellektuelle Klima des Kollegs überwiegend abhängt von der Unterscheidungsfähigkeit des Provinzials in bezug auf die Begabungen und die Tugenden der Jesuiten, also von seinem offenen Horizont, von seinem Mut oder seinen Ängsten, und, schließlich, von seinem Respekt vor der ‚Pflicht zur Einsicht'[55].

In diesem Unterricht der Heiligen Schrift, der zwei Jahre dauert und alternierend dem Alten und dem Neuen Testament gewidmet ist,[56] folgt man weder dem rabbinischen Text oder der rabbinischen Auslegung noch den christlichen Autoren, die mit diesen zu eng verkehrt haben.[57] Selbst der Hebräisch-Lehrer wird den Text der Vulga-

---

[48] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 7 (*MPSJ* 5: 386).

[49] Allgemeine Regeln für die Professoren der oberen Fakultäten: *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 8 (*MPSJ* 5: 381).

[50] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 2 und 4 (*MPSJ* 5: 383).

[51] „Intelligat suas praecipue partes esse, divinas litteras juxta germanum litteralemque sensum ... pie, docte, graviter explicare": *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 1 (*MPSJ* 5: 383).

[52] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 6 (*MPSJ* 5: 383f.).

[53] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* jeweils 14, 15 und 16 (*MPSJ* 5: 384).

[54] „... omittat cetera, ut instituti sui memor nihil aliud, quam Sacras Litteras docere videatur": *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 16 (*MPSJ* 5: 384).

[55] Formulierung der Autorin.

[56] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 6 (*MPSJ* 5: 357) und 17 (*MPSJ* 5: 384).

[57] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 9-11 (*MPSJ* 5: 384).

ta verteidigen müssen.[58] Der Professor für die Heilige Schrift, den der Provinzial nach reiflicher Überlegung ausgewählt haben wird (er muß über eine breite Sprachenkenntnis verfügen, über eine profunde theologische und historische Bildung und eine solche der übrigen Wissenschaften, und soll, wenn möglich, eloquent sein), wird sich nicht damit beschäftigen, die Irrtümer der alten und neuen Übersetzungen zurückzuweisen.[59] Er wird sie benutzen, je nachdem es ihm nötig erscheint angesichts schwieriger Punkte, indem er vor allem auf die Lektüre der *Septuaginta* rekurriert (die immer hochzuschätzen war),[60] auf die „alten Exegeten"[61] und auf die Auslegung der Kirchenväter. Somit „wird er respektvoll in den Fußstapfen der heiligen Väter schreiten".[62] Dieser Bekräftigung des Prinzips, beispielsweise mit „alte Ausleger", folgt keinerlei Name im besonderen.

So wie es der Studienpräfekt für die Philosophiestudenten tut, wird er auch, im Einverständnis mit dem Rektor und gemäß dem Rat der Professoren, an die Theologiestudenten mehrere Bücher ausgeben: eine Bibel, die Akten des Trienter Konzils, die Summe des heiligen Thomas, gegebenenfalls einen Kirchenvater (ohne weitere Präzisierung).[63] In der scholastischen Theologie wird man vollständig der Lehre des heiligen Thomas folgen, den „die Unsrigen als Lehrer anerkennen", doch wird man dies ohne außergewöhnliche Strenge so halten;[64] man wird sich nötigenfalls von ihm unterscheiden, zum Beispiel in bezug auf die Empfängnis Mariens und die Feierlichen Gelübde.[65] In den Fragen, die der heilige Thomas nicht behandelt hat oder in denen seine Haltung nicht eindeutig ist, kann man sich irgendeiner Partei anschließen.[66] Man sollte versuchen, die Autoren in Einklang miteinander zu bringen und mit Wohlwollen die Gruppe vorstellen, die der Meinung des vorausgehenden Professors gefolgt ist, besonders wenn man sich von ihm unterscheidet.[67] Ebenso wird der Theologieprofessor dem allgemeinen Gefühl, das die Katholiken der betreffenden Gegend vertreten, sofern sie weder den Glauben noch die guten Sitten beleidigen, nicht widersprechen: „Die Unsrigen" müssen in der Lage sein, sich ihrer Umgebung anzupassen (*accomodare*).[68]

---

[58] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 2 (*MPSJ* 5: 385).

[59] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 5 (*MPSJ* 5: 357) (Wahl des Professors durch den Provinzial) und 5 (*MPSJ* 5: 383).

[60] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 5 (*MPSJ* 5: 383).

[61] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 11 (*MPSJ* 5: 384).

[62] „Sanctorum patrum vestigiis reverenter insistat": *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 7 (*MPSJ* 5: 384). Andere ausdrückliche Erwähnungen von Kirchenvätern: *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 8 (*MPSJ* 5: 384) und 20 (*MPSJ* 5: 385).

[63] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 30 (*MPSJ* 5: 377).

[64] „Sequantur nostri omnino in scholastica theologia doctrinam Sancti Thomae, eumque ut doctorem proprium habeant": *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 2 (*MPSJ* 5: 386).

[65] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 3 (*MPSJ* 5: 386).

[66] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 7 § 4 (*MPSJ* 5: 387).

[67] Gemeinsame Regeln für die Professoren der oberen Fakultäten: *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 5 (*MPSJ* 5: 380).

[68] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 6 (*MPSJ* 5: 386).

Die Regeln für die Professoren der scholastischen Theologie (zwei oder drei, je nach dem Fall, ausgewählt seitens des Provinzials aufgrund ihrer Nähe zum Denken des heiligen Thomas)[69] erläutern die Auswahl der *Quaestiones*, die aus jedem Teil der *Summa theologica* zu behandeln sind, und ihre Verteilung unter den Professoren und auf die Jahre im Studienzyklus. Mehrere Regeln halten fest, wie Thomas' Texte auszulegen sind, ohne in Unklarheiten oder in Weitschweifigkeiten zu verfallen; man soll schweigend übergehen, was man in seinen Werken nicht verteidigen kann.[70] Für den Fall, daß drei Professoren sich die scholastische Theologie teilen, wird festgeschrieben, daß es dem zweiten im ersten Jahr zukommt, die IIa IIae zu erklären: „Die Kontroversen über die Heilige Schrift, die Überlieferungen, die Kirche, das Konzil, den römischen Papst."[71] Doch keine andere Autorität als die des heiligen Thomas wird hier namentlich genannt. Derselbe Typ allgemeiner Anweisung wird wiederholt bei der Frage nach den begabten und tugendhaften Studenten, denen man nach dem langen Studiengang der Theologie zwei Jahre persönlichen Studiums gewährt, damit sie sich vorbereiten auf „öffentliches Auftreten". Sie sind frei, ihre eigenen Thesen vorzutragen und zu verteidigen (selbst wenn sie sich von denen ihrer Professoren unterscheiden) unter der Bedingung, nicht dem heiligen Thomas zu widersprechen. Sie werden ihre theologischen Kenntnisse vertiefen und ihre „kirchliche Wissenschaft" anreichern müssen in jedem Gebiet: diesbezüglich lesen sie täglich die Heilige Schrift, die Konzilstexte, die Kontroversen und die *canones* und machen sich Notizen.[72]

Im Anschluß an diese Regeln findet sich ein „Katalog einiger der *Summa* entnommenen Fragen"; diese stammen aus den vier Teilen des Werkes. Für jede *Quaestio* wird angegeben, wann und wie sie vorzutragen sei, welche Gegenstände auszulassen oder auf einen anderen, bestimmten Moment der Vorlesung zu vertagen seien. Um noch deutlicher zu werden: Dieser Katalog von Fragen, zusammen mit den ihm vorausgehenden Regeln über die Rolle des heiligen Thomas in der Theologie und die Weise, ihn zu unterrichten, ist vergleichbar mit dem, was die Regeln für den Philosophie-Professor ausführlich über Aristoteles sagen. Die *Ratio* von 1599 stellt diese zwei überragenden Autoritäten einander gegenüber. Sie erhebt diese zu Pfeilern, auf denen der obere Studienabschnitt in ihrem Unterrichtsmodell beruht, mit dem kleinen Unterschied, daß Thomas von Rechts wegen zu den *auctoritates* der Kirche zählt und daß der Status des Aristoteles kanonisch ungewiß ist. Doch es sieht so aus, als ob die *Ratio* Aristoteles implizit unter die faktischen *auctoritates* zählt.

Eine Sache ist sicher: Abgesehen von den klassischen Autoren für den unteren Studienabschnitt und von der Heiligen Schrift für die Theologie, erörtert die *Ratio* von 1599 lang und breit nur diese beiden *auctoritates*: Aristoteles in der Philosophie und

---

[69] Regeln für den Provinzial: *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 9 (*MPSJ* 5: 358). Regeln für den Professor der scholastischen Theologie: *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 7 (*MPSJ* 5: 386f.).

[70] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 11-13 (*MPSJ* 5: 388).

[71] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 7 § 4 (*MPSJ* 5: 387).

[72] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 10-12 (*MPSJ* 5: 444).

Thomas von Aquin in der Theologie. Wenn sie die päpstlichen Entscheidungen, die Konzilien, die Kirchenväter erwähnt, dann ohne weitere Angaben, so als ob sie eine Verpflichtung erfülle, über die sie nichts originell Neues zu sagen habe, und ohne sich weiter zu engagieren in der Bezeichnung und der Beschreibung präziser Textteile in diesen großen Corpora. Wenn sie demgegenüber von Aristoteles oder Thomas handelt, dann ist die *Ratio* beredt und genau. Sie teilt die Texte ein, wählt die *Quaestiones* aus, stellt einen Zeitplan für den Fortgang des Unterrichts auf, sie schlägt alternative Lösungen vor, wenn die Zeit fehlt; sie verteilt die Aufgaben unter den Professoren, erklärt, wie man Schwierigkeiten entgeht, wenn man die Meinung des Aristoteles nicht teilen oder der Analyse des Thomas nicht zustimmen kann.

4. Erste empfohlene Jesuitenautoren

Diese kurze Untersuchung der *Ratio* von 1599 in ihrem Verhältnis zu den *auctores* und den *auctoritates* wäre unvollständig, wenn nicht mitgeteilt würde, daß die *Ratio* auch die Namen von vier wissenschaftlich gebildeten Jesuiten nennt, die aufs engste mit der Einrichtung der Kollegien in Rom, in Spanien, in Portugal verbunden und die Autoren von Lehrbüchern für diese Kollegien sind. Jeder Autor wird mit einem seiner Werke zitiert, ebenfalls verteilt sich das ganze Studienprogramm auf die beiden Studiengänge. Von Manuel Álvares, einem portugiesischen Jesuiten, wird vom Provinzial und in den Grammatik-Klassen die lateinische Grammatik (Lissabon 1572) empfohlen;[73] von Cipriano Soares, aus einer spanischen Familie von ‚Konversen' stammend und tätig vor allem in Portugal, wird der Rhetorik-Traktat (Coimbra 1562) in der Klasse der Humanisten studiert und wiederholt in Rhetorik.[74] Im oberen Studiengang, im ersten Jahr der Philosophie, empfiehlt die *Ratio* für die Logik-Vorlesung nebeneinander Pedro da Fonseca und Francisco de Toledo, deren Logik-Abhandlungen in Lissabon 1564 bzw. in Rom 1561 oder 1572 erschienen sind (wobei Toledo eine Einführung in die Logik veröffentlicht hat, danach einen Kommentar zum *Organon*, während die *Ratio* nicht genau sagt, welches der beiden Werke sie nahelegt).[75] Der eine Portugiese, der andere Spanier (ebenfalls hervorgegangen aus dem Milieu der ‚Konversen'), waren beide herausragende Persönlichkeiten der Gesellschaft Jesu im Bereich der Philosophie und in der Theologie. Ihr Ansehen überschritt bei weitem die Grenzen der Kollegien. Toledo war der erste Jesuit, der zum Kardinal ernannt wurde (1593). Sie haben direkt zur Ausarbeitung der *Ratio* beigetragen und für eine gewisse

---

[73] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 23 (*MPSJ* 5: 363) (Regeln für den Provinzial), 8 § 2 (*MPSJ* 5: 404) (Präfekt des unteren Kursus), und 12 (*MPSJ* 5: 417) (gemeinsame Regeln für die Professoren der unteren Klassen).

[74] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 13 (*MPSJ* 5: 406): Regeln für den Studienpräfekt der unteren Klassen; 29 (*MPSJ* 5: 420): gemeinsame Regeln für die Professoren der unteren Klassen; 1f. (*MPSJ* 5: 430f.) und 8 (*MPSJ* 5: 432): Regeln für den Professor der *humanitas*.

[75] *Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu* 9 § 2 (*MPSJ* 5: 398).

Zeit bedeutende Ämter in Rom ausgeübt, in der Leitung der Gesellschaft Jesu oder an der päpstlichen Kurie.

Es ist bezeichnend, daß diese vier Jesuiten von der iberischen Halbinsel den beiden herausragenden Kristallisationspunkten der Gesellschaft Jesu, dem Collegio Romano und dem Colégio das Artes von Coimbra, zugeordnet waren.[76] Ihre Präsenz in der *Ratio* von 1599 illustriert ein weiteres konstitutives Element des jesuitischen Erziehungssystems. Während die ersten Gefährten, unter der begeisterten Anleitung von Hieronymus Nadal, an der Errichtung der Kollegien arbeiteten, haben sie sehr schnell verstanden, daß die Einführung eines Erziehungsmodells verlangte, daß die Lehrer über eigene Bücher verfügten, die dem neuen Studiengang angepaßt waren. Die Gesellschaft Jesu mußte in ihrem Inneren die dafür geeigneten Begabungen finden. Die schwierigste Aufgabe bestand darin, daß die zukünftigen Autoren genügend freie Zeit für das Schreiben fanden. Denn im Verlauf des ersten halben Jahrhunderts einer nahezu überstürzten Ausbreitung war jeder überlastet mit den vielen Aufgaben. Man beschäftigte sich zuerst damit, für die Professoren des oberen Studienganges große Vorlesungen zu verfassen (in Philosophie, in Theologie, über die Heilige Schrift, in Mathematik); in einem zweiten Schritt wurden in großer Zahl Handbücher für die Studenten gedruckt. Die vier hier empfohlenen Werke verteilen sich in gleichem Maß unter den beiden Registern des Schreibens und die beiden Studiengänge. Sie waren lange Zeit in Vorrangstellung.[77] Die lateinische Grammatik und der Rhetorik-Traktat, die beide für den ersten Studiengang der alten Sprachen bestimmt waren, hatten bis ins 19. Jahrhundert einen großen Erfolg, was bestätigt wird von den zahlreichen Editionen, den Adaptationen und den Übersetzungen. Die beiden Logik-Traktate werden nach wie vor von den Historikern vom Fach geschätzt.[78] Mittels der Öffentlichkeit, die die *Ratio* von 1599 diesen vier Werken verschafft hat, hat der Zufall, wenn man so sagen darf, in hervorragender Weise das Engagement der Gesellschaft Jesu für die beiden Unterrichtsebenen unterstrichen. Somit wurde der Beginn der unglaublichen schriftstellerischen Produktivität der Jesuiten eingeleitet, die sich genauso reich ausgehend von den klassischen ‚Autoren' wie von den ‚Autoritäten' der Tradition entfaltete.

Übersetzung aus dem Französischen von Rainer Berndt SJ

---

[76] Alle vier sind dargestellt in O'NEILL / DOMÍNGUEZ 2001.

[77] Siehe die entsprechenden Artikel über die vier Autoren in SOMMERVOGEL 1890-1930.

[78] E.J. Ashworth (ASHWORTH 1974, X; 19-20) schätzt, daß Fonseca der beste Logiker des 16. Jahrhunderts war und zitiert mehrmals Toledo. Vgl. RISSE 1964 über Fonseca (362-373) und Toledo (382-385).

Bibliographie

Quellen

Constitutiones Societatis Jesu

Constitutiones Societatis Jesu III. *Textus latinus* [= *MHSJ* 65], Roma 1938.

Décret

J.W. PADBERG / M.D. O'KEEFE / J.L. MCCARTHY (ed.), *For Matters of Greater Moment: The First Thirty Jesuit General Congregations*, Saint Louis 1994.

Monumenta Paedagogica Societatis Iesu

Monumenta Paedagogica Societatis Iesu, nova editio L. LUKÁCS, 7 vol., Roma 1965-1992.

Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu

Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu (1586, 1591, 1599), edidit, ex integro refecit novisque textibus auxit L. LUKÁCS [= *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, nova ed. V], Roma 1986.

Studien

ASHWORTH 1974

E.J. ASHWORTH, *Language and Logic in the Post-Medieval Period*, Dordrecht 1974.

BATAILLON 1999

M. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne* (1937), nouv. éd. augm. CH. AMIEL, 3 vols, Genève 1999.

CODINA MIR 1968

G. CODINA MIR, *Aux sources de la pédagogie des jésuites, le „modus parisiensis"*, Roma 1968.

DEMOUSTIER 1995

A. DEMOUSTIER, La distinction des fonctions et l'exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus, in: L. GIARD (éd.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris 1995, 3-33.

FABRE 1995

P.-A. FABRE, Dépouilles d'Égypte. L'expurgation des auteurs latins dans les collèges jésuites, in: L. GIARD (éd.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris 1995, 55-76.

FOIS 1995

M. FOIS, Il Collegio Romano: l'istituzione, la struttura, il primo secolo di vita, in: *Roma moderna e contemporanea*, 3 (1995), 571-599.

GIARD 1996

L. GIARD, Relire les ‚Constitutions', in: L. GIARD / L. DE VAUCELLES (éds), *Les jésuites à l'âge baroque 1540-1640*, Grenoble 1996, 37-59.

GIARD 2000

L. GIARD, Le rôle secondaire de Petrus Canisius dans l'élaboration de la Ratio studiorum, in: R. BERNDT (Hg.), *Petrus Canisius SJ (1521-1597). Humanist und Europäer* [= *Erudirir Sapientia* 2], Berlin 2000, 77-106.

GIARD 2002

L. GIARD, Au premier temps de la Compagnie de Jésus: du projet initial à l'entrée dans l'enseignement, in: E. GANTY et al. (éds), *Tradition jésuite. Enseignement, spiritualité, mission,* Namur 2002, 11-45.

JULIA 1997

D. JULIA, L'élaboration de la Ratio studiorum, 1548-1599, in: A. DEMOUSTIER / D. JULIA (éds), *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus,* éd. bilingue latin-français, Paris 1997, 29-69.

LUKÁCS 1961

L. LUKÁCS, *De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis 1539-1608,* Roma 1961.

MANCIA 1985

A. MANCIA, La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù 1547-1599, in: *AHSJ* 54 (1985), 3-43; 209-266.

O'MALLEY 1993

J.W. O'MALLEY, *The First Jesuits,* Cambridge (MA) 1993.

O'MALLEY 1999

J.W. O'MALLEY, Introduction, in: J. ATTEBERRY / J. RUSSELL (ed.), *Ratio studiorum: Jesuit Education, 1540-1773,* Boston 1999, 7-11.

O'NEILL / DOMÍNGUEZ 2001

CH.E. O'NEILL / J.M. DOMÍNGUEZ (ed.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático,* 4 vol., Roma 2001.

RISSE 1964

W. RISSE, *Die Logik der Neuzeit* I: *1500-1640,* Stuttgart 1964.

ROMANO 2002

A. ROMANO, Modernité de la Ratio studiorum: genèse d'un texte normatif et engagement dans une pratique enseignante, in: E. GANTY et al. (éds), *Tradition jésuite. Enseignement, spiritualité, mission,* Namur 2002, 47-83.

SCADUTO 1974

M. SCADUTO, *L'Epoca di Giacomo Lainez 1556-1565. L'azione,* Roma 1974.

SCADUTO 1992

M. SCADUTO, *L'Opera di Francesco Borgia 1565-1572,* Roma 1992.

SEIDEL MENCHI 1987
S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino 1987.

SOMMERVOGEL 1890-1930
C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 vols, Bruxelles 1890-1930.

DIE DISPUTATION DES FRANCISCO SUÁREZ ÜBER DIE KIRCHE

FRIEDO RICKEN SJ

Unter den veröffentlichten Werken des Francisco Suárez (1548-1617) findet sich nur eine Schrift, welche die Kirche zum ausdrücklichen Thema hat: die *Disputatio* 9 des Traktats *De fide theologica* (XII 244-289).[1] Andere Texte, die zur Ergänzung herangezogen werden könnten,[2] erhellen allenfalls einen Aspekt seiner Ekklesiologie. So geht es in *De incarnatione*, *disp.* 23 (XVII 646-656) unter anderem um die Frage, ob Christus das Haupt des gesamten Universums sei, und um die *gratia capitis*; *De virtute et statu religionis*, *tract.* 7, *lib.*1 (XV 2-111) handelt über die verschiedenen Formen des Standes der Vollkommenheit und *De sacramentis*, *disp.*11 (XX 188-221) über den sakramentalen Charakter. Suárez ist ein Mann der scharfsinnigen Spekulation, der subtilen Unterscheidungen. Die Ausführungen der *Disputatio* 9 durch die genannten oder andere Schriften zu ergänzen, würde deshalb bedeuten, die Darstellung mit diffizilen Einzelheiten zu belasten und so die Konturen seines Kirchenbildes, den Einfluß der Patristik und die Art seiner Quellenbenutzung eher unklar zu machen.

1. Zur Geschichte des Textes

Der Traktat, der in der Vivès-Ausgabe den Titel *De fide theologica* trägt, erschien postum, herausgegeben von Balthasar Alvarez SJ, 1621 in Coimbra zusammen mit zwei kleineren Traktaten unter dem Titel *De fide, spe et charitate*.[3] Während, so Alvarez in der Vorrede zu seiner Ausgabe (*Ad lectores pro auctore*; in der ed. 1622 ohne Paginierung; XII vi), die Traktate über die Hoffnung und die Liebe auf Vorlesungen in früheren Jahren, vor der Berufung nach Coimbra, zurückgehen, beruhe der Traktat über den Glauben auf Vorlesungen, die Suárez in Coimbra gehalten hat, wo er von 1597 bis 1615 lehrte;[4] Deuringer[5] und Vargas-Muchaca[6] datieren ihn auf die Jahre

---

[1] Suárez wird zitiert nach Band und Seite der Gesamtausgabe von ANDRÉ / BERTON. Die *Disputatio* 9 wird im Text nach *Sectio* und Nummer zitiert, bei lateinischen Zitaten in den Fußnoten werden Band und Seite angegeben. Die Verifikation der Kirchenväterstellen hat dankenswerterweise Dr. Johannes Arnold auf sich genommen.

[2] Vgl. YAMABE 1974, 78-106.

[3] Die Ausgaben von 1621 bis 1858 sind zusammengestellt bei SOLÁ 1948, 82. – In der Bayerischen Staatsbibliothek konnte ich einsehen *Francisci Suarez opus de triplici virtute theologica, fide, spe, et charitate*, Aschaffenburgi 1622.

[4] Zu Suárez' Leben und Schriften vgl. SODER 1965; LARRAINZAR 1977.

[5] DEURINGER 1941.

[6] VARGAS-MUCHACA 1967, 138.

1609 / 1610 und 1613 / 1615. Der *Disputatio* 9 hat Alvarez jedoch folgenden Hinweis vorangestellt:

> Die folgenden Disputationen, die neunte [*De Ecclesia*], die zehnte [*De Summo Pontifice*] und die elfte [*De conciliis*], haben wir aus einer früheren Vorlesung des Autors deshalb hier hinzugefügt, weil sich unter seinen Werken kein passenderer Platz fand; denn es wäre nicht recht gewesen, daß sie ganz verloren gingen (XII 244).

Dabei habe er aber das weggelassen, was in der fünften Disputation behandelt worden sei, aber nicht das, was sich auch in den Büchern 1 und 3 der *Defensio fidei* finde. Die drei Disputationen sind also in der Ausgabe von Alvarez nicht vollständig wiedergegeben. Die fünfte Disputation, auf die er zur Ergänzung verweist, trägt die Überschrift „Über die Regeln, durch die das Objekt des Glaubens unfehlbar vorgelegt wird“,[7] und sie handelt von der Schrift und der mündlichen Überlieferung als Norm des Glaubens und von der Unfehlbarkeit der Kirche als ganzer, der rechtmäßigen Konzilien und des Papstes. Die *Defensio fidei catholicae* (XXIV), auf die Alvarez ebenfalls zur Ergänzung verweist, ist eine Auseinandersetzung mit den Anglikanern; im Mittelpunkt des ersten Buches steht die Frage nach der wahren Kirche; Buch 3 zeigt, daß Christus dem Petrus die höchste *spiritualis potestas* in der Kirche übertragen hat, daß der Bischof von Rom der rechtmäßige Nachfolger Petri ist und daß die christlichen Könige nicht nur als Menschen, sondern auch als Könige der *potestas* des römischen Pontifex unterstehen.

Woher stammen die neunte bis elfte Disputation, die Alvarez „aus einer früheren Vorlesung“ in den Traktat von Coimbra übernommen hat? Von 1579 bis 1584 war Suárez Professor für Theologie am Römischen Kolleg, aus dem die heutige *Universitas Gregoriana* hervorgegangen ist. Dort hielt er 1583 / 1584 Vorlesungen über den Glauben (*Lectiones de fide*). Im Codex 123 der Kreis- und Studienbibliothek Dillingen, der eine Nachschrift dieser Vorlesungen enthält, findet sich auch eine *Disputatio de Ecclesia*. Der Text entspricht dem von Alvarez herausgegebenen; darüber hinaus enthält die Handschrift jedoch ein Proömium und drei weitere Quästionen.[8] Die These von Salaverri,[9] Suárez habe die drei ekklesiologischen Disputationen als einen eigenen Traktat gelesen, hat keine Zustimmung gefunden; vor allem das von Alvarez nicht edierte Proömium macht deutlich, daß sie ihren Platz im Glaubenstraktat haben.[10]

---

[7] „De regulis quibus fidei objectum infallibiliter proponitur“: XII 137.

[8] q. 10 „An universalis Ecclesia in rebus fidei et morum errare possit.“ q. 11 „An omnes Episcopi vel doctores fidei doctrinam tradentes possint in erroneam doctrinam omnes conspirare.“ q. 12 „An solus universalis Ecclesiae sensus ita sit infallibilis regula fidei, ut omnes obliget ad credendum.“ – Siehe Deuringer 1941, 14f.; Öry 1959, 153f.

[9] Salaverri 1950, 39-54.

[10] Vgl. Öry 1959, 153; Vargas-Muchaca 1967, 368.

2. Das Proömium

„In der vorhergehenden Disputation", so stellt Suárez hier den Zusammenhang zwischen dem Glaubenstraktat und den drei ekklesiologischen Disputationen her, „habe ich behauptet, es müsse in der Kirche eine Autorität geben, die mit der sicheren und unfehlbaren Autorität des Heiligen Geistes uns die Wahrheiten des Glaubens vorlegt und definiert; diese Glaubensregel, wie sie bei uns genannt wird, ist nicht eine einzige, sondern viele, und deshalb muß über alle im einzelnen gesprochen werden, damit die Lehre über das Objekt des Glaubens abgeschlossen und vollendet ist." [11]

Der Verweis bezieht sich inhaltlich[12] auf die *Disputatio* 4 des römischen Glaubenstraktats. Dort hatte Suárez zwei Thesen vertreten:

> Ich behaupte erstens: Es muß in der Kirche die Vollmacht und Autorität geben, die wahren Sachverhalte des Glaubens unfehlbar zu definieren. Ich behaupte zweitens: Diese Vollmacht ist nicht in allen und jedem Gläubigen, und sie kommt nicht dem privaten Geist zu.[13]

Die drei ekklesiologischen Disputationen sollen die Träger dieser Autorität genauer bestimmen. Aber das sei, so bemerkt Suárez, zur Zeit eine äußerst breit gefächerte Diskussion, an der sich unzählige Autoren beteiligten. Er wolle sich deshalb auf die Fragen beschränken, die aufgrund der scholastischen Methode hier zu stellen sind, und das seien vor allem die beiden folgenden:

> Erstens: Ob sie sind, was sie sind, welche Merkmale sie haben, und zwar die, welche gleichsam ihren Begriff [Wesen?] zeigen. Das zweite ist, welches ihre Autorität und Wahrheit bei der Bestätigung von Lehren sei.[14]

Im vorliegenden Zusammenhang gehe es vor allem um die zweite Frage; die erste gehöre nicht eigentlich hierher, und deshalb werde sie nur insoweit berührt, „als es unserer Absicht dienen kann". Das Proömium schließt mit der Gliederung der Disputationen 9 bis 11. Sie alle handeln unter der angegebenen Rücksicht von der Kirche:

---

[11] „Dixi in praecedenti disputatione necessariam esse in Ecclesia autoritatem aliquam, quae certa et infallibili Spiritus sancti authoritate veritates fidei nobis proponat et definiat: quae regula fidei quo ad nos appellari solet, et non est unica sed multae, et ideo de omnibus est singillatim dicendum, ut doctrina de obiecto fidei absoluta et perfecta sit." FRANCISCO SUÁREZ, *Disputatio VI de ecclesia, Prooemium*, hier zitiert nach ÖRY 1959, 152.

[12] Zur Abfolge in der Dillinger Handschrift siehe DEURINGER 1941, 12-15.

[13] „... dico primo: Necessaria est in Ecclesia potestas et auctoritas infallibiliter definiendi res fidei veras. Dico secundo: Haec potestas non est in omnibus et singulis fidelibus neve ad spiritum privatum pertinet." FRANCISCO SUÁREZ, *Lectiones de fide*, disp. 4 q. 3 (ed. DEURINGER 143).

[14] „Primo, an sint, quid sint, quas proprietates habeant ea quae veluti earum notitiam [essentiam?] manifestant. Secundum est, quae sit earum authoritas et in confirmandis doctrinis veritas." FRANCISCO SUAREZ, *Disputatio VI de ecclesia, Prooemium*, hier zitiert nach ÖRY 1959, 152.

In der Kirche müssen wir aber vor allem drei Dinge betrachten: den ganzen Leib und seine sichere und unbezweifelte Wahrheit. Ihr erstes und oberstes Haupt oder den obersten Pontifex und die Versammlungen der Hirten der Kirche, die den ganzen Leib repräsentieren oder das Konzil.[15]

Der von Alvarez herausgegebene Text der neunten Disputation handelt von der Kirche als Ganzem unter der Rücksicht der ersten Frage; auf die zweite Frage gehen die nicht edierten Quästionen 10 bis 12 ein.[16] Die neun im Druck vorliegenden Abschnitte lassen sich folgendermaßen gliedern. Die ersten beiden Abschnitte gelten der Frage, ob und was die Kirche sei; der erste Abschnitt fragt, wer zur Kirche gehört, und der zweite, wann die Kirche begonnen hat. Mit dem dritten Abschnitt beginnen die Ausführungen über die Merkmale der Kirche:[17] ihre Unvergänglichkeit (*perpetuitas*; *Sectio* III), ihre Einheit und Identität durch die Zeit (*Sectio* IV), ihre hierarchische Struktur (*Sectio* V und VI), ihre Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität (*Sectio* VII) und ihre Sichtbarkeit (*Sectio* VIII). Der die Frage nach der Existenz und dem Wesen der Kirche abschließende neunte Abschnitt fragt, ob man sicher glauben könne, daß diese numerisch eine sichtbare Kirche die wahre Kirche Gottes sei.

Scholastisch ist auch die Methode, mit der Suárez argumentiert. Sie läßt sich vereinfachend etwa folgendermaßen beschreiben: Eine theologische These wird durch Belege aus dem kirchlichen Lehramt, der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern und durch rationale Argumente bewiesen. Damit ist eine erste Antwort gegeben auf die Frage, wie Suárez die patristischen Quellen benützt. Oft erhalten wir lediglich einen Hinweis auf das Werk, Buch oder Kapitel eines Vaters, das für die zur Diskussion stehende These von Bedeutung sei; manchmal wird referiert; nur in wenigen Fällen wird zitiert. Wir müssen davon ausgehen, daß Suárez die Verweise und die zitierten *dicta probantia* in Florilegien und Handbüchern der Dogmatik vorgefunden hat. Der ursprüngliche Zusammenhang, in dem diese Texte bei den Vätern standen, ist für seine Argumentation ohne Bedeutung; welche Werke der Patristik er selbst im Original gelesen hat, muß offenbleiben. Die Rolle, welche die Rezeption der Kirchenväter für Suárez' Kirchenverständnis spielt, kann deshalb nur in der Weise untersucht werden, daß wir fragen, bei welchen seiner Thesen der Väterbeweis ein besonderes Gewicht hat und welche Väter und patristische Lehren er dort anführt.

---

15 „In Ecclesia vero tria sunt nobis praecipue consideranda: seu totum corpus et illius certa et indubitata veritas. Primum et supremum eius caput suum summus Pontifex et congregationes pastorum Ecclesiae, quae totum corpus repraesentant seu concilium." FRANCISCO SUÁREZ, *Disputatio VI de ecclesia*, *Prooemium*, hier zitiert nach ÖRY 1959, 152.

16 Siehe oben Anm. 8.

17 „In hac quaestione, tractandas ingredimur Ecclesiae proprietates": XII 255.

3. Die Lehre von der Kirchengliedschaft

Die *Sectio* I „Ob und was die Kirche sei und aus welchen Teilen sie bestehe" beginnt (I 1) mit einer Erklärung des Wortes ‚Kirche'. *Ecclesia* sei ein griechisches Wort und komme von ἐκκαλέω, ‚zusammenrufen' (*convoco*); es bezeichne die zusammengerufene Vereinigung (*congregatio*). Das könne nur eine Vereinigung vernünftiger Wesen sein, denn nur sie könnten einen Ruf verstehen und zusammengerufen werden. Darin unterscheide sich *Ecclesia* von *Synagoga*, das einfach jede Vereinigung bezeichne und deshalb auch von einer Herde von Tieren ausgesagt werden könne. Deshalb sei *Synagoga* der Name für das Volk des alten Gesetzes; dagegen sei *Ecclesia* die angemessene Bezeichnung für die Vereinigung der Christen, weil es die Vollendung des Gesetzes und der Gnade ausdrücke. Dafür beruft Suárez sich auf Augustinus, *in Psalmum LXXXI*;[18] ergänzend werden Pseudo-Hieronymus (Beda)[19] und Isidor, *Etymologiae* 8,1,[20] angeführt. Wird *Ecclesia* so verstanden, dann kann, wie Suárez mit Berufung auf Chrysostomus zeigt, nicht nur die Vereinigung der Menschen, sondern auch die der Engel so genannt werden, und nicht nur die der Gläubigen, sondern auch die der Seligen. Die vorliegende *Disputatio* solle jedoch nicht von der *Ecclesia triumphans*, sondern nur von der *Ecclesia militans* handeln; dieser Terminus bezeichne „ausschließlich die gesamte Vereinigung der gläubigen Menschen, die an Christus glauben."[21] Für diesen Gebrauch wird unter anderem verwiesen auf Cyprian, *Epistola 2 ad Cornelium*[22] und *De unitate Ecclesiae*;[23] die letzte Katechese des

---

[18] AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps. LXXXI* 1 (*CCL* 39: 1136,17-39).

[19] „... seu potius Beda in illud Proverbiorum 4: ‚In medio Ecclesiae', etc.": XII 244. Suárez bezieht sich auf Prov 5,14, und der entsprechende Kommentar ist Bedas *Super Parabolas Salomonis allegorica expositio* I 5 (*PL* 91: 957D-958A).

[20] Der von Suárez gemeinte Text ist ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiae* VIII 1,1-8. Der Textabschnitt lautet (nach ed. LINDSAY): „Ecclesia Graecum est, quod in Latinum uertitur conuocatio, propter quod omnes ad se uocet. (...) Synagoga Graece congregatio dicitur, quod proprium nomen Iudaeorum populus tenuit. Ipsorum enim proprie synagoga dici solet, quamuis et ecclesia dicta sit. Nostram uero Apostoli numquam synagogam dixerunt, sed semper ecclesiam, siue discernendi causa, siue quod inter congregationem, unde synagoga, et conuocationem, unde ecclesia nomen accepit, distet aliquid; quod scilicet congregari et pecora solent, quorum et greges proprie dicimus; conuocari autem magis est utentium ratione, sicut sunt homines."

[21] „... et solam, et totam congregationem fidelium hominum in Christo credentium": XII 244.

[22] Der genannte Brief erscheint als *Ep.* 60 in CYPRIAN, *Epistularium* (*CCL* 3C: 374-379). Zur genannten Aussage s. v. a. 377-379.

[23] CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate* (*CCL* 3: 249-268). Ob Suárez sich auf eine bestimmte Aussage des Werkes bezieht, ist unsicher. Vgl. aber etwa *De ecclesiae catholicae unitate* 5 (*CCL* 3: 252,105-107): „Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?"

Cyrill von Jerusalem;[24] Isidor, *Etymologiae* 8,8;[25] Augustinus, *In Psalmum LXXVII*;[26] Gregor der Große, *Moralia* 2,2.[27]

Die Frage, ob die Kirche sei, bedürfe keiner längeren Erörterung; daß die wahre Kirche Gottes in der Welt sei, sei eine Glaubenswahrheit, die auch von den getrennten Christen nicht bestritten werde (I 2); so kann die Untersuchung sich unmittelbar der Frage zuwenden, was die Kirche ist. Suárez beginnt mit einer Definition:

> Diese Kirche Gottes ist ein politischer oder moralischer Körper, der zusammengesetzt ist aus Menschen, welche den wahren Glauben Christi bekennen.

Er unterscheidet zwischen der *materia* und der *forma* dieses Körpers. Die *pars materialis* sind die Menschen, die in der streitenden Kirche auf dem Weg sind;

> die Form aber ist jene, durch die alle, welche Teile der Kirche sind, in einem geistlichen Staat verbunden werden; diese Form aber ist vor allem der Glaube.

Von den Vätern wird Augustinus, *De fide et operibus* 16,[28] referiert: Die Kirche sei der Leib Christi, der ihm als dem Haupt verbunden sein müsse; er werde mit ihm aber durch den Glauben verbunden, durch den er in unseren Herzen wohne. Lediglich verwiesen wird auf Epiphanius, *Panarion omnium Haeresium* 31[29] (I 3).

Aus der Definition folgt, welches die wahren Glieder der Kirche sind. Die Frage wird negativ beantwortet für die Engel, die Seligen und, was allerdings umstritten sei, für die Seelen im Purgatorium. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wer von den „Menschen auf der Wanderschaft" (*homines viatores*) zur Kirche gehört und wer aus ihr auszuschließen ist. Aus der Definition ergibt sich die Antwort: Alle, die den Glau-

---

[24] Gemeint ist die 18. der *Catecheses illuminandorum* Cyrills von Jerusalem. Dort geht es (in den Kapiteln 22-28) um den Begriff der Kirche (so erklärt Cyrill in c. 22 die Stelle des Symbolon: „et in unam sanctam catholicam ecclesiam"; in c. 23 findet sich eine Definition von ‚catholica'). Die von Suárez gemeinte Stelle dürfte folgende sein: „Ecclesia vero (seu convocatio) aptissimo vocabulo appellatur, quod omnes convocet et in unum cogat, sicut in levitico (8,3) ait dominus: et omnem congregationem convoca, ἐκκλησίασον ..." (ed. RUPP 327).

[25] Die angegebene Stelle kann kaum gemeint sein; vgl. aber Anm. 20.

[26] Vgl. AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps. LXXVII* 3 (*CCL* 39: 1068,21-33): „Quamuis enim proprie dicatur, synagoga Iudaeorum, ecclesia uero christianorum, quia congregatio magis pecorum, conuocatio uero magis hominum intellegi solet, tamen et illam dictam inuenimus ecclesiam, et nobis fortasse potius conuenit dicere: ‚Salua nos, Domine Deus noster, et congrega nos de nationibus, ut confiteamur nomini sancto tuo.' Neque dedignari nos oportet, immo gratias ineffabiles agere, quod sumus oues manuum eius, quas praeuidebat cum diceret: ‚Habeo alias oues quae non sunt de hoc ouili; oportet me et ipsas adducere, ut sit unus grex et unus pastor', iungendo scilicet fidelem populum gentilium fideli populo Israelitarum, de quibus prius dixerat: ‚Non sum missus nisi ad oues quae perierunt domus Israel.'"

[27] Eine Aussage oben genannten Inhalts scheint sich in GREGOR DER GROSSE, *Moralia* II 2,2 (*CCL* 143: 59,1-60,38), nicht zu finden.

[28] AUGUSTINUS, *De fide et operibus* 16 (*CSEL* 41: 69,1-74,21); vgl. vor allem 16,27 (*CSEL* 41: 69,22f.): „per fidem quippe habitat Christus in cordibus nostris, sicut idem apostolus dicit" (*cf.* Eph 3,17).

[29] EPIPHANIUS VON SALAMIS, *Panarion omnium haeresium* 31 (*GCS* 25: 382-438).

ben haben, sind Glieder der Kirche; alle, die ihn nicht haben, sind außerhalb der Kirche (I 5). Die folgenden Paragraphen der *Sectio* I verteidigen diese These gegen andere Auffassungen. Wo kann Suárez sich dabei auf die Ekklesiologie der Väter berufen?

3.1 Nicht durch den Glauben, sondern durch die Vorherbestimmung Gottes wird ein Mensch zum Glied der Kirche; alle und nur die Prädestinierten sind Glieder der Kirche, ob sie den Glauben haben oder nicht. Diese Lehre sei von den Waldensern, Wyclif und Hus vertreten und vom Konzil von Konstanz verurteilt worden (I 6). Die Schrift, so wendet Suárez dagegen ein, beziehe die Einheit der Kirche auf die Einheit des Glaubens und der Taufe, und er bringt als Belege Joh 1,12, Röm 12,3, Röm 11,30, Eph 2,13 und 1 Petr 5,10 an. Dennoch gebe es Gründe, die für die gegnerische These sprechen (I 7), und hier wird nach Joh 10,27-28 und 1 Joh 2,19 Augustinus angeführt. In *De baptismo* 27 schreibe er, der verschlossene Garten von Hld 4,12 bezeichne die Kirche, und sie enthalte in sich nur die Prädestinierten,[30] und in *De doctrina christiana* 3,52 [?] heiße es, es gehöre nicht zum Leib des Herrn, wer nicht in Ewigkeit mit ihm sei.[31] Es sei eine Gewohnheit des Augustinus, das muß Suárez dem Einwand zugestehen, „zuweilen nur die Söhne Gottes zu nennen, die von Gott prädestiniert sind, weil nur sie in Wahrheit das Erbe des Vaters besitzen; diese Art zu reden ist auszulegen, aber nicht nachzuahmen". Aber dennoch sage derselbe Augustinus in *Tractatus 45 in Joannem*[32] und ebenso in *Contra Crescentium* [?] 2,34 deutlich, nach dem Vorherwissen Gottes seien viele Schafe außerhalb der Kirche Gottes und viele Wölfe innerhalb.[33]

---

[30] AUGUSTINUS, *De baptismo* V 27,38 (*CSEL* 51: 293,19-294,12): „... in Canticis canticorum ecclesia sic describitur: hortus conclusus, soror mea sponsa, fons signatus, puteus aquae uiuae, paradisus cum fructu pomorum, hoc intellegere non audeo nisi in sanctis et iustis, non in auaris et fraudatoribus et raptoribus et faeneratoribus et ebriosis et inuidis, quos tamen cum iustis baptismum habuisse commune, cum quibus communem non habebant utique caritatem, ex ipsius Cypriani litteris, sicut saepe commemoraui, uberius discimus et docemus. nam dicat mihi aliquis, quomodo inrepserint in hortum conclusum et fontem signatum, quos saeculo uerbis solis et non factis renuntiasse Cyprianus et tamen intus fuisse testatur. si enim et ipsi ibi sunt, et ipsi sponsa Christi sunt. ita ne uero talis est illa sine macula et ruga, et illa speciosa columba tali membrorum parte turpatur? an istae sunt spinae, in quarum medio est illa sicut lilium, quod in eodem cantico dicitur? in quantum ergo lilium, in tantum et hortus conclusus et fons signatus, in illis uidelicet iustis qui in occulto Iudaei sunt circumcisione cordis – omnis enim pulchritudo filiae regis intrinsecus –, in quibus est numerus certus sanctorum praedestinatus ante mundi constitutionem."

[31] Vgl. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* III 32,45 (*CCL* 32: 104,2f.): „... non enim re uera Domini corpus est, quod cum illo non erit in aeternum."

[32] AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus* 45,12 (*CCL* 36: 17-20): „Secundum istam ergo praescientiam Dei et praedestinationem, quam multae oues foris, quam multi lupi intus; et quam multae oues intus, et quam multi lupi foris!"

[33] AUGUSTINUS, *Contra Cresconium* II 34,43 (*CSEL* 52: 402,18-404,4); vgl. vor allem 403,18-21: „... propter malos, qui cum sint a bonis uita moribusque spiritaliter separati, corporaliter tamen eis in ecclesia uidentur esse permixti usque in diem iudicii ..." Das Bild von Wölfen und Schafen erscheint in II 34 allerdings nirgends ausdrücklich.

3.2 Nicht der Glaube ist die Form der Glieder der Kirche, sondern die vollkommene Heiligkeit, die jede Sünde gänzlich ausschließt. Es gehören also nur die Gerechten zur Kirche, die keine Sünde haben. Suárez verweist auf die ‚Katharer' bei Augustinus, *De haeresibus* 38, das heißt die Novatianer,[34] und auf *De haeresibus* 88, wo Augustinus diese Lehre den Pelagianern[35] zuschreibe.

> Ungefähr dasselbe meinen die Lutheraner, die behaupten, nur die Gerechten bildeten die Kirche, und die läßliche Sünde nicht von der Todsünde unterscheiden. Aber gegen diese Häresien genügt das im Traktat über die Gnade Gesagte, wo ich gezeigt habe, daß es in der Kirche keine Gerechten von der Art gibt, die, wenn sie zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind, überhaupt keine Sünde begehen.

In *De gratia* 9,8 wird gefragt, ob es durch die Gnade, die nach dem gewöhnlichen von Gott festgesetzten Gesetz allen Menschen gegeben wird, möglich sei, daß ein Mensch in seinem ganzen Leben keine läßliche Sünde begehe. Suárez unterscheidet eine dreifache besondere Hilfe oder ein dreifaches Geschenk der Gnade: eines nach dem Gesetz, eines über dem Gesetz und eines gegen das Gesetz. Das Privileg, während des ganzen Lebens alle läßlichen Sünden zu meiden, gehöre zur dritten Art, für die er als Beispiel die Empfängnis ohne Erbsünde bringt. Die allgemeine Regel der Schrift sei, daß niemand in diesem Leben ohne Sünde lebe; ein solches Privileg sei daher die Ausnahme von der Regel und in diesem Sinn gegen das Gesetz (*De gratia* 9,8,11f.; IX 514f.) (I 8).

3.3 Alle, die in schwerer Sünde sind, oder wenigstens die als solche gekennzeichneten Sünder, sind keine Glieder der Kirche; folglich ist nicht der Glaube, sondern die Gnade oder die Liebe die Form der Kirche. Das sei, nach dem Zeugnis von Cyprian, Epiphanius und Augustinus, vertreten worden von den Novatianern und Donatisten: einige Katholiken verträten die Auffassung, die Sünder seien zwar Teile, aber nicht Glieder der Kirche (I 9). Gegen diese These spreche die übereinstimmende Lehre der Väter (*communis sententia Patrum*). Suárez führt die Gleichnisse und Bilder an, die von den Vätern in diesem Sinn ausgelegt würden: das Fischnetz (Mt 13,47-50); die Tenne, auf der sich Spreu und Weizen finden (Mt 3,12); der Weinberg, der (Trauben und) saure Beeren bringt (Jes 5,1-7); die zehn klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-12); die Arche Noah, in der reine und unreine Tiere waren (vgl. 1 Petr 3,20f.); das Haus, in dem es nicht nur Gefäße aus Gold und Silber, sondern auch aus Holz und Ton gibt (2 Tim 2,20). Die Väter führten auch andere Schriftstellen an, zum Beispiel die Mahnung zur Zurechtweisung (Mt 18,15-17); sie zeige, daß der Sünder in der Kirche ist, denn er werde später ausgestoßen, wenn er nicht gehört habe. Suárez erinnert auch an die Stellen, wo Paulus in seinen Briefen die Sünder zurechtweist, und an den Anfang der Apokalypse. Als Autoren dieser Exegese werden genannt: Augustinus,

---

[34] AUGUSTINUS, *De haeresibus* 38 (*CCL* 46: 306,1-307,4).
[35] AUGUSTINUS, *De haeresibus* 88,5 (*CCL* 46: 341,42-46).

Cyprian, Hieronymus, Luciferianus (Lucifer von Calaris [?]), Gregor der Große, Chrysostomus, Gregor von Nazianz (I 10).

Aber die Kirche, so wendet Suárez ein, ist heilig; also besteht sie nur aus Heiligen. Das werde bestätigt durch Eph 5,27: „ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos" und Hld 1 „und kein Makel ist an dir"[36] (I 11). Auf diesen Einwand antwortet *Sectio* 7 „Ob die Kirche heilig, apostolisch und katholisch ist". Dort (VII 2) nennt Suárez fünf Gründe, weshalb die Kirche heilig genannt wird. (a) Wegen ihres besseren Teils (*a potiori parte*). Es gebe in der Kirche immer sehr viele Gerechte, und wenn sie auch der Zahl nach weniger seien als die Sünder, so könne die Kirche doch, weil vor Gott ein einziger Gerechter mehr gelte als viele Sünder, von ihnen her benannt werden. (b) Wegen ihres Ziels und der Mittel (*ex fine et mediis*): der Gesetze, Opfer, Sakramente und der Verehrung Gottes als ganzer, welche die Bestimmung der Kirche sei. Hier wird verwiesen auf Augustinus, *De doctrina christiana* 3,32.[37] (c) *Sancta* bedeute *sancita*, „befestigt und fest: weil sie auf einen Felsen gebaut ist" (vgl. Mt 16,18). Deshalb behaupte Chrysostomus in der Homilie über seine Verbannung, die Kirche sei „unerschütterlicher als die Erde und der Himmel, in dem sie feste Wurzeln habe, und eher werde die Sonne ausgelöscht als die Kirche verdunkelt".[38] (d) Sie könne von Christus, ihrem Haupt her, heilig genannt werden, und das nicht nur aufgrund einer äußerlichen Benennung (*extrinseca denominatione*), sondern weil sie an seinen Verdiensten durch innere Heiligkeit teilhabe, und von der Schrift her, die Thomas von Aquin „das Herz der Kirche, das sie belebe und heilige" nenne. (e) Schließlich werde sie heilig genannt, weil es außerhalb ihrer keine Heiligkeit gebe und sie in ihr, wer immer sie suche, gefunden werde; deshalb erinnere dieser Grund an den anderen, daß es außerhalb der Kirche kein Heil gebe, was nach 1 Petr 3,20-21 durch die Arche symbolisiert werde. Suárez zitiert Augustinus: „Im Himmel kann keinen Vater haben, wer auf Erden die Kirche nicht als Mutter haben will."[39]

---

[36] „Et macula non est in te": XII 248; in der Vulgata-Übersetzung von Hld 1 findet dieses Zitat sich nicht; es erscheint in Hld 4,7.

[37] AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* III 32,45 (*CCL* 32: 104,12-105,29).

[38] Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Sermo: Cum iret in exsilium* 1 (*PG* 429,14f.); vgl. ferner *In illud: Vidi Dominum, hom.* 4,2 (*SC* 277: 144,20-29).

[39] „Non potest habere in coelo patrem, qui noluerit in terris Ecclesiam habere matrem": XII 270. Als Fundstelle gibt Suárez an: „lib. de Symbolo, cap. 10." Das ist nicht eindeutig, weil von Augustinus mehrere Schriften dieses Titels überliefert sind. Es dürfte sich handeln um eine freie Wiedergabe von *De symbolo ad catechumenos sermo alius*, caput 13 (*PL* 40: 668): „nec habebit Deum Patrem, qui Ecclesiam noluerit habere matrem" Diese Schrift erscheint jedoch nicht in den neueren Editionen; die Verfasserschaft Augustins scheint fraglich. Vgl. auch AUGUSTINUS, *De symbolo ad catechumenos* 1 (*CCL* 46: 185,14f.): „sed incipitis eum habere patrem, quando nati fueritis per Ecclesiam matrem"; AUGUSTINUS, *Sermo* 255A (*Miscellanea Agostiniana* I 333,1f.): „Neque poterit quispiam propitium habere Deum patrem, qui Ecclesiam contempserit matrem." Vgl. CYPRIAN, *De Ecclesiae catholicae unitate* 6 (*CCL* 3: 253,149f.): „Habere iam non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem."

3.4 Um ein Glied der Kirche zu sein, bedarf es außer des Glaubens der äußeren Verbindung mit den anderen Gliedern der Kirche und mit deren Haupt; folglich sind die Schismatiker und die Exkommunizierten aus der Kirche ausgeschlossen. Die Einheit der Kirche, so eine mögliche Begründung, ist die Einheit eines Staates, und eine solche Einheit kann nach Röm 12,5 nur verstanden werden als Einheit der Glieder untereinander und mit dem Haupt. Suárez zeigt, daß diese Auffassung ein festes Fundament in der Schrift und bei den Vätern hat. Daß der Exkommunizierte nicht zur Kirche gehört, gehe für Chrysostomus und Hilarius aus der Anweisung von Mt 18,17 hervor, wer auf die Gemeinde nicht hört, solle wie ein Heide oder ein Zöllner angesehen werden. Wenn bei den Vätern von den Schismatikern die Rede ist, so heiße es oft, sie zerrissen die Kirche, indem sie einen Teil, nämlich sich selbst, von ihr trennten. Augustinus sehe das ausgesprochen im Zerreißen des Netzes von Lk 5,6, und der Gedanke finde sich auch bei Chrysostomus, Hieronymus, Irenäus, Optatus von Mileve und Gregor dem Großen. Daß die Exkommunizierten von der Kirche getrennt werden, zeige der Fall des Marcion bei Epiphanius und Tertullian. Suárez beruft sich auch auf den Brief des Irenäus im Osterfeststreit bei Eusebius, *Historia ecclesiastica* 5,24, wo Irenäus bestreitet, daß der unterschiedliche Ostertermin ein Grund für den Ausschluß aus der Kirche sei[40] (I 13).

Wie kann Suárez seine eigene Auffassung gegen dieses eindrucksvolle Zeugnis der Tradition verteidigen? Der Streit, so die allgemeine Antwort, gehe um Worte und nicht um die Sache; die angeführten Autoren dürften nicht so verstanden werden, daß sie die Schismatiker und Exkommunizierten aus der Kirche ausschlössen. Bevor das anhand einschlägiger Unterscheidungen gezeigt wird, argumentiert Suárez für seine Position. (a) Wer trotz Schisma oder Exkommunikation den wahren Glauben behalte, sei ein Glied Christi, denn er empfange von ihm das geistliche Leben; also sei er auch ein Glied der Kirche. Denn wie Christus ‚das Haupt' keinen anderen mystischen Leib habe als die Kirche, so habe er auch keine anderen Glieder als die Kirche. (b) Auch die Schismatiker und die Exkommunizierten hätten die wesentliche Verbindung mit der Kirche, denn diese komme durch den Glauben zustande. Dadurch, und hier bringt Suárez eine erste Unterscheidung zum Begriff des Schismatikers, seien sie auch mit dem Stellvertreter Christi als dem Haupt der Kirche verbunden,

> denn der Schismatiker, von dem hier die Rede ist ..., leugnet nicht, daß es in der Kirche ein oberstes Haupt geben müsse, sondern er leugnet, dieser individuelle Mensch sei dieses Haupt; das kann zuweilen ohne Häresie geleugnet werden, und so werden der Glaube und die Einheit der Kirche gewahrt.

Oder es könne jemand bekennen, daß diese Person der Stellvertreter Christi ist, und durch den Glauben mit ihm verbunden sein, ihm aber dennoch den Gehorsam verweigern. Das genüge jedoch nicht, um aus der Kirche ausgeschlossen zu werden, denn ein

---

40 EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* V 24,18 (*GCS.NF* 6/1: 496,20-24 [griech.]; 497,23-26 [lat. Übersetzung Rufins]).

Sünder, der Christus absichtlich nicht gehorchen wolle oder ihn sogar hasse, sei, wenn er nur den Glauben an ihn behalte, sein Glied und in Wahrheit ein Christ. Wer sich in einem Staat weigere, dem König zu gehorchen oder einen Aufstand anzettele, höre damit noch nicht sofort auf, ein Bürger dieses Staates zu sein. Wer in einer Ortskirche dem Bischof nicht gehorche und ein Schisma herbeiführe, wäre nach der gegnerischen Auffassung kein Glied dieser Kirche. Dagegen führt Suárez Epiphanius von Salamis, *Panarion omnium haeresium* 68, an, wo es von Meletius, ehemals Bischof in der Thebais, heißt: „Dieser spaltete die Kirche durch ein Schisma, aber so, daß er den Glauben in keiner Weise änderte.“[41] Was zu den Schismatikern ausgeführt worden sei, gelte *a fortiori* von den Exkommunizierten, und Suárez zitiert abschließend als Bestätigung Augustinus, *Ad Donatistas post collationem* 20: „Wir trennen die nicht vom Volk Gottes, die wir durch Degradation und Exkommunikation bestrafen“[42] (I 14).

Es sind drei Unterscheidungen, mittels derer Suárez zeigt, daß die als Beweis der gegnerischen These angeführten Väter hinsichtlich der Schismatiker ebenso denken wie er. (a) Die Väter unterscheiden oft den Häretiker nicht vom Schismatiker. Als Beleg wird Hieronymus, *In epistolam ad Titum* 3, zitiert: „Im übrigen gibt es kein Schisma, das sich nicht irgendeine Häresie ausdenkt, um den Anschein zu erwecken, es habe sich zu Recht von der Kirche getrennt.“[43] (b) Oft werden diejenigen Schismatiker genannt, deren Irrtümer sich direkt auf für die Einheit der Kirche wesentliche Lehren beziehen. So würden „die Griechen Schismatiker im eigentlichen Sinn genannt“, obwohl sie gerade dadurch, daß sie Schismatiker sind, Häretiker seien, denn sie leugneten, daß es ein sichtbares Haupt der Kirche gebe. (c) Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios homilia* 11,[44] und andere Väter sprächen eher vom Streit der Bischöfe und Gläubigen innerhalb der Kirche als von einem eigentlichen Schisma gegen den Papst; sie bezeichneten die Trennung der Geister, welche der Liebe widerspreche, als Spaltung der Kirche, durch die einer der beiden Teile zugrunde gehe, nicht weil er sofort außerhalb der Kirche sei, sondern weil er die Liebe verliere (I 15).

Bei der Exkommunikation unterscheidet Suárez zwischen dem Ausschluß aus der Kirche, den die Väter niemals gelehrt hätten, und der Trennung von der Gemeinschaft der Kirche. So könne jemand Bürger eines Staates bleiben und dennoch von den anderen Bürgern isoliert werden. Wenn die Exkommunikation jedoch wegen Häresie verhängt werde, dann werde, wie man bei Irenäus und Eusebius nachlesen könne, der Exkommunizierte im eigentlichen Sinn von der Kirche abgeschnitten. Augustinus, *De unitate Ecclesiae* 25, sehe den Sachverhalt jedoch differenzierter: Es sei eigentlich

---

[41] EPIPHANIUS VON SALAMIS, *Panarion omnium haeresium* 68,4 (*GCS* 37: 141,4).

[42] „Non separamus a populo Dei, quos degradando vel excommunicando punimus“: XII 249. – Bei Augustinus lautet der Satz: „Neque enim a populo Dei separamus, quos uel degradando uel excommunicando ad humiliorem paenitendi locum redigimus“: AUGUSTINUS, *Contra partem Donati post gesta* 20,28 (*CSEL* 53: 127,2-4).

[43] HIERONYMUS, *In epistolam ad Titum*: *in Tit* 3,10-11 (*PL* 26: 633D): „Caeterum nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim, ut recte ab Ecclesia recessisse uideatur.“

[44] JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Epistulam ad Ephesios hom.* 11 (*PG* 62: 79-88).

nicht die Exkommunikation, welche den Häretiker von der Kirche abschneide; sie mache vielmehr lediglich die Trennung deutlich, welche durch die Häresie bereits vollzogen sei[45] (I 16).

3.5 Für die Zugehörigkeit zur Kirche ist außer dem Glauben der in der Taufe verliehene Charakter erforderlich; Glieder der Kirche sind also nur die Getauften. Wichtigste Beweisgründe seien Eph 4,4-5 und das *Decretum pro Armeniis* des Konzils von Florenz, welches die Taufe als „geistliche Pforte" bezeichne: „denn durch sie werden wir Glieder Christi und am Leib der Kirche";[46] ebenso äußerten sich die in der *Distinctio* 4 des dritten Teils des *Decretum Gratiani* zitierten Väter.[47] Die Kirche, so eines der Argumente, die Suárez für diese These bringt, sei ein sichtbarer Staat; also werde sie durch eine sichtbare Form zusammengefügt, also vor allem durch die Taufe. Das sei auch der Grund, weshalb die Väter im allgemeinen die nicht Getauften von den Gliedern der Kirche unterschieden; genannt werden Chrysostomus, *Homilia 24 in Joannnem*,[48] Gregor von Nazianz, *Oratio ad sanctum lavacrum*,[49] Tertullian, *De praescriptione haereticorum*,[50] Cyrill von Alexandrien, *In Joannem* 12, cap. 5[51] (I 17).

3.6 „Mir aber", so entgegnet Suárez, „gefällt es mehr, den gläubigen Katechumenen zu den Gliedern der Kirche zu zählen" (I 18). Dafür werden unter anderem folgende Gründe genannt: (a) Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil; hier zitiert Suárez das vierte Laterankonzil,[52] und er verweist auf Cyprian, Hieronymus und Augustinus. Der Katechumene könne jedoch gerettet werden, was aus der Rede des Ambrosius bei der Beerdigung Valentinians II.[53] hervorgehe. Der bloße Wunsch, zur Kirche zu gehören, genüge seiner Auffassung nach nicht zum Heil. (b) Die Kirche vor und nach Christus sei eine und dieselbe. Wenn ein Mensch vor der Ankunft Christi durch den

---

45 Vgl. AUGUSTINUS, *De unitate ecclesiae = Ad catholicos* 25,74 (*CSEL* 52: 321,14-17): „antequam uisibiliter excommunicetur quisquis contra ueritatem, qua conuincitur et arguitur, inimicum gestat animum, iam praecisus est."

46 „... per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae": DENZINGER / HÜNERMANN 1314.

47 „... quo modo loquuntur etiam Patres qui citantur De consecratione d. 4": XII 250.

48 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homilia XXV (al. XXIV) in Ioannem* (*PG* 59: 147-152).

49 GREGOR VON NAZIANZ, *Oratio XL: In sanctum baptisma* (*SC* 358: 198-311).

50 Vgl. TERTULLIAN, *De praescriptione haereticorum* 41,2-4 (*CCL* 1: 221,4-13). Dort polemisiert Tertullian gegen die Häretiker, bei denen nicht klar zwischen Katechumenen und getauften Gläubigen unterschieden wird: „Inprimis quis catechumenus, quis fidelis incertum est, pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant; etiam ethnici si superuenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non ueras, iactabunt. Simplicitatem uolunt esse prostrationem disciplinae cuius penes nos curam lenocinium uocant. (...) Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti."

51 Welche Stelle im Werk des Cyrill von Alexandrien Suárez tatsächlich meint, ließ sich nicht ermitteln.

52 Vgl. DENZINGER / HÜNERMANN 802.

53 AMBROSIUS, *De obitu Valentiniani* (*CSEL* 73: 327-367).

Glauben und die Liebe ein wahres Glied der Kirche sein könne (siehe unten 4.), dann gelte für die gegenwärtige Kirche dasselbe vom Katechumenen. Für seine Auffassung beruft Suárez sich auf Augustinus, *In Johannem tractatus* 4[54] und *De baptismo contra Donatistas* 4,21,[55] Gregor den Großen, *Moralia* 24,2 [?][56] und 35,7,[57] und auf Pseudo-Dionysius Areopagita, der in *De ecclesiastica hierarchia* 6[58] verschiedene Grade der kirchlichen Hierarchie unterscheide und dabei auch den Katechumenen ihren Platz zuweise.

4. Wann hat die Kirche begonnen?

In *Sectio* II wird gefragt, wann die Kirche begonnen hat; hier setzt Suárez sich mit der patristischen Lehre von der *ecclesia ab Abel* auseinander. Drei Meinungen stehen zur Diskussion: (a) Die Kirche beruht allein auf dem Glauben an Gott, ohne Hinordnung auf Christus; in diesem Sinn hat sie in Adam begonnen. (b) Die Kirche beruht auf dem Glauben an Christus und auf seinen Verdiensten; sie hat in Adam begonnen, jedoch nicht mit der Erschaffung Adams, sondern nach dem Sündenfall, als Adam seine Erlösung offenbart wurde, er daran glaubte und Schmerz über seine Tat empfand. (c) Die Kirche beginnt mit Abel. Das scheint die allgemeine Meinung der Väter zu sein; genannt werden Augustinus, *Enarrationes in Psalmos CXLII*[59] und *CXVIII*[60] und *Sermo 217*[61] und Gregor der Große, *Homilia 19 in Evangelia*[62] (II 1).

Um die Kontroverse zu entscheiden, geht Suárez aus vom Begriff der Kirche: *Ecclesia* sei ein kollektiver Terminus; deshalb könne die Kirche, wie ein Volk oder ein Staat, nicht aus einem einzigen Menschen bestehen. Daraus folge, daß die Kirche in Adam allein nicht gewesen sein könne; man könne aber fragen, ob sie von ihm her begonnen habe wie die Zahl von der Einheit her beginnt. Suárez setzt zweitens als wahrscheinlicher voraus, daß Adam im Stand der Unschuld den Glauben an Christus gehabt, ihn als sein Haupt angesehen und angebetet und so im Glauben an ihn die Gnade empfan-

---

54 AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus* 4 (*CCL* 36: 31,1-40,35). In diesem Zusammenhang geht es um die Bedeutung Johannes des Täufers. Daß Johannes schon zur Kirche gehört, sagt Augustinus hier allerdings nicht ausdrücklich.

55 AUGUSTINUS, *De baptismo* IV 21,28 (*CSEL* 51: 255,5-256,28).

56 GREGOR DER GROSSE, *Moralia* XXIV 2,2-4 (*CCL* 143B: 1189,1-1191,76). Kann Suárez aber diesen Text meinen?

57 GREGOR DER GROSSE, *Moralia* XXXV 7,9 (*CCL* 143B: 1778,1-1780,69).

58 PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 6 (*PTS* 36: 115,1-120,12).

59 AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* CXLII 3 (*CCL* 40: 2061,10f.): „Haec ciuitas initium habet ab ipso Abel, sicut mala ciuitas a Cain."

60 AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* CXVIII 9 (*CCL* 40: 1767,27f.): „(Ecclesia) non defuit ab initio generis humani, cuius primitiae Abel sanctus est".

61 In AUGUSTINUS, *Sermo* 217 (*PL* 38: 1083f.) habe ich keinen Hinweis auf die *Ecclesia ab Abel* gefunden.

62 GREGOR DER GROSSE, *Homiliarum XL in evangelia libri duo* I 19,1 (ed. CREMASCOLI [HURTER] 232): „ab Abel iusto".

gen habe. Drittens sei die besondere Form, die Christus der Kirche gegeben hat, zu unterscheiden von deren Substanz und Wesen (II 2).

Die Entstehung der Kirche beginne in Adam, und nach der Erschaffung der Eva könne man im eigentlichen Sinn sagen, daß die Kirche sei; es sei also sicher, daß es mindestens nach dem Sündenfall, aber auf jeden Fall vor der Geburt von Kain und Abel die Kirche gegeben habe. Von den Vätern werden dafür Epiphanius von Salamis und Irenäus angeführt. Epiphanius vertrete diese Auffassung „in dem Opusculum über die Kirche nach der Häresie 80[63] und im Brief an Acacius, der sich am Anfang des Werks gegen die Häresien findet";[64] für Irenäus werden wir auf *Adversus haereses* 4,42[65] verwiesen. Die Kirche, so argumentiert Suárez, sei die Vereinigung der Gläubigen; Adam und Eva seien im Stand der Unschuld gläubig gewesen; also sei ihre Verbindung Kirche gewesen. Es sei ohne Bedeutung, daß sie damals den Tod Christi nicht anerkannt hätten, denn es sei genug gewesen, daß sie an das Geheimnis der Inkarnation geglaubt und aus den Verdiensten Christi die Gnade empfangen hätten. Daß sie haben sündigen können und gesündigt haben, sei kein Einwand, denn ein Mensch bleibe auch ohne die Gnade ein Glied der Kirche, und es sei nicht wahrscheinlich, daß Adam und Eva den Glauben verloren hätten (II 3).

Aber Suárez entwickelt ein noch gewichtigeres Argument dafür, daß die Kirche bereits vor Abel bestanden hat. Wir könnten von der Zeit vor dem Sündenfall einmal absehen: Mit Sicherheit habe es die Kirche bald nach der Sünde der ersten Menschen und folglich vor Abel gegeben. Auch wenn die Stammeltern vor dem Fall Christus nicht erkannt hätten, so müsse ihnen doch bald danach die kommende Erlösung offenbart worden sein, damit sie nicht an ihrem Heil verzweifelten, ihre Tat bereuen und sich besser für die Gnade disponieren konnten. „Folglich war notwendigerweise vor Abel die Kirche, denn der Glaube, die Umkehr und die Gerechtigkeit finden sich nicht außerhalb der Kirche." Abel und die anderen Menschen hätten von Adam die Geheimnisse des Glaubens auf dem Weg der Überlieferung empfangen. Suárez verweist auf die beiden oben angeführten Stellen aus Epiphanius und auf den Anfang der *Praeparatio evangelica* des Eusebius von Caesarea;[66] weil Adam die Offenbarung empfangen habe, schreibe Augustinus in *De civitate Dei* XV, er sei der gemeinsame Vater derer, die zum himmlischen Staat gehören.[67] Für den Väterbeweis, daß Adam die Offenbarung weitergegeben habe, verweisen Suárez oder der Herausgeber auch auf die zweite

---

[63] EPIPHANIUS VON SALAMIS, *De fide* 4,1 (*GCS* 37: 499,18-25).

[64] EPIPHANIUS VON SALAMIS, *Ep. ad Acacium et Paulum* 1,3 (*GCS* 25: 155,20). Der griechische Text lautet: ... ἐκκλησία, οὖσα μὲν ἀπ' αἰῶνος ... Die lateinische Übersetzung in *PG* 41: 159A ist an dieser Stelle recht frei: „Quae (*sc.* Ecclesia) cum jam tum ab orbe condito esse coeperit ..."

[65] IRENÄUS, *Adversus haereses* IV schließt mit Kapitel 41; gemeint sein könnte die Stelle: „Qui quidem ab initio ab uno et eodem Deo facti sunt. Verum quando credunt, et subjecti esse Deo perseverant, et doctrinam eius custodiunt, filii sunt Dei": IRENÄUS, *Adversus haereses* IV 41,3 (*SC* 100: 990,71-992,74).

[66] Vgl. EUSEBIUS, *Praeparatio evangelica* I 1 (*GCS* Eusebius VIII/1: 5,3-9).

[67] Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XV 1 (*CCL* 48: 453,30f.): Abel ist „ad civitatem Dei" aus Adam geboren; vgl. auch XV 1 (*CCL* 48: 454,39): „posterius autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad civitatem Dei."

Disputation. In der Fassung von 1583 wird in der *Quaestio quarta* die These aufgestellt:

Es gab bei den Menschen immer den expliziten Glauben an die Geheimnisse, sowohl die, welche die Göttlichkeit und die Dreifaltigkeit Gottes betreffen, als auch die, die zum Geheimnis der Inkarnation gehören, soweit es dessen Substanz betrifft, und in diesem Sinn ist die Materie des Glaubens hinsichtlich ihrer Substanz nicht gewachsen.[68]

Als Väterbeweis werden angeführt Hieronymus, *In Ephesios* 5,32,[69] Augustinus, *De Genesi ad litteram* 11,42[70] und *De nuptiis et concupiscentia* 21.[71] Der Text von Coimbra beruft sich auf Leo den Großen:

Von da ist es an sich glaubwürdig, daß Adam jenen Glauben seinen Söhnen gelehrt und an sie weitergegeben hat und daß er so durch die Tradition in der Kirche der Gläubigen bewahrt worden ist, auch was den expliziten Glauben an Christus betrifft; wovon Papst Leo, *Epistola 23,* sagt, vom Anfang des Menschengeschlechts an sei den Menschen verkündet worden, daß Christus im Fleisch kommen werde (XII 33).

Es ist nicht klar, auf welchen Brief Leos Suárez sich hier bezieht. *Epistola* 23[72] kann nicht gemeint sein; es handelt sich wohl eher um einen Hinweis auf *Ep.* 59: „Ab ipso ergo principio generis humani omnibus hominibus Christus est denuntiatus in carne venturus."[73]

Auf welche Gründe kann sich aber dann die Ansicht berufen, die Kirche habe erst mit Abel begonnen? Halten sie einer kritischen Prüfung stand? Die Schrift berichte vom Opfer Abels, aber von keinem Opfer Adams; Abel sei also der erste, der seinen Glauben nach außen bekannt habe. Das sei, so erwidert Suárez, ein *argumentum e silentio*: Es sei anzunehmen, daß Adam während jener ganzen Zeit Gott verehrt und Opfer dargebracht habe und daß die Kinder es von den Eltern gelernt hätten (II 5). Abel, so könnten die Väter zu ihrer Meinung gekommen sein, sei der erste Gerechte, auf den die Schrift nach der Sünde Adams hinweise; er sei, wie Gregor der Große sage, die erste Frucht der Kirche, weil er als erster im Stand der Gnade gestorben sei; er sei der erste, der jungfräulich geblieben sei. Abel sei der erste Märtyrer; in ihm beginne die Kirche verfolgt zu werden, wie aus Mt 23,35 „vom Blut Abels, des Gerechten",

---

68 FRANCISCO SUÁREZ, *Lectiones de fide*, q. 4 (ed. DEURINGER 61).

69 „Primus enim homo, et primus vates Adam, hoc de Christo et Ecclesia prophetavit: quod reliquerit Dominus noster atque Salvator Patrem suum Deum, et matrem suam coelestem Jerusalem, et venerit ad terras propter suum corpus Ecclesiam": HIERONYMUS, *In epistolam ad Ephesios* III 5: *in Eph* 5,32 (*PL* 26: 569B).

70 AUGUSTINUS, *De genesi ad litteram* XI 42 (*CSEL* 28/1: 376,22-378,26).

71 AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia* I 21,23 (*CSEL* 42: 236,17-22): „Respondebit etiam conubii sacramentum: de me ante peccatum dictum est in paradiso: ‚relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una' (Gen 2,24), quod ‚magnum sacramentum' dicit apostolus, ‚in Christo et in ecclesia' (Eph 5,32)."

72 LEO DER GROSSE, *Ep.* 23 (*PL* 54: 731-735).

73 LEO DER GROSSE, *Ep.* 59 (*ACO* 2/4: 36,28f.).

hervorgehe; deshalb lasse auch Paulus (Hebr 11,4) mit ihm die Reihe derer beginnen, die durch den Glauben das Heil erlangt haben (II 7).

5. Die hierarchische Form der Kirche Christi

Von der Frage nach dem Wesen der Kirche wendet die *Sectio* V sich der besonderen Form zu, die Christus der Kirche gegeben hat. Die Kirche, so sahen wir, ist *ein* Leib, und nun ist zu klären, ob sie ein homogener oder ein heterogener Körper ist. Suárez will darauf nur insoweit eingehen, als es erforderlich ist, um die wahre Kirche von anderen zu unterscheiden (V 1). Dem nur kurz skizzierten Selbstverständnis verschiedener reformierter Kirchen werden drei Thesen entgegengestellt.

5.1 Die Kirche, wie Christus sie eingerichtet hat, ist eine hierarchische Ordnung, und sie kennt folglich einen unterschiedlichen Rang ihrer Glieder. In einem Brief Cyprians heiße es, die wahre Kirche könne nicht wahrgenommen werden ohne wahre Bischöfe und Hirten, und aus der Schrift des Hieronymus gegen die Luciferianer wird zitiert: „Kirche ist nicht, die keine Priester hat."[74] Verwiesen wird auf „das ganze Buch" des Pseudo-Dionysius Areopagita über die kirchliche Hierarchie. Die für die hierarchische Ordnung grundlegende Unterscheidung finde sich dort im sechsten Buch; es sei die zwischen den Gliedern, die vervollkommnen, und denen, die vervollkommnet werden.[75] Dadurch werde der Stand der Hirten und Priester von der Herde unterschieden. Diese erste Unterscheidung ergebe sich aus der Einsetzung der Bischöfe, wozu Suárez aus der Abschiedsrede des Paulus in Milet zitiert: „Gebt acht auf euch und die ganze Herde, ‚in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat'" (Apg 20,28) (V 3f.).

5.2 „Im Stand der Vervollkommnenden oder Priester sind wiederum, ebenfalls aufgrund der Anordnung Christi des Herrn, verschiedene Grade und verschiedene Befugnisse in der Kirche" (V 5). Christus selbst, das versucht Suárez aus der Schrift zu zeigen, habe die ersten Priester und Bischöfe geweiht; die Apostel hätten wiederum Bischöfe geweiht und ihnen die Vollmacht gegeben, Priester zu weihen. Der einzige Vätertext, auf den Suárez sich hier beruft, ist das dritte Buch der Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea.[76] Es schildert den Zeitraum nach dem Tod Neros bis vor

---

[74] „Ecclesia non est quae non habet sacerdotes": XII 261. HIERONYMUS, *Dialogus contra Luciferianos* 21 (*PL* 23: 184B): „Ecclesia autem non est, quae non habet sacerdotes."

[75] „... hierarchicum ordinem primum attendi posse ex distinctione membrorum perficientium, et eorum qui perficiuntur, ut Dionysius loquitur": XII 261. Ps.-Dionysius unterscheidet τελειώσεις und τελούμενοι: *De ecclesiastica hierarchia* 6,1 (*PTS* 36: 115,1-17).

[76] EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* III (*GCS.NF* 6/1: 188-293).

den Regierungsantritt Trajans, und es nennt die ersten vier Bischöfe von Rom; Kapitel 4[77] handelt von den ersten Nachfolgern der Apostel.

5.3 „Außer dem Stand der Priester gibt es in der Kirche Gottes eine Unterscheidung der Grade und des Status derjenigen, die nach der ewigen Seligkeit streben" (V 6). Hier übernimmt Suárez eine Unterscheidung des Areopagiten. *De ecclesiastica hierarchia* VI 1-3 nennt drei Stände (τάξεις) derer, die vervollkommnet werden (τελούμενοι): die Katechumenen, die christliche Gemeinde und die Mönche.[78] Daraus folgert Suárez, daß es zwei Stände derer gebe, die, nachdem sie die Taufe empfangen haben, nach der Seligkeit streben: den Stand derer, die den Weg der Gebote gehen, und den vollkommeneren Stand derer, die sich zur Beobachtung der evangelischen Räte bekennen. Verwiesen wird auf Philos Schrift über das kontemplative Leben,[79] auf Eusebius, *Historia ecclesiastica* 3,37,[80] wo von denen die Rede ist, die entsprechend dem Rat Christi ihr Vermögen an die Armen verschenkt und sich ganz der Verkündigung des Evangeliums gewidmet haben, und auf Epiphanius von Salamis, *Panarion omnium haeresium* 58 und 50. 58[81] spricht von der Sekte der Valesier, die Mt 19,12 wörtlich nehmen und deren Männer sich deshalb kastrieren; dem stellt Epiphanius entgegen, wie Johannes und Jakobus und die christlichen Mönche und Nonnen dieses Wort Jesu verstanden und gelebt haben. Bei *Panarion omnium haeresium* 50[82] ist eine Beziehung zur These des Suárez nicht zu sehen; das Kapitel handelt von den Quartadezimanern, die Ostern in jedem Jahr an ein und demselben Kalendertag feiern.

Bibliographie

Quellen

AMBROSIUS, *De obitu Valentiniani*
Sancti Ambrosii de obitu Valentiniani, recensuit O. FALLER, in: *Sancti Ambrosii opera* VII [= *CSEL* 73], Wien 1955, 329-401.

---

[77] EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* III 4,1-11 (*GCS.NF* 6/1: 192-195).

[78] PS.-DIONYSIOS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 6,1-3 (*PTS* 36: 115,1-116,23).

[79] PHILO VON ALEXANDRIA, *De vita contemplativa* (ed. COHN / WENDLAND VI 32-50).

[80] EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* III 37,2 (*GCS.NF* 6/1: 282,7-13 [griech.]; 283,5-9 [latein. Übersetzung]).

[81] EPIPHANIUS VON SALAMIS, *Panarion omnium haeresium* 58 (*GCS* 31: 358-363).

[82] EPIPHANIUS VON SALAMIS, *Panarion omnium haeresium* 50 (*GCS* 31: 244-248).

AUGUSTINUS, *Contra Cresconium*
Sancti Aureli Augustini contra Cresconium grammaticum et donatistam libri IIII, recensuit M. PETSCHENIG, in: *Sancti Aureli Augustini opera* VII/2 [= *CSEL* 52], Wien/Leipzig 1909 (Reprint New York/London 1963), 325-582.

AUGUSTINUS, *Contra partem Donati post gesta*
Sancti Aureli Augustini contra partem Donati post gesta, recensuit M. PETSCHENIG, in: *Sancti Aureli Augustini opera* VII/3 [= *CSEL* 53], Wien/Leipzig 1910, 97-162.

AUGUSTINUS, *De baptismo*
Sancti Aureli Augustini de baptismo libri septem, recensuit M. PETSCHENIG, in: *Sancti Aureli Augustini opera* VII/1 [= *CSEL* 51], Wien/Leipzig 1908 (Reprint New York/London 1963), 145-375.

AUGUSTINUS, *De civitate Dei*
Sancti Aurelii Augustini de civitate Dei libri XXII, ad fidem quartae editionis Teubnerianae quam MCMXXVIII-MCMXXIX curaverunt B. DOMBART et A. KALB paucis emendatis mutatis additis [= *CCL* 47; 48], Turnhout 1955.

AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*
Sancti Aurelii Augustini de doctrina christiana libri IV, cura et studio I. MARTIN, in: *Sancti Aurelii Augustini opera* IV/1 [= *CCL* 32], Turnhout 1962, 1-167.

AUGUSTINUS, *De fide et operibus*
Sancti Aureli Augustini de fide et operibus, recensuit I. ZYCHA, in: *Sancti Aureli Augustini Opera* V/3 [= *CSEL* 41], Prag/Wien/Leipzig 1900, 35-97.

AUGUSTINUS, *De genesi ad litteram*
Sancti Aureli Augustini de genesi ad litteram libri duodecim, recensuit J. ZYCHA, in: *Sancti Aureli Augustini* Opera III/2 [= *CSEL* 28/1], Prag/Wien/Leipzig 1894, 3-435.

AUGUSTINUS, *De haeresibus*
Sancti Aurelii Augustini de haeresibus ad Quodvultdeum liber unus, cura et studio R. VAN DER PLAETSE et C. BEUKERS, in: *Sancti Aurelii Augustini opera* XIII/2 [= *CCL* 46], Turnhout 1969, 286-345.

AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia*
Sancti Aureli Augustini de nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem libri duo, recensuerunt C.F. URBA et I. ZYCHA, in: *Sancti Aureli Augustini Opera* VIII/2 [= *CSEL* 42], Prag/Wien/Leipzig 1902, 211-319.

AUGUSTINUS, *De symbolo ad catechumenos*
Sancti Aurelii Augustini sermo de symbolo ad catechumenos, cura et studio R. VAN DER PLAETSE, in: *Sancti Aurelii Augustini opera* XIII/2 [= *CCL* 46], Turnhout 1969, 185-199.

AUGUSTINUS (?), *De symbolo ad catechumenos sermo alius*
Sancti Aurelii Augustini de symbolo ad catechumenos sermo alius, in: *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* VI, editio novissima, emendata et auctior, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 40], Paris 1841 (Reprint Turnhout 1982), 659-668.

AUGUSTINUS, *De unitate ecclesiae = Epistula ad catholicos*
Sancti Aureli Augustini epistula ad catholicos de secta Donatistarum, in: *Sancti Aureli Augustini opera* VII/2, recensuit M. PETSCHENIG [= *CSEL* 52], Wien/Leipzig 1909 (Reprint New York/London 1963), 231-322.

AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*
Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos, post Maurinos textum edendum curaverunt E. et I. FRAIPONT [= *CCL* 38-40], Turnhout 1956.

AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus*
Sancti Aurelii Augustini in Iohannis evangelium tractatus CXXIV, post Maurinos textum edendum curavit R. WILLEMS, editio altera [= *CCL* 36], Turnhout 1990.

AUGUSTINUS, *Sermones*
Sancti Aurelii Augustini sermones, accurante J.-P. MIGNE [= *PL* 38], Paris 1841 (Reprint Turnhout 1993).
Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti: probatae dumtaxat auctoritatis nunc primum disquisiti in unum collecti et codicum fide instaurati, studio ac diligentia G. MORIN [= *Miscellanea Agostiniana* 1], Roma 1930.

BEDA VENERABILIS, *Super parabolas Salomonis allegorica expositio*
Bedae Venerabilis super parabolas Salomonis allegorica expositio, in: *Venerabilis Bedae opera omnia* II, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PL* 91], Paris 1850, 937-1040.

CYPRIAN, *De ecclesiae catholicae unitate*
Sancti Cypriani de ecclesiae catholicae unitate, edidit M. BÉVENOT, in: *Sancti Cypriani episcopi opera* I [= *CCL* 3], Turnhout 1972, 243-268.

CYPRIAN, *Epistularium*
Sancti Cypriani Episcopi Epistularium, ad fidem codicum summa cura selectorum necnon adhibitis editionibus prioribus praecipuis edidit G.F. DIERCKS [= *CCL* 3C], Turnhout 1996.

CYRILL VON ALEXANDRIEN, *In Ioannem*
Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in d. Joannis evangelium I, edidit post Aubertum P.E. PUSEY, Oxford 1868 (Bruxelles 1965).

CYRILL VON JERUSALEM, *Catecheses illuminandorum*
Cyrilli catecheses illuminandorum XII-XVIII, in: *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia* II, edidit J. RUPP, München 1860 (Nachdruck Hildesheim 1967), 1-343.

PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*
PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, hg. v. G. HEIL, in: *Corpus Dionysiacum* II [= *PTS* 36], Berlin/New York 1991, 63-132.

EPIPHANIUS VON SALAMIS, *De fide*
EPIPHANIUS, *De fide*, in: *Panarion haer.* 65-80; *De fide*, herausgegeben von K. HOLL, 2., bearbeitete Auflage herausgegeben von J. DUMMER [= *GCS* 37], Berlin 1985, 496-526.

EPIPHANIUS VON SALAMIS, *Epistula ad Acacium et Paulum*
EPIPHANIUS VON SALAMIS, *Epistula ad Acacium et Paulum*, in: *Ancoratus und Panarion haer.* 1-33, herausgegeben von K. HOLL [= *GCS* 25], Leipzig 1915, 155-161.
Epiphanii episcopi epistola, quam ad Acacium et Paulum presbyteros ad ea rescripsit, quae illi de lucubratione illa contra haereses significaverant, in: *S. P. N. Epiphanii Constantiae in Cypro Episcopi opera quae reperiri potuerunt omnia* I, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 41], Paris 1858 (Reprint Turnhout 1979), 157-172.

EPIPHANIUS VON SALAMIS, *Panarion omnium haeresium*

EPIPHANIUS, *Panarion omnium haeresium* 1-33, in: *Ancoratus und Panarion haer.* 1-33, herausgegeben von K. HOLL [= *GCS* 25], Leipzig 1915, 169-464.

EPIPHANIUS, *Panarion omnium haeresium* 34-64, herausgegeben von K. HOLL, 2., bearbeitete Auflage herausgegeben von J. DUMMER [= *GCS* 31], Berlin 1980.

EPIPHANIUS, *Panarion omnium haeresium* 65-80, in: *Panarion haer.* 65-80; *De fide*, herausgegeben von K. HOLL, 2., bearbeitete Auflage herausgegeben von J. DUMMER [= *GCS* 37], Berlin 1985, 1-496.

EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*

EUSEBIUS, *Die Kirchengeschichte*. 3 Bde. Herausgegeben von E. SCHWARTZ und T. MOMMSEN, zweite unveränderte Auflage von F. WINKELMANN [= *GCS.NF* 6/1-3], Berlin 1999.

EUSEBIUS, *Praeparatio evangelica*

EUSEBIUS, *Die Praeparatio evangelica*, herausgegeben von K. MRAS. Erster Teil: Einleitung, die Bücher I-X [= *GCS* Eusebius VIII/1], Berlin 1954.

GREGOR DER GROSSE, *Homiliarum XL in evangelia libri duo*

SAN GREGORIO MAGNO, *Omelie sui vangeli*, a cura di G. CREMASCOLI [= *Opere di Gregorio Magno* 2], Roma 1994.

GREGOR DER GROSSE, *Moralia in Iob*

Sancti Gregorii Magni Moralia in Iob, cura et studio M. ADRIAEN [= *CCL* 143; 143A; 143B], Turnhout 1979-1985.

GREGOR VON NAZIANZ, *In sanctum baptisma*

GREGOR VON NAZIANZ, *Oratio XL*: *In sanctum baptisma*, in: GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 38-41, Introduction, texte critique et notes par C. MORESCHINI, traduction par P. GALLAY [= *SC* 358], Paris 1990, 198-311.

HIERONYMUS, *Dialogus contra Luciferianos*

S. Eusebii Hieronymi dialogus contra Luciferianos, in: *Sancti Eusebii Hieronymi opera omnia* II, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PL* 23], Paris 1845 (Reprint Turnhout 1983), 163-192.

HIERONYMUS, *In epistolam ad Ephesios*

S. Eusebii Hieronymi commentariorum in epistolam ad Ephesios libri tres, in: *Sancti Eusebii Hieronymi opera omnia* VII, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PL* 26], Paris 1845 (Reprint Turnhout 1970), 467-590.

HIERONYMUS, *In epistolam ad Titum*

S. Eusebii Hieronymi commentariorum in epistolam ad Titum liber unus, in: *Sancti Eusebii Hieronymi opera omnia* VII, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PL* 26], Paris 1845 (Reprint Turnhout 1970), 589-636.

IRENÄUS, *Adversus haereses*

IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*. Livre IV, édition critique sous la direction d'A. ROUSSEAU avec la collaboration de B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER [= *SC* 100/1-2], Paris 1965.

ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiae*

Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.M. LINDSAY, tomus I libros I-X continens, Oxford 1911 (Reprint 1962).

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Joannem*

S. Joannis Chrysostomi Homiliae LXXXVIII in Joannem, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, opera omnia quae exstant, vel quae ejus nomine circumferuntur* VIII, accurante J.-P. MIGNE [= *PG* 59], Paris 1858 (Reprint Turnhout 1978), 23-482.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Ephesios homiliae*

S. Joannis Chrysostomi In epistulam ad Ephesios argumentum et homiliae 1-24, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, opera omnia quae exstant, vel quae ejus nomine circumferuntur* XI, accurante J.-P. MIGNE [= *PG* 62], Paris 1858 (Reprint Turnhout 1980), 9-176.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In illud: Vidi Dominum, homiliae* 1-6

JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur Ozias (In illud: Vidi Dominum Is. 6,1). Introduction*, texte critique, traduction et notes par J. DUMORTIER [= *SC* 277], Paris 1981.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Sermo: Cum iret in exsilium*

S. P. N. Joannis Chrysostomi Sermo: Cum iret in exsilium, in: *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant, vel quae eius nomine circumferuntur* III/2, accurante et denuo recognoscente J.-P. MIGNE [= *PG* 52], Paris 1859 (Reprint Turnhout 1978), 435*-438.

LEO DER GROSSE, *Epistulae*

Sancti Leonis Magni epistolae, in: *Sancti Leonis Magni opera omnia* I, curantibus P. et H. fratribus BALLERINIIS, manum autem ultimam adhibente J.-P. MIGNE [= *PL* 54], Paris 1846 (Reprint Turnhout 1983), 593-1234.

Leonis Papae I epistularum collectiones, edidit E. SCHWARTZ [= *ACO* 2/4], Berlin/Leipzig 1932.

PHILO VON ALEXANDRIA, *De vita contemplativa*

PHILO VON ALEXANDRIA, *De vita contemplativa*, recognoverunt L. COHN et P. WENDLAND (editio minor), in: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* VI, Berlin 1915 (Nachdruck 1962), 32-50.

SUÁREZ, *Opera omnia*

R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia, ed. A.D.M. ANDRÉ / C. BERTON, 26 vol., Paris 1856-1861.

SUÁREZ, *Lectiones de fide*

FRANCISCO SUÁREZ, *Lectiones de fide* [Collegio Romano 1583], edición critica del K. DEURINGER, Granada 1967.

TERTULLIAN, *De praescriptione haereticorum*

Q. S. Fl. Tertulliani de Praescriptione haereticorum, cura et studio R.F. REFOULÉ [= *CCL* 1], Turnhout 1954, 187-224.

Studien

DENZINGER / HÜNERMANN 2001

H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert und unter Mitarbeit von H. HOPING hg. v. P. HÜNERMANN, Freiburg/Basel/Rom/Wien [39]1999.

DEURINGER 1941
K. DEURINGER, *Die Lehre vom Glauben beim jungen Suarez aufgrund handschriftlicher Quellen dargestellt*, Freiburg i. Br. 1941.

LARRAINZAR 1977
C. LARRAINZAR, *Una introducción a Francisco Suárez*, Pamplona 1977.

ÖRY 1959
N. ÖRY, Suarez in Rom. Seine römische Lehrtätigkeit aufgrund handschriftlicher Überlieferung, in: *ZKTh* 81 (1959), 133-162.

SALAVERRI 1950
J. SALAVERRI, La eclesiologia di Francesco Suarez, in: *Actas del IV Centenario del nacimiento de Fr. Suarez*, 2 vol., Madrid 1950, II 39-54.

SODER 1965
J. SODER, Franz Suárez und sein Werk, in: J. DE VRIES (Hg.), *Francisco Suárez*, Ausgewählte Texte zum Völkerrecht, Tübingen 1965, 1-19.

SOLA 1948
F. DE P. SOLA, *Suárez y las ediciones de sus obras. Monografia bibliografica*, Barcelona 1948.

VARGAS-MUCHACA 1967
A. VARGAS-MUCHACA, *Escritura, tradicion e iglesia como reglas de fe: según Francisco Suárez*, Granada 1967.

YAMABE 1974
K. YAMABE, *Eucharistie und Kirche bei F. Suárez*, Diss. München 1974.

Spirituelle Theologie als Paränese
Die aszetischen Spätwerke des Kirchenlehrers Robert Bellarmin SJ

Christoph Benke

Robert Bellarmin, 1930 heilig gesprochen und 1931 zum Kirchenlehrer erhoben, hinterließ ein theologisches Werk, dessen Wirkungsgeschichte beträchtlich ist.[1] Seine *Kontroversen* (*Controversiae*) antworteten auf die Anfragen reformatorischer Theologie und bildeten bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die Grundlage aller katholischen Apologetik.[2] Neben exegetischen und katechetischen Beiträgen[3] verfaßte Bellarmin einige umfangreichere geistlich-aszetische Schriften (*opuscula ascetica*).[4] Diese, am Abend seines Lebens (1614 bis 1620) redigiert, hatten ihren ursprünglichen ‚Sitz im Leben' in den Jahresexerzitien, die der Jesuit im Ordenshaus des römischen Noviziats (St. Andreas am Quirinal) machte.[5] Die aszetischen Schriften Bellarmins fanden schnell weite Verbreitung und wurden hochgeschätzt. Heute sind sie in Vergessenheit geraten, wie überhaupt die geistliche Lehre des großen Jesuitentheologen noch wenig erforscht ist.[6] Freilich ist hier keine ‚Lehre' nach Art schultheologischer Systematik zu erwarten. Doch es ist zu fragen, welche charakteristischen Linien Bellarmins geistlich-aszetisches Schrifttum aufweist. Läßt seine Rezeption der Kirchenväter spezifische Merkmale erkennen? Wie spiegelt sich Bellarmins ekklesiales Denken in seinen *opuscula ascetica* wider?

Zur Klärung dieser Fragen wähle ich folgende Vorgehensweise: Drei der erwähnten *opuscula ascetica* waren, gemessen an Auflagen und Übersetzungen, besonders einflußreich. Bellarmin behandelt darin hochbedeutsame Themen der Glaubensgeschichte: den Stellenwert des Geschöpflichen für die Gottsuche des Menschen (1), die geistlichen Tränen (2) sowie die Gewißheit des sicheren Todes und was diese für den Weg des Glaubenden bedeutet (3). Zuerst beschreibt die Untersuchung jeweils Aufbau und Inhalt des Textes. In weiterer Folge nimmt eine Auswertung das Typi-

---

[1] Zu Leben und Werk Robert Bellarmins vgl. Le Bachelet 1932; Galeota 1980; Galeota 1988; Biersack 1989, 29-90; Dietrich 1999, 20-59; 532-534.

[2] Vgl. Galeota 1980, 526.

[3] R. Bellarmins Katechismen wurden ca. 400 mal aufgelegt und waren in 60 Sprachen verbreitet (vgl. Koch 1934, 186f.).

[4] Neben den in diesem Beitrag behandelten Schriften sind dies *De aeterna felicitate Sanctorum* (1616); *De septem Verbis a Christo in Cruce* (1618); *De officio principis* (1619). Zu diesen und den übrigen aszetischen Schriften s. Raitz von Frentz 1925; Raitz von Frentz 1930; Dietrich 1999, 59-61.

[5] S. dazu Le Bachelet 1912, 68-72.

[6] Vgl. den Hinweis bei Galeota 1980, 529. Zur geistlichen Lehre R. Bellarmins s. Raitz von Frentz 1926; Raitz von Frentz 1932; Raitz von Frentz 1947.

sche des jeweiligen Werkes in den Blick. Der Ertrag des Gesamten versteht sich als Beitrag zur geistlichen ‚Lehre' Robert Bellarmins.

1. *Vom Aufstieg des Herzens zu Gott auf der Leiter der Geschöpfe* (*De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum*)

Diesen Erstling unter den *opuscula ascetica* schrieb Bellarmin 1614 auf Bitten einiger Freunde nieder. *De ascensione mentis* erschien im Januar 1615.[7] Die Schrift ist Kardinal Petrus Aldobrandini, einem ehemaligen Gegenspieler, gewidmet.[8]

1.1 Aufbau und Inhalt

Im Vorwort[9] nennt Bellarmin diverse Gründe, warum – gemäß dem Zeugnis der Heiligen Schrift – Gott dem Menschen nahe, der Mensch hingegen Gott ferne ist. Daraus resultiert der Auftrag aller Getauften (besonders derer, die ein Amt in der Kirche innehaben), Gott zu suchen. Die Gottsuche auf dem Weg des Aufstiegs hat vornehmlich den Weg über die Geschöpfe zu gehen,[10] da nach dem Zeugnis der Bibel (vgl. Weish 13,1-9; Röm 1,19f.) aus den Werken der Werkmeister zu erschließen ist. Bellarmin läßt sich dabei ausdrücklich von Bonaventura inspirieren.[11] Doch anders als dessen sechsstufiger *Reiseweg der Seele zu Gott* sieht Bellarmin 15 Schritte vor. Sie seien im folgenden skizziert.

Als Vertreter der Neuzeit setzt Bellarmin ‚anthropologisch' mit der Betrachtung des Menschen an (Stufe I). Nichts ist dem Menschen näher als er sich selbst. Er findet sich als Mikrokosmos vor.[12] Die Frage nach den Ursachen (*causae*) seiner selbst verweist den Menschen auf Gott. Sache des Menschen ist es, diesen Gott ‚glutvoll' zu suchen.[13]

Nimmt der Mensch das Weltganze in den Blick (Stufe II: *ex consideratione maioris mundi*), und zwar dessen Größe (*magnitudo*), Vielheit (*multitudo*), Buntheit (*varietas*), Wirksamkeit (*efficacitas*) und Anmut (*venustas*), wird er zu Gott, dem Schöpfer des Makrokosmos, gelangen. So bewunderungswürdig das Geschaffene ist, es soll

---

[7] Vgl. LE BACHELET 1912, 72-83; GALEOTA 1988, 716.

[8] Vgl. ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, praefatio* (*Opera* VII: 1311f.).

[9] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, praefatio* (*Opera* VII: 1312-1314).

[10] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, praefatio* (*Opera* VII: 1314): „... scala vero ascensionis in Deum nulla videtur nobis mortalibus patere posse, quam per opera Dei."

[11] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, praefatio* (*Opera* VII: 1314): „S. Bonaventurae exemplo admonitus".

[12] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* I (*Opera* VII: 1314): „... qui enim se totum circumspexerit ... consideravit, inveniet quasi compendium mundi totius."

[13] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* I (*Opera* VII: 1315): „Et si hoc intellexero, quomodo fieri poterit, ut non ardentissime illum quaeram? illum cogitem? illum suspirem? illum videre et complecti desiderem?"

stets Stufe zum Schöpfer bleiben, zu dem also, der noch ‚Besseres' ist.[14] Hier dringt – wie oft – Bellarmins paränetisches Anliegen durch, nur ja nicht beim Geschöpf stehen zu bleiben. Es gilt, in der Betrachtung der Schönheit der Welt[15] tatsächlich zur Schönheit Gottes vorzudringen. Gott übersteigt alle Faszination, die vom Geschöpflichen ausgeht.

In weiterer Folge unternimmt Bellarmin den Blick ins Detail. Die Erde, das erste der vier Elemente (Stufe III), ist gewaltig und massig. Sie bringt glanzvolle Dinge hervor. Dennoch vermag sie den unendlichen Seelenraum des Menschen nicht zu füllen. Die Wirkweise des Wassers – „vornehmlich der Quellen" – birgt viele Zeichen (*symbola*) und Spuren (*vestigia*) des Schöpfers.[16] Eine biblisch-heilsgeschichtliche Perspektive führt Bellarmin weiter zum ‚ungeschaffenen Wasser', zum Wirken des Heiligen Geistes. An der Luft und an der Notwendigkeit des Atmens ist, so Bellarmin, abzulesen, daß auch das Leben der Gnade kontinuierlich „Frischluftzufuhr" (*continua respiratione*) benötigt.[17] Das Element des Feuers (Stufe VI) ragt heraus, weil es in der Heiligen Schrift eine bedeutende Rolle spielt und in seinen Wirkungen jenen des Heiligen Geistes ähnlich ist. In den Mondphasen möchte Bellarmin die Annäherung an bzw. die Abwendung von Gott, dem Licht schlechthin, erkennen (Stufe VII: Sonne, Mond und Sterne). Im übrigen entspricht der Mond dem Pilgerstand, da im Jetzt der volle Glanz der göttlichen Sonne noch nicht leuchtet. Außerhalb der sichtbaren Welt sind in der menschlichen Geistseele und deren Struktur (Stufe VIII) sowie in den Engeln (Stufe IX) deutliche Spuren des Schöpfers erkennbar.

In den Stufen X bis XV ist in thematischer Hinsicht ein Bruch zum Vorangehenden festzustellen. Hier behandelt Bellarmin das Wesen und die Eigenschaften Gottes. Damit hat er schon mehr das Ziel als den Aufstieg dorthin im Blick. E. Raitz von Frentz bezeichnet diesen Abschnitt als „aszetisch ausgewertete natürliche Theologie". Hier überarbeitete der Konzilstheologe ein älteres, selbständiges Werk (*De cognitione Dei* von 1593 / 1594) und fügte es seinen Exerzitienbetrachtungen an.[18] *De ascensione mentis in Deum* schließt ohne Zusammenfassung oder Epilog.

R. Bellarmin schätzte *Vom Aufstieg des Herzens zu Gott auf der Leiter der Geschöpfe* deshalb besonders, weil er es nach eigenen Angaben „wie einen anderen Benjamin in hohem Alter gezeugt" hatte.[19] Die Schrift erlebte 57 Auflagen in vier

---

[14] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* II (*Opera* VII: 1324): „Ergo, anima mea, quicquid oculis, aut cogitationi occurrit, quod admirabile videatur, scala tibi sit ad perfectionem conditoris agnoscendam, quae sine ulla comparatione maior et mirabilior est ... res creatae ... gradum tibi ad meliora faciant."

[15] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* II (*Opera* VII: 1327): „... pulchra sunt omnia, si recte considerentur."

[16] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* IV (*Opera* VII: 1344): „... quicquid boni in creaturis videris, scito illud a Deo fonte totius bonitatis defluere, ut sic cum beato Francisco discas fontalem bonitatem in singulis creaturis, tanquam in rivulis degustare."

[17] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* IV (*Opera* VII: 1345).

[18] Vgl. dazu RAITZ VON FRENTZ 1925, 68f.; RAITZ VON FRENTZ 1930, 217.

[19] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, praefatio* (*Opera* VII: 1311).

Sprachen.[20] Franz von Sales nennt sie in der Einleitung zum *Theotimus* ein „ausgezeichnetes" Buch.[21] Worin bestehen nun die spezifischen Anliegen, die Bellarmin mit dieser Schrift verfolgt?

1.2 Auswertung

1.2.1 Die Schöpfung – auf Gott hin transparent

R. Bellarmin schreibt aus seelsorgerlichem Antrieb. Sein Interesse ist es, die Gottesliebe zu fördern. Zu diesem Zweck verbindet er einen klassischen Topos geistlicher Literatur, nämlich jenen des Aufstiegs zu Gott,[22] mit der gleichfalls überkommenen Fragestellung nach der Bedeutung des Geschöpflichen für die Gottsuche. Das Ergebnis ist eine Art Kosmologie mit pointiert aszetisch-paränetischem Einschlag.

Die Schöpfung ist für Bellarmin Zeichen und Spur (*symbolum et vestigium*).[23] Makrokosmos wie Mikrokosmos lassen den Schöpfer erkennen.[24] Damit steht Bellarmin ganz in der geistlichen Überlieferung, die schon früh von den ‚Spuren Gottes' in der Natur und von einem ‚Bild' des dreifaltigen Gottes im geschaffenen Sein und Wirken sprach.[25] Mehrmals nimmt Bellarmin auf Augustinus und auf die Weltsicht des Franziskus bzw. dessen Interpretation durch Bonaventura Bezug.[26] In jenen Passagen, welche die Natur beschreiben (dem Wissensstand der Zeit entsprechend, vgl. Stufe XIII), fällt die liebevolle Sprache auf, die gelegentlich verspielt um ein Detail kreist.[27] Jegliche Betrachtung dient dem Lob Gottes und der Bewunderung seiner Größe. In der Welt, gesehen als Gottes Schöpfung, wird dem Menschen ein Gott transparent, der alles Staunenswerte bewirkt,[28] aber selbst dieses um ein Vielfaches

---

[20] S. dazu GALEOTA 1988, 719. Vgl. auch RAITZ VON FRENTZ 1930, 216 Anm. 5.

[21] FRANZ VON SALES, *Theotimus*, Einleitung (Deutsche Ausgabe der Werke III 37).

[22] S. dazu BERTRAUD / RAYEZ 1960.

[23] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* IV (*Opera* VII: 1337; 1341).

[24] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* XIII (*Opera* VII: 1399): „... est omnino admirandum, quantam vim Deus rebus quibusdam exiguis, ac parvissimis attribuerit, ut videatur potentiam suam in rebus magnis, sapientiam in parvis ostendere voluisse ... magnus igitur Dominus et magna sapientia eius, ut in maximis, sic etiam in minimis."

[25] Vgl. zu diesem Thema WULF 1988.

[26] Zu Augustinus vgl. ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis* (*Opera* VII: 1313; 1319; 1338; 1368; 1390; 1392; 1417; 1424; zu Franziskus bzw. Bonaventura ebd.: 1325; 1344; 1354; 1370; 1413).

[27] S. etwa ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* XIII (*Opera* VII: 1399).

[28] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* XIII (*Opera* VII: 1400): „... non igitur naturae solertia, sed conditoris sapientia admiranda est quae et naturam fecit, et modum adinvenit, quo ista mirabilia fierent."

übersteigt.[29] So gesehen ist *De ascensione mentis in Deum* eine „Anleitung zum Wandel in Gottes Gegenwart".[30]

Eines fällt auf: So sehr Bellarmin in *De ascensione mentis in Deum* den Aufstieg des gläubigen Menschen zu Gott auf den Stufen der Natur würdigt, das Geschöpfliche ist (und bleibt) ihm tatsächlich nur Stufe, Sprungbrett zum Schöpfer – nicht mehr und nicht weniger. Er teilt ganz die überlieferte Lehre einer spirituell bedingten Weltdistanz, die, ausgehend von Augustinus, den rein innerlichen Menschen und die Abkehr von der Welt zum Ideal hat. Freilich: Erbsündlich bedingt, bleibt die Schöpfung dem Menschen ambivalent. Sie kann Leiter zu Gott ebenso wie Anlaß für den Fall des Menschen sein. Dennoch geht der Jesuitentheologe von der Natur (Kosmos) mit ihren Kräften und Gesetzen bald zur Welt des menschlichen Lebens und Handelns mit ihren spezifischen Gefährdungen über. Hier hat die Paränese ihren Ort. Bellarmin wird nicht müde, dem Sich-Einlassen der Christen mit der Welt und ihren irdischen Gütern das Mißtrauen offen auszusprechen.[31] Eine derartige Sichtweise wäre, historisch betrachtet, eigentlich im Ansatz schon überwunden – nämlich durch seinen Ordensvater Ignatius von Loyola. Man könnte meinen, Bellarmin ängstigt die Höhe, zu welcher die ‚Leiter' der ignatianischen Schöpfungsbetrachtung (im Kontext der ‚Betrachtung zur Erlangung der Liebe')[32] führt: radikaler Auszug aus der Welt, um danach auf höchster geistlicher Ebene wieder zu ihr zurückzukehren; je größere Nähe zu Gott führt in je größere Nähe zum Geschöpf und in ausdrückliche Öffnung zur Welt hin.

1.2.2 Theologie und Frömmigkeit

Vom Aufstieg des Herzens zu Gott ist vorrangig von einem pastoralen Anliegen, der Förderung der Gottesliebe, getragen. Zugleich zeigt sich in mehrfacher Hinsicht Bellarmins fachtheologisches Interesse. Der Konzilstheologe hat eine profunde Kenntnis der Heiligen Schrift, der Väter[33] und der geistlichen Überlieferung. Die Betrachtung der Natur (z. B. einer Quelle) inspiriert ihn zu theologischen Erwägungen über das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf.[34] Wenig später erinnert er sich an die ursprüngliche Intention seiner Schrift, da ihm während des Schreibens aufgeht, in die Disputation gewechselt zu sein.[35] Unvermittelt ändert er das Genus und benützt die

---

[29] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* V (*Opera* VII: 1347): „... et si tam mirabilia sunt opera eius, quanto admirabilior erit ipse?"; vgl. ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* II (*Opera* VII: 1324).

[30] RAITZ VON FRENTZ 1947, 116.

[31] Vgl. dazu ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* II, *grad.* V, *grad.* VII etc. (*Opera* VII: 1324; 1346; 1362 etc.).

[32] IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen* Nrn. 234-237.

[33] R. Bellarmin zitiert besonders oft Augustinus, Gregor den Großen und Bernhard von Clairvaux, daneben Prosper von Aquitanien oder Johannes Chrysostomus.

[34] Vgl. z. B. ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* IV (*Opera* VII: 1343).

[35] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* XII (*Opera* VII: 1397): „Sed quia non quaestiones disputandas, sed animam excitandam et in Deum elevandam suscepi, excitare anima mea, et leva te super te."

Gebetssprache, um das göttliche Gegenüber als Du anzusprechen.[36] Das Gebet hat Vorrang gegenüber der Diskussion einer *quaestio*.[37] Neben einer ausgeprägten aszetisch-paränetischen Note und dem theologisch-intellektuellen Element enthält *De ascensione mentis in Deum* das Vokabular affektiver Spiritualität. Der Kirchenlehrer erbittet „glühende Liebe" zu Gott ebenso wie den „Tränenstrom". Christus ist ihm der überschwenglich gepriesene „Arzt".[38] Dies alles zeigt, daß Bellarmin Theologie und Frömmigkeit verbindet.

2. *Vom Seufzen der Taube oder vom Wert der Tränen* (*De gemitu columbae sive de bono lachrymarum*)

Im Jahre 1616 nahm sich R. Bellarmin eines Themas an,[39] das zu Beginn der Neuzeit seine große Zeit schon hinter sich hatte: die ‚Gabe der Tränen'.[40] Das Tränencharisma wurde seit der frühen Mönchstradition hochgeschätzt. Beginnend mit den *Apophthegmata Patrum* läßt sich ein Strom der Überlieferung nachzeichnen, der über Isaak von Ninive, Johannes Climakus und später Symeon den Neuen Theologen in die Ostkirche hinein seine Wirkung entfaltete. Über Vermittlung durch Johannes Cassian hat die geistliche Tradition des Abendlandes etwa mit Gregor dem Großen oder den ‚heiligen Frauen' des Mittelalters gleichfalls eine genuine Tränenmystik. Der Gesellschaft Jesu ist diese zu Lebzeiten Bellarmins vertraut. Dieser verweist auf seinen Ordensvater Ignatius, der über die Gnade der Tränen gleichsam willensmäßig verfügen konnte,[41] sowie auf Franz Xaver, Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga.

2.1 Aufbau und Inhalt

In der vorangestellten Widmung übereignet Bellarmin sein Büchlein den Mitbrüdern aus dem Jesuitenorden. Ziel ist, den Leser „den Wert geistlicher Tränen schmecken" zu lassen.[42] Das Werk richtet sich an Vollkommene (*perfecti*) ebenso wie Anfänger (*incipientes*) und Fortgeschrittene (*proficientes*).

---

[36] Z. B. ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* III (*Opera* VII: 1332).

[37] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* IX (*Opera* VII: 1372): „... delectet te magis oratio quam disputatio: charitas aedificans quam scientia inflans."

[38] ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* XII (*Opera* VII: 1397f.): „... o bone, o pie, o sapientissime et potentissime medice ... adsit mihi gratia tua."

[39] Die Schrift erschien Anfang 1617; s. dazu LE BACHELET 1912, 88-101.

[40] Vgl. dazu BENKE 2002 (zu R. Bellarmin s. 285-299).

[41] Vgl. ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae* (*Opera* VII: 1542): „Et (quod plane admirabile est) eam a Domino gratiam impetravit, ut quasi habenas lachrymarum in manu sua haberet, quando vellet, ipse lachrymas funderet, et quando vellet, continuo sisteret, ne nimia profusio lachrymarum oculos laederet."

[42] ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae, praefatio* (*Opera* VII: 1541f.): „ad gustandum bonum spiritualium lachrymarum".

Am Beginn des Vorwortes (*praefatio*) erläutert Bellarmin die Herkunft des Titels. In der Frage, was zur Erlangung des ewigen Lebens unabdingbar ist, sei ihm Psalm 54,7 in den Sinn gekommen.[43] Zu den Eigenschaften der dort erwähnten Taube, die Bellarmin auf die „streitende Kirche" (*militans Ecclesia*) hin deutet, zählt deren „unablässiges Seufzen".[44] Dieses „Seufzen" (und Weinen) zu untersuchen, ist durchaus kein trauriges Unterfangen, handelt es sich doch beim „heilbringenden Seufzen" der Taube um jene Trauer, die Paulus als „gottgemäß" bezeichnet (vgl. 2 Kor 7,9-11).

In weiterer Folge deutet Bellarmin mit Notwendigkeit (*necessitas*), Inhalt und Sache (*materia*) sowie Ertrag (*fructus*) der Tränen einen dreiteiligen inhaltlichen Grundriß (= drei Bücher) an. Zuerst legt er einige Distinktionen vor. Von den drei Tränenarten (*tria genera lachrymarum*) interessieren ihn weder die natürlichen (*lachrymae naturales*) noch die von den Lastern herkommenden verderblichen (*l. perniciosae*), sondern allein die heilbringenden Tränen (*l. salutares*).[45] Nur diese sind geistgewirkt. Bellarmin verbindet das heilbringende Weinen mit dem „unaussprechlichen Seufzen" (*gemitus inenarrabilis*) von Römerbrief 8,26. Nach weiteren Unterscheidungen im Genus der „heilbringenden" Tränen (Weinen aus Reue und aus sehnsüchtiger Liebe) geht er zum Aufweis ihrer „Notwendigkeit" über.

Das erste Buch (*Von der Notwendigkeit der Seufzer*; *De necessitate gemituum*) besteht aus zwölf Kapiteln. Daß Tränen unumgänglich sind, zeigt Bellarmin vorerst anhand von Schriftbeweisen (Cap. I-IX)[46] sowie anhand von Vorbildern der Heilsgeschichte (Cap. X: *ex scripturarum exemplis*). Heilige Persönlichkeiten und lehrhafte Entfaltung ihres Charismas lassen die Notwendigkeit geistlicher Tränen für jeden Glaubenden einsehen (Cap. XI: *ex doctrina et exemplis Sanctorum*) ebenso wie eine Vielzahl liturgisch-hymnischer Texte der Kirche (*ex auctoritate Ecclesiae*, Cap. XII). Ein Gebet, das die Liebe und die Sehnsucht jener fördern will, denen die Tränen fehlen, beschließt Buch I.[47]

Das zweite Buch fragt nach den Quellen der Tränen. Bellarmin unterscheidet zuerst zwei Hauptquellen (*fontes generales*), nämlich entweder „das Böse" oder „das Gute" bzw. die „Traurigkeit" oder die „Freude", was „bittere" oder „süße" Tränen (*lachrymae amarae* bzw. *dulces*) bedeutet, solche des „Schmerzes" oder der „Liebe" (*lachrymae doloris* bzw. *amoris*). Ausgehend von den zwölf Quellen, die das Volk

---

[43] „Quis mihi dabit pennas sicut Columbae, volabo, requiescam?" / „Hätte ich doch Flügel wie eine Taube, dann flöge ich davon und käme zur Ruhe."

[44] ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae*, *praefatio* (*Opera* VII: 1543): „... columbam esse animal simplex, purum, foecundum, sine felle ... assidue gemens".

[45] ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae*, *praefatio* (*Opera* VII: 1543f.).

[46] ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae*, Cap. I: *De necessitate gemituum, ex Psalmis*; Cap. II: *ex Canticis*; Cap. III: *ex doctrina Ecclesiaste*; Cap. IV: *ex Isaia Propheta*; Cap. V: *ex Hieremia*; Cap. VI: *ex Propheta Ezechiele*; Cap. VII: *ex Joële Propheta*; Cap. VIII: *ex Evangelio SS. Matthæi, Lucae et Joannis*; Cap. IX: *ex Apostolis Paulo et Jacobo.*

[47] ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae*, lib. I, cap. XII (*Opera* VII: 1572): „... saltem non desint gemitus cordis. Et si ne hoc quidem beneficio tuo digni sumus, saltem non deficiat nobis amor gemituum, et desiderium lachrymarum."

Israel in der Wüste vorfand (vgl. Ex 15,27), bietet sich die Unterteilung der beiden Hauptquellen in zwölf weitere an.[48] Hier leitet Bellarmin zur Betrachtung von Sünde (*consideratio peccati*; Cap. I) und Hölle (Cap. II) an, um zu den „Tränen göttlichen Einstichs" (*lachrymae compunctionis*) zu gelangen. Das Erwägen der Passion (Cap. III) müßte den Glaubenden motivieren, dem dürstenden Herrn nicht Essig, sondern Herzenstränen zum Trank zu reichen.[49] Der Blick auf die vielfältigen Verfolgungen der Kirche (Cap. IV) löst Mitleidstränen aus. Zu beweinen ist, daß kirchliche Amtsträger (Cap. V), Ordensleute (Cap. VI), aber auch „Weltleute" (Cap. VII) hinter ihrer Berufung zur Heiligkeit zurückbleiben. Neben der Betrachtung des vielgesichtigen menschlichen Elends (Cap. VIII) und des Purgatoriums (Cap. IX) führt das Erwägen der Liebe Gottes zu Tränen (Cap. X), ebenso wie die Unsicherheit des Heils (Cap. XI) und die vielfältigen Anfechtungen des Pilgerstandes (Cap. XII).

Im dritten Buch, dessen Aufbau sich an einigen Kapiteln des zweiten Buches orientiert, erörtert der Kirchenlehrer den geistlichen Nutzen, die „Tränenfrüchte". Als erste Tränenfrucht führt die Sündenbetrachtung (Buch II, Cap. I) zur sicheren Hoffnung auf Vergebung (*spes certa remissionis peccatorum*). Die geistgewirkten Reuetränen sind wirkmächtiger als viele Worte. Sie versöhnen mit Gott und lassen die Gotteskindschaft neu leben.[50] Die durch Höllenbetrachtung ausgelösten Tränen (vgl. Buch II, Cap. II) bewirken heilsame Furcht vor dieser (Cap. II: *timor gehennae*). Die Meditation der Passion (vgl. Buch II, Cap. III) läßt die Tugenden des Herrn nachahmen (Cap. III: *imitatio virtutum Christi*). Tätige Nächstenliebe ist gleichfalls eine Tränenfrucht, die aus dem Blick auf die Gesamtkirche (vgl. Buch II, Cap. IV) entsteht (Cap. IV: *misericordia erga proximos*).

In den folgenden Kapiteln behandelt Bellarmin die Tränen zusehends seltener. Er bringt diverse Anliegen zur Reform der Kirche und einzelner Stände nur äußerlich mit Tränen in Verbindung (Cap. V-VIII). Tränen bewirken ein Leben in der Gegenwart Gottes (Cap. X: *contemptus mundi, et amor Dei*) sowie keusche und zugleich vertrauensvolle Furcht vor dem Herrn (Cap. XI: *timor Domini castus et filialis*).[51] Die

[48] ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae*, lib. II, cap. I (*Opera* VII: 1572): „Sic enim et Christiani post baptismum proficiscentes per desertum mundi ad patriam coelestem, duodecim istis fontibus necesse habent, ne ariditate deserti penitus opprimantur."

[49] ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae*, lib. II, cap. III (*Opera* VII: 1590): „Tu vero, anima mea, si quid sapis, sitienti Domino non acetum propinabis, sed lachrymas cordis ex dolore peccatorum et amore sponsi expressas. Ista enim est aqua, quam vehementer Dominus sitit."

[50] ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae*, lib. III, cap. I (*Opera* VII: 1645; 1646f.): „Ubi vides, exauditam fuisse vocem fletus magis, quam vocem verborum; efficacius enim loquuntur in auribus Dei lachrymae, quam verba. ... Haec est potentia lachrymarum sanctarum ex vera cordis contritione manantium, ut serenet, et tranquillet animas peccatorum post diuturnum horrorem et pavorem ... per lachrymarum compunctionem, Spiritus sanctus testimonium reddit spiritui nostro, quod filii Dei sumus."

[51] ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae*, lib. III, cap. XI (*Opera* VII: 1677): „... sic a nobis laudari timorem, tanquam optimum fructum lachrymarum, ut non excludamus fiduciam; et sic laudari fletum et suspiria, ut non excludamus gaudium et laetitiam. Spes enim, et gaudium spiritus ab eodem Spiritu S. procedunt, a quo procedit timor Domini, et gemitus columbae."

zwölfte Tränenfrucht ist die Leichtigkeit, die ersehnten göttlichen Gaben tatsächlich zu erlangen (Cap. XII: *facilis impetratio donorum Divinorum*). Hier lobt der Kirchenlehrer nochmals überschwenglich den Wert und die Wirkkraft der Tränen.[52] Weder eine Zusammenfassung noch ein Epilog stehen am Ende des Tränenbüchleins.

2.2 Auswertung

Der Titel *Vom Seufzen der Taube oder vom Wert der Tränen* ließe, so E. Raitz von Frentz, eigentlich „eine mystische Schrift vermuten".[53] Darüber hinaus erweckt die dem Aufbau zugrundeliegende Systematik (Notwendigkeit, Quellen und Früchte der Tränen) den Eindruck einer umfassenden Behandlung nach Art zeitgenössischer Schultheologie. Tatsächlich jedoch leistet Bellarmin in diesem Werk keine spezifisch neuzeitliche Interpretation der Tränengabe, eines klassischen Topos geistlicher Theologie. Zu Beginn finden sich einige überlieferte Beschreibungen des Phänomens geistlicher Tränen. Hier nimmt Bellarmin auf den Grundbestand einer überkommenen Tränentheologie Bezug (z. B. auf Gregor den Großen). In weiterer Folge (ab Buch II, gänzlich jedoch in Buch III) verliert er die geistlichen Tränen mehr und mehr aus dem Blick. Statt dessen benutzt Bellarmin das Thema, um jene Anliegen vorzubringen, die ihm am vordringlichsten erscheinen: Paränese und Zeitkritik, daneben Katechese und Kontroverstheologie. Wenigen Partien, die tiefe Innigkeit und Gefühl erkennen lassen (etwa über das Leiden Christi oder über die Tränen der Gottesliebe), stehen ungleich mehr Passagen gegenüber, die in herben Sätzen das zeitliche Elend, den sittlichen Verfall und die Sünde vor Augen führen sowie vor ewiger Strafe warnen. Bellarmin betont, daß von Christus niemals ein Lachen überliefert ist.[54] Dieser Hinweis charakterisiert das Stimmungsbild, das weite Passagen von *De gemitu columbae* durchzieht.

In Bellarmins Lesart der Tränengabe zeigt sich, daß er ein Mann der Kirche ist: Die ‚seufzende Taube' ist die ‚streitende Kirche'. Sein Hauptinteresse in dieser Schrift ist weniger die theologische Reflexion auf ein Thema christlicher Mystik als vielmehr die moralische Erneuerung der Kirche und ihr Bestand in schwieriger Zeit.

---

[52] ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae*, lib. III, cap. XII (*Opera* VII: 1677): „Postremus lachrymarum fructus est earum valor et pretium, vix enim credi potest, quantam vim habeant lachrymae apud Deum."

[53] RAITZ VON FRENTZ 1930, 220.

[54] Vgl. ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae*, lib. I, cap. X (*Opera* VII: 1565).

3. *Die Kunst, gut zu sterben* (*De arte bene moriendi*)

R. Bellarmin starb 1621. Im Januar 1620 veröffentlichte – in Ahnung des nahen Todes? – der fast achtzigjährige Theologe seinen ‚Schwanengesang'.[55] Zahlreiche Ausgaben und Übersetzungen bezeugen den Erfolg des Sterbebüchleins.[56] Seit dem Spätmittelalter gab es die ‚Kunst des heilsamen Sterbens' (*ars moriendi*) als eigene Literaturgattung.[57] Sie diente ursprünglich als pastorale Handreichung für junge Priester, dann (durch Übersetzungen) als Hilfe für Laien zur unmittelbaren Vorbereitung auf das Sterben. Bereits das Mönchtum hatte die ‚Betrachtung des Todes' (*meditatio mortis*) als Ansporn zur Wachsamkeit und als Mittel zur ‚Kunst heilvollen Lebens' (*ars bene vivendi*) pädagogisch-asketisch funktionalisiert.

3.1 Aufbau und Inhalt

Bellarmins *Kunst, gut zu sterben* besteht aus zwei Teilen: Buch I enthält 16, Buch II 17 Kapitel. Dem Werk ist eine Widmung (an Kardinal Franz Sforza) und ein Vorwort vorangestellt. Gleich zu Beginn bezeichnet Bellarmin Sterben als die „größte aller möglichen Aufgaben" (*negocium negociorum omnium maximum*)[58], also gewissermaßen als das ‚Meisterstück menschlicher Existenz'. Deshalb ist die Fertigkeit, dem Tod gut zu begegnen, eine „Kunst", und zwar „die größte von allen".[59] Der Tod ist ein Übel, aus dem jedoch viel Gutes entstehen kann. So ist der Blick darauf zu richten, daß der Tod die Pforte zum Reich Gottes darstellt und daß die Gnade Christi den Tod nicht nur „nützlich" und „heilsam", sondern sogar „liebens- und erstrebenswert" machte.[60]

Buch I enthält zunächst Weisungen für die Zeit der Gesundheit. Das erste Gebot der Sterbekunst besteht in einem guten Leben (Cap. I: *qui cupit bene mori, bene vivat*)[61], wenngleich es für späte Reue ein biblisches Beispiel gibt (der Schächer am Kreuz). Vor dem leiblichen Tod muß der Glaubende der Welt sterben (Cap. II: *mori mundo*) – ein überaus schwieriges Unterfangen.[62] Bellarmin hält es beinahe für unmöglich, ‚in der

[55] Vgl. dazu LE BACHELET 1912, 110-121.
[56] Zu den Ausgaben und Übersetzungen von *De arte bene moriendi* s. RAITZ VON FRENTZ 1930, 225 Anm. 22.
[57] S. dazu RUDOLF / MOHR 1979; GRESHAKE 1988.
[58] ROBERT BELLARMIN, *De arte bene moriendi, praefatio* (*Opera* VII: 1997f.).
[59] ROBERT BELLARMIN, *De arte bene moriendi, praefatio* (*Opera* VII: 2001): „... artem bene moriendi artem esse artium omnium maximam."
[60] ROBERT BELLARMIN, *De arte bene moriendi, praefatio* (*Opera* VII: 2003; 2004).
[61] ROBERT BELLARMIN, *De arte bene moriendi*, lib. I, cap. I (*Opera* VII: 2005).
[62] ROBERT BELLARMIN, *De arte bene moriendi*, lib. I, cap. II (*Opera* VII: 2007): „Est autem negocium hoc, non ludus puerorum, sed res maxima et difficillima."

Welt' zu sein und dabei die Güter der Welt zu verachten, um „allein Gott zu leben".[63] Hier thematisiert der Jesuitentheologe die Kunst des maßvollen Gebrauchs der Dinge und die Schädlichkeit der ‚Begierlichkeit' (*cupiditas*). Er weiß: Die innere Haltung des Menschen zu den Dingen ist entscheidend.[64] Darauf aufbauend sind Glaube, Hoffnung und vor allem die Liebe anzustreben (Cap. III). Wer die Liebe hat, geht nicht zugrunde, ‚hier' wie ‚dort' nicht.[65] Im Rahmen einer Auslegung von Lukas 12,35-48 empfiehlt Bellarmin regelmäßige Gewissenserforschung, da der Zeitpunkt des eigenen Todes stets ungewiß bleibt (Cap. IV). Die Suche nach dem rechten Verhältnis zu Besitz und Reichtum bereitet auf den Tod vor (Cap. V). Zu Glaube, Hoffnung und Liebe müssen die drei ‚moralischen' Tugenden Besonnenheit (*sobrietas*), Gerechtigkeit (*iustitia*) und Frömmigkeit (*pietas*; vgl. Tit 2,12) hinzukommen (Cap. VI). Gebet (Cap. VII), Fasten (Cap. VIII) und Almosen (Cap. IX) lehren das heilsame Leben wie das heilvolle Sterben. Schließlich behandelt Bellarmin die Sakramente und deren Ertrag für die ‚Sterbekunst' (Cap. X-XVI).

Buch II beinhaltet die Vorbereitung auf den Tod in dessen unmittelbarer Nähe (*vicina iam morte*). Da man den Tod nur einmal stirbt und der Gewißheit des Todes die Ungewissheit seines Zeitpunktes gegenübersteht, bleibt nur die „Betrachtung des Todes" (Cap. I: *meditatio mortis*). Es ist unumgänglich, den Tod immer vor Augen zu haben und sich deutlich auszumalen, was darin geschieht.[66] Die folgenden Kapitel handeln von den ‚Letzten Dingen', vom Gericht (Cap. II), von der Hölle (Cap. III) sowie von der Glorie der Seligen (Cap. IV). Nach der Richtschnur „Liebe gepaart mit Klugheit"[67] ist rechtzeitig ein Testament zu erstellen (Cap. V) und dabei das eigene Seelenheil nicht zu vergessen. Dem Empfang der Sterbesakramente (Cap. VII-VIII) hat ein Sündenbekenntnis voranzugehen (Cap. VI). Hierbei ist die echte Reue entscheidend. Die Todesstunde hat ihre spezifischen Versuchungen. Der Häresie (Cap. IX) ist in dieser Situation nur mit schlichtem Glauben beizukommen, nicht auf dem Feld des Diskurses.[68] Verzweiflung (Cap. X) und Haß gegen Gott (Cap. XI) können ebenfalls auftreten. Unter den diversen Hilfsmitteln (Cap. XII) gegen teuflische Versuchungen in der Todesstunde ragt das Gebet (Cap. XIII) heraus. Soldaten und Matrosen sterben oft eines gewaltsamen Todes. Sie müssen besonders wachsam sein

---

[63] ROBERT BELLARMIN, *De arte bene moriendi*, lib. I, cap. II (*Opera* VII: 2008).

[64] ROBERT BELLARMIN, *De arte bene moriendi*, lib. I, cap. II (*Opera* VII: 2009): „... non abundantia opum, neque celsitudo honoris, neque Regnum, aut Imperium faciunt hominem esse de mundo, vel ut vivat in mundo, sed concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae, quae uno verbo cupiditas dicitur."

[65] ROBERT BELLARMIN, *De arte bene moriendi*, lib. I, cap. III (*Opera* VII: 2012): „(charitas) regina virtutum ... cum qua nemo perit, sine qua nemo vivit, neque in via, neque in patria."

[66] ROBERT BELLARMIN, *De arte bene moriendi*, lib. II, cap. I (*Opera* VII: 2066): „meditandi et cogitandi quid in morte geratur".

[67] ROBERT BELLARMIN, *De arte bene moriendi*, lib. II, cap. V (*Opera* VII: 2080): „charitas cum prudentia".

[68] ROBERT BELLARMIN, *De arte bene moriendi*, lib. II, cap. IX (*Opera* VII: 2090): „... arma nostra in hoc proelio non sunt disputationes, sed simplex veritatis fides."

(Cap. XIV). Wer rechtzeitig die Sterbekunst erlernt und zudem ‚im Herrn' stirbt, hat einen ‚glücklichen' Tod (Cap. XV). Die dies verabsäumen, sterben einen ‚unglücklichen' Tod (Cap. XVI). In der Zusammenfassung (Cap. XVII) appelliert der Verfasser an den Leser, er möge es nicht bei äußerlicher Lektüre bewenden lassen, sondern sich die Sache zu Herzen nehmen.[69]

3.2 Auswertung

Die Untersuchung des Sterbebüchleins bestätigt bisher gemachte Beobachtungen. R. Bellarmin erläutert die ‚Sterbekunst' nach Art zeitgenössischer aszetischer Theologie. Der inhaltliche Aufbau ist weitgehend den Vorgaben der Schultheologie entnommen. Auf der Grundlage einer grandiosen Kenntnis der Heiligen Schrift und der Väter[70] übersetzt der Autor einen bedeutsamen Topos geistlicher Theologie in moralische Kategorien. Das Thema selbst gerät dabei zusehends in den Hintergrund und wird, wie schon in den beiden anderen *opuscula ascetica*, von Paränese, Zeitkritik und Ketzerpolemik überlagert.

Bellarmin hat ein pastorales Anliegen. Er sieht seine Aufgabe darin, die diversen Stände der Kirche und der Gesellschaft an ihren ethischen Anspruch zu erinnern. Der ‚Seeleneifer' bewegt ihn, den Leser bisweilen persönlich anzusprechen und in beschwörendem Ton zu ermahnen (bezeichnenderweise im Kapitel über das Letzte Gericht).[71] Darüber hinaus spricht in *De arte bene moriendi* der theologische Lehrer, der unversehens aus der Fülle seines Wissens schöpft. Ein spezifisch jesuitisches Profil läßt *De arte bene moriendi* nicht erkennen.

4. Ertrag

Die erörterten Schriften R. Bellarmins vermitteln einen Ausschnitt, jedoch keinen Überblick über dessen geistliche Lehre.[72] Wollte man diese erheben, wären zusätzlich die übrigen *opuscula ascetica*, die Löwener Predigten, die *Ermahnungen* (*exhortationes*) an seine Mitbrüder, der Katechismus sowie diverse Abschnitte der *Kontroversen* beizuziehen. Worin liegt der Ertrag der aszetischen Spätschriften des Jesuitentheologen? Gibt es eine ‚Botschaft' Bellarmins an die gegenwärtige Theologie und Kirche?

---

[69] ROBERT BELLARMIN, *De arte bene moriendi*, lib. II, cap. XVII (*Opera* VII: 2110): „attente consideret".

[70] R. Bellarmin zitiert in *De arte bene moriendi* mit Vorliebe Augustinus und Gregor den Großen, aber auch Basilius, Athanasius von Alexandrien, Clemens von Alexandrien, Johannes Climakus, Johannes Chrysostomus, Johannes Cassian, Cyprian, Hieronymus, Leo den Großen (u. a.).

[71] Z. B. in ROBERT BELLARMIN, *De arte bene moriendi*, lib. II, cap. II (*Opera* VII: 2072): „... obsecro ego nunc lectores meos, ut cogitent et recogitent saepe et attente."

[72] S. den Versuch von RAITZ VON FRENTZ 1926.

4.1 Spirituelle Theologie und *auctoritas Patrum*

R. Bellarmin behandelt drei klassische Themen christlicher Spiritualität und fragt nach deren Relevanz für den Glaubensvollzug: Was bedeuten Schöpfung (*De ascensione mentis in Deum*), geistliche Tränen (*De gemitu columbae*) und die Tatsache des sicheren Todes (*De arte bene moriendi*) für den Weg des Menschen zu Gott? Der Kirchenlehrer nähert sich zuerst als Seelsorger und dann als Theologe dieser Fragestellung. Wie sehr (oder wie wenig) er dann im einzelnen dem ursprünglichen Thema folgt, ein wesentliches Anliegen bleibt die Verbindung von Theologie, pastoraler Tätigkeit und Frömmigkeit. Robert Bellarmin versah an allen Stationen seines Lebens den Dienst der Predigt[73] und der geistlichen Unterweisung. Dabei achtete er stets auf die theologische Grundlegung.[74] Solche Verbindung von Theologie und Praxis tut beiden Seiten gut.

Bellarmin ist ein Vertreter der katholisch-tridentinischen Scholastik.[75] An Bellarmins *opuscula ascetica* beeindruckt die profunde Kenntnis der Hl. Schrift und der Kirchenväter. Im Hinblick auf die Väter ist Augustinus am häufigsten vertreten. Daneben zitiert Bellarmin oft Gregor den Großen und Johannes Chrysostomus. Da er auch Franziskus und Bonaventura sowie nicht selten Bernhard von Clairvaux unter die Väter reiht, stellt sich die Frage, wann für Bellarmin die Väterzeit endet.[76] Weiters ist – nicht nur durch das Übergewicht des Augustinus – eine Dominanz der lateinischen gegenüber den griechischen Theologen festzustellen. Immerhin führt Bellarmin mehrmals Basilius, Athanasius von Alexandrien, Clemens von Alexandrien oder Johannes Climakus an. Obgleich die Edition der großen Griechen zur Abfassung der Spätschriften im Vergleich zur Löwener Studienzeit Bellarmins weiter gediehen war, bezieht er seine Kenntnisse in diesem Bereich vorwiegend aus lateinischen Übersetzungen.[77]

Die zwei großen ekklesiologischen Anliegen Bellarmins – *certitudo fidei* und *unitas Ecclesiae* – sind auf dem Hintergrund der Abgrenzung vom reformatorischen Verständnis des Christentums und der Kirche zu verstehen.[78] Auch in den *opuscula ascetica* sieht er nicht von den großen kontroverstheologischen Themen ab. Weil Bellarmin gegen die neue Lehre von einer wesentlichen Unsichtbarkeit der Kirche deren

---

[73] S. dazu RAITZ VON FRENTZ 1925.

[74] Vgl. GALEOTA 1988.

[75] Vgl. MÜLLER 1995, 98f.

[76] Als Vergleich ist zum Folgenden die von T. Dietrich erstellte Väterstatistik des ersten Kontroversenbandes heranzuziehen; vgl. DIETRICH 1999, 534-537.

[77] Vgl. dazu DIETRICH 1999, 140-142. Bellarmin geht es darum, wie Dietrich bezüglich der Hermeneutik der Väteraussagen in den *Kontroversen* feststellt, „die richtige Auslegung der Väter und ihre Einbindung in die Schriftauslegung wie die kirchliche Lehre bis ins Detail zu sichern. Entsprechend müht er sich um jedes Zitat und zeigt sich besorgt, jedem Väterwort seinen Platz im consensus catholicorum einzuräumen ... Bellarmin selbst reiht häufig Väterzitate aneinander oder erläutert den einen patristischen Text durch einen anderen"; vgl. DIETRICH 1999, 534f.

[78] Vgl. dazu DIETRICH 1999, 510-514.

sichtbare Außenseite betont, erhält das Moralische neben dem Strukturellen einen derartigen Stellenwert. Die moralische Erneuerung der Kirche ist Bellarmin ein Herzensanliegen. Dies ist mit ein Grund, warum sich Spirituelle Theologie (die damals freilich noch nicht so hieß und erst im theologischen Lehrbetrieb des 20. Jahrhunderts zu finden ist)[79] hier zeitbedingt vorwiegend als moralisch-aszetische Paränese präsentiert.

Schließlich dürfte die Fülle des von Bellarmin vorgelegten patristischen Materials mit der konkreten Geschichte der noch jungen Gesellschaft Jesu zusammenhängen. Der Jesuitenorden sah sich zu Beginn einem von Melchior Cano herrührenden Vorwurf der Neuerung gegenüber. Nach H. Bacht konnten die ignatianischen Exerzitien nur deshalb offiziell von der Kirche rezipiert werden, „weil in ihnen die reichen Schätze der aszetisch-mystischen Überlieferung von den Anfängen her lebendig sind."[80] Ignatius von Loyola empfing, wie H. Bacht weiter ausführt, „starke und stärkste Impulse und Orientierungen aus den Dokumenten der frühen Mönchsgeschichte."[81] Auch Juan A. de Polanco, Ignatius' Privatsekretär und Biograph, hatte eine Vorliebe für Zitate aus der altchristlichen Mönchsliteratur.[82] Bellarmins oftmaliger Hinweis auf die *auctoritas Patrum* steht also nicht zuletzt im Dienst des Ordensinteresses, das noch junge Institut der Gesellschaft Jesu als traditionsverankert darzustellen. Auch für eine Spirituelle Theologie von heute bleiben die Hl. Schrift, die Theologie der Väter und die geistliche Überlieferung der Glaubensgeschichte unverzichtbare ‚theologische Fundorte' (*loci theologici*), ohne daß damit alle aus heutiger Sicht bedeutsamen Quellen schon genannt wären.

4.2 Ignatianische Schule?

Die Geschichte jesuitischer Spiritualität sieht in R. Bellarmin einen der ältesten Vertreter der ignatianischen Schule.[83] Keines der drei aszetischen Spätwerke – am wenigsten das Sterbebüchlein[84] – läßt jedoch meines Erachtens zwingend erkennen, daß es sich ignatianischer Spiritualität verdankt. Am ehesten trifft dies noch auf *De ascensione mentis in Deum* zu. Hier stehen das ‚Prinzip und Fundament' (Nr. 23) und, wie erwähnt, die ‚Betrachtung zur Erlangung der Liebe' (Nrn. 234-237) der ignatianischen Exerzitien im Hintergrund.[85] Nach dem Vorbild seines Ordensvaters leitet Bellarmin dazu an, neben den Wohltaten Gottes in der Schöpfung die ‚mühselige

---

[79] S. dazu WEISMAYER 1975, 59-65.
[80] Vgl. BACHT 1956, 231.
[81] BACHT 1956, 226.
[82] Vgl. RAHNER 1942, 67.
[83] Vgl. RAITZ VON FRENTZ 1926, 113.
[84] Le Bachelet hingegen stellt vielfältige Bezüge zwischen *De arte bene moriendi* und dem Ignatianischen Exerzitienbuch fest, vgl. LE BACHELET 1912, bes. 113f. Hier handelt es sich m. E. jedoch um Inhalte, die vom Genus *Ars moriendi* herkommen.
[85] Darauf weist auch Le Bachelet hin, s. LE BACHELET 1912, 75; 78.

Arbeit' zu erwägen, welche Gott in der Erlösung für den Menschen verrichtet.[86] Beides, Kosmologie wie Soteriologie, will auf seiten des Menschen eine Antwort dankbarer Hingabe hervorrufen.[87] Allerdings: Gegenüber jenem Schritt in die Welt der Menschen und ihrer Anliegen, den Ignatius als *contemplativus in actione* mit seinem „Gott finden in allen Dingen" schon setzte, bleibt Bellarmin äußerst reserviert. Ein Warnruf vor der Welt und ihren Gefährdungen durchzieht alle aszetischen Spätwerke Bellarmins. Sein Gedankengang ist einer Kosmologie klassischen Zuschnitts verpflichtet und wagt noch nicht, sie konsequent ignatianisch durchzubuchstabieren.

Eine spezifisch jesuitische Herkunft ist auch an Bellarmins Büchlein über die geistlichen Tränen nicht ablesbar. Der Kirchenlehrer könnte die Tränengnade (wie Ignatius) aus Eigenerfahrung gekannt haben.[88] Ferner empfiehlt er gelegentlich zur Betrachtung das ignatianische ‚Zwiegespräch'.[89] Man vermißt jedoch das bei Ignatius so zentrale Element geistlicher Unterscheidung, das zur Klärung der Vielfalt möglicher Ursprünge und Beimengungen der Tränengabe unverzichtbar ist.[90] Das spezifisch Ignatianische der Exerzitien als ‚Sitz im Leben' des Tränenbüchleins kommt nicht zur Geltung.

Robert Bellarmins aszetische Schriften zählen trotz ihres reichen biblischen, patristischen und theologischen Hintergrundes nicht zu den Klassikern christlicher Spiritualität. Wenngleich die geistliche Lehre des Jesuitentheologen aus heutiger Sicht wenig Originalität aufweist, so zeigt die Vielzahl an Auflagen und Übersetzungen dennoch, wie sehr der Kirchenlehrer mit seinen aszetischen Spätschriften die Herzen der Menschen zu treffen und damit einen Beitrag zur Weckung und Förderung von Gottesliebe zu leisten vermochte.

Bibliographie

Quellen

ROBERT BELLARMIN, *De arte bene moriendi*
ROBERTO BELLARMINO, *De arte bene moriendi libri duo*, in: *Operum Roberti Bellarmini ...* tomus septimus, Coloniae Agrippinae 1617, 1997-2112.

[86] Vgl. ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* V (*Opera* VII: 1345-1349); *grad.* XIII (*Opera* VII: 1403f.).

[87] S. dazu ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis, grad.* XIII – *grad.* XIV (*Opera* VII: 1398-1416).

[88] Von dieser Voraussetzung geht Raitz von Frentz aus, indem er über R. Bellarmin behauptet: „Er hat das ‚Kosten und innerliche Mitfühlen' des hl. Ignatius bis zum Tränenvergießen geübt und was er andere lehrt, erfahren: Selig die Trauernden!"; vgl. RAITZ VON FRENTZ 1930, 222.

[89] ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae*, z. B. lib. III, cap. III (*Opera* VII: 1653-1657).

[90] Ansätze dazu finden sich in der *consideratio amoris Dei* (ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae*, lib. II, cap. X).

ROBERT BELLARMIN, *De ascensione mentis*
ROBERTO BELLARMINO, *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum*, in: *Operum Roberti Bellarmini* ... tomus septimus, Coloniae Agrippinae 1617, 1311-1426.

ROBERT BELLARMIN, *De gemitu columbae*
ROBERTO BELLARMINO, *De gemitu columbae sive de bono lachrymarum libri tres*, in: *Operum Roberti Bellarmini* ... tomus septimus, Coloniae Agrippinae 1617, 1541-1680.

FRANZ VON SALES, *Theotimus*
FRANZ VON SALES, *Abhandlung über die Gottesliebe. Theotimus*. Erster Teil (I.-VI. Buch): Deutsche Ausgabe der Werke des Hl. Franz von Sales ... hg. von den Oblaten des Hl. Franz von Sales unter der Leitung von F. REISINGER, Bd. 3, Eichstätt 1957.

IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*
IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*, in: *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, übers. v. P. KNAUER [= *Deutsche Werkausgabe* 2], Würzburg 1998, 85-269.

Studien

BACHT 1956
H. BACHT, Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit. Zu einigen Grundbegriffen der Exerzitien, in: F. WULF (Hg.), *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis (1556-1956)*, Würzburg 1956, 223-261.

BENKE 2002
C. BENKE, *Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte* [= *StSSTh 35*], Würzburg 2002.

BERTRAUD / RAYEZ
E. BERTRAUD / A. RAYEZ, Échelle spirituelle, in: *DSp* 4 (1960), 62-86.

BIERSACK 1989
M. BIERSACK, *Initia Bellarminiana. Die Prädestinationslehre bei Robert Bellarmin SJ bis zu seinen Löwener Vorlesungen 1570-1576*, Stuttgart 1989.

DIETRICH 1999
T. DIETRICH, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621)*, Paderborn 1999.

GALEOTA 1980
G. GALEOTA, Bellarmini, Roberto (1542-1621), in: *TRE* 5 (1980), 525-531.

GALEOTA 1988
G. GALEOTA, Robert Bellarmin (saint), in: *DSp* 13 (1988), 713-716.

GRESHAKE 1988
G. GRESHAKE, Ars moriendi, in: C. SCHÜTZ (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg 1988, 69-71.

KOCH
L. KOCH, Bellarmin, Robert, in: L. KOCH, *Jesuiten-Lexikon* I, Paderborn 1934, 184-187.

LE BACHELET 1912
X.-M. LE BACHELET, *Bellarmin et les exercices spirituels de Saint Ignace* [= *Collection de la Bibliothèque des Exercices de St Ignace* 37-38], Enghien 1912.

LE BACHELET 1932
X.-M. LE BACHELET, Bellarmin, François-Robert-Romulus, in: *DThC* 2/1 (1932), 560-599.

MÜLLER 1995
G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Freiburg 1995.

RAHNER 1942
H. RAHNER, Ignatius von Loyola und die aszetische Tradition der Kirchenväter, in: *ZAM* 17 (1942), 61-77.

RAITZ VON FRENTZ 1925
E. RAITZ VON FRENTZ, Les œuvres ascétiques du b. cardinal Robert Bellarmin, in: *RAM* 6 (1925), 60-70.

RAITZ VON FRENTZ 1926
E. RAITZ VON FRENTZ, La vie spirituelle d'après le bienheureux Robert Bellarmin, in: *RAM* 7 (1926), 113-150.

RAITZ VON FRENTZ 1930
E. RAITZ VON FRENTZ, Die aszetischen Schriften des hl. Kardinals und Erzbischofs Robert Bellarmin S.J., in: *ZAM* 5 (1930), 215-233.

RAITZ VON FRENTZ 1932
E. RAITZ VON FRENTZ, Vollkommenheit und Liebe nach der Lehre des hl. Kardinals Robert Bellarmin S.J., in: *ZAM* 7 (1932), 1-19.

RAITZ VON FRENTZ 1947
E. RAITZ VON FRENTZ, Gebet und Beschauung nach dem heiligen Kirchenlehrer Robert Bellarmin, in: *GuL* 20 (1947), 111-122.

RUDOLF / MOHR
R. RUDOLF / R. MOHR, Ars moriendi I.II, in: *TRE* 4 (1979), 143-154.

WEISMAYER 1975
J. WEISMAYER, Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität?, in: G. VIRT (Hg.), *Spiritualität in Moral. FS Karl Hörmann*, Wien 1975, 59-77.

WULF 1988
F. WULF, Die irdischen Güter auf dem Weg des Glaubenden zu Gott, in: F. WULF, *Gott begegnen in der Welt. Erfahrungen des Glaubens*, Würzburg 1988, 21-48.

ORIGENES DEFENSUS DES PETRUS HALLOIX SJ
ZUM UNGELÖSTEN VERHÄLTNIS VON SPIRITUELLER UND DOGMATISCHER GELTUNG

LOTHAR LIES SJ

1. Vorbemerkungen und Fragestellung

1.1 Unsere Fragestellung

Immer wieder verteidigen Jesuiten[1] den kirchlich verurteilten Origenes (185/186 bis 254/255). Auch Petrus Halloix SJ (1571-1656)[2] kämpfte „avec moins de prudence, mais avec plus de science" (D'Alès)[3] für ihn.[4] Ich frage nach Motiven und Kriterien seiner „Unklugheit", unter anderem die Autorität des den Alexandriner verurteilenden 5. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (553) zu bezweifeln[5] und seine Revision zu fordern.[6] Mein Interesse erhält besonderen Zuschnitt, wenn es in einer Festgabe für einen Jubilar entfaltet wird, der Jesuit ist und sich als Patrologe und Konzilsgeschichtler weltweit einen Namen gemacht hat.

1.2 Meine These zum *Origenes defensus*

Nicht nur im Titel[7] des Exemplars aus der Biblioteca Apostolica Vaticana[8] bekundet Halloix, wissenschaftlich-kritisch den Alexandriner als tugendhaften „Freund Jesu" („amator Jesu") aufzuzeigen und seine Verurteilung zu überprüfen. Warum? Meine These lautet: Halloix erkennt Spiritualität und Tugenden des Origenes als die der

---

[1] Vgl. SOMMERVOGEL 1893, 52-55; HURTER 1907, 1099f.; KOCH 1934, 1387f.; FALLA 1983, hier 122-125; LIES 1985; BERTRAND 1997 (Lit.).

[2] Petrus Halloix wurde am 27. Dezember 1571 in Lüttich geboren und starb dort am 30. Juli 1656; vgl. ZANFREDINI 1872; ausführlich FALLA 1983, 3-34.

[3] Vgl. FALLA 1983, 122f.

[4] Vgl. FALLA 1983, 113-122.

[5] Vgl. FALLA 1983, 128f.

[6] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 373f. (zitiert wird hier und im folgenden nach den Seitenzahlen der Ausgabe von 1648); zur Geschichte: FALLA 1983, 104-111; vgl. STUDER 2000. Vgl. weiter SOMMERVOGEL 1893; HURTER 1907; KOCH 1934, 1387f.; FALLA 1983, hier 122-125; LIES 1985; BERTRAND 1997; STUDER 2000.

[7] *Origenes defensus* sive Origenis Adamantii presb. Amatoris Jesu Vita, virtutes, documenta, statu(ta), exacta disquisitio. Auctore R.P. Petro HALLOIX Leodiensi, Societatis JESU Theologo. Ad Sanctissimum D. N. Papam Innocentium X. Leodii. Ex officina typographica Henrici et Ioannis Matthiae Hoviorum. M.DC.XLVIII. Cum privilegiis Caesareo, et sua P.L.Celsitudinis.

[8] St. Barb. D. XI 58; vgl. FALLA, 1983, 133-136.

Jesuiten.[9] Denn er spürt in seinem eigenen Leben eine spirituell-asketische Verwandtschaft zu Origenes.[10] Diesen engagierten Heiligen kann die Kirche nicht verurteilen! Ihre Entscheidung ist neu zu bewerten.[11] Wissenschaftlichkeit soll den Origenes im Geist der Gesellschaft Jesu apostolisch fruchtbar machen.[12] Dazu muß er von kirchlichen Zensuren frei sein.[13] Halloix bittet den Papst, den „Freund Jesu"[14] ob dessen „unschuldigen Lebens und Reinheit der Lehre" zu rehabilitieren.[15] Um die erforschte kirchliche Verurteilung zu beurteilen, macht er ‚Vorschläge", die er in etwa der Exerzitienspiritualität[16] und ihrer Unterscheidung der Geister[17] entnimmt:

1. Wenn es vorkommt, daß ein gelehrter und anerkannter Mann sich in seinen Büchern widerspricht und Personen und Sachen erwähnt und lobt oder sie tadelt, dann soll man sorgfältig feststellen, mit welchem Affekt und zu welcher Zeit das geschehen ist. Jene Äußerungen sind dabei ernster zu nehmen, die in einem geordneten und ruhigen Geist geschrieben wurden als jene, die in einem gehässigen oder aufgewühlten Geist verfaßt wurden. Ernster zu nehmen sind auch jene Äußerungen, die von Freunden getan werden, als jene, die von Feinden kommen. Denn wenn schon einer im Wohlwollen übertreiben kann, wieviel mehr im Haß? Wie nämlich das Wohlwollen die kritische Geistesschärfe schwächen kann, so kann der Haß blind machen.[18]

---

[9] HALLOIX an Kardinal C. Pamphili (vgl. FALLA 1983, 79): „... de Origene, quid ad me? Sed quasi res mea tunc ageretur, cum fratris arderet innocentia, ultro caussam eius suscepi ut meam. Quid ut meam dico? Centuplo, inquam, magis quam meam. Pro mea enim (tametsi non minima interdum fuerit laboris et doloris occasio vel patienti aliquid iniurium, vel suspicianti) levius tamen et citius, quicquid istud fuit, praeterii aut devoravi. At pro Origene amatore Jesu, viro de Ecclesia necessariis dirussimorum tyrannorum temporibus optime merito, viro semper pro Christo mortem quam pro se vitam ardentius sitiente, non dies multos sed annos plurimos serio et impense laboravi. Tum autem praesertim, cum mihi satis persensisse visus sum, hanc esse Dei optimi maximi voluntatem, ut tanti herois et amatoris Jesu vitam componerem, doctrinam elucidarem, hanc et illam a calumniis vindicarem."

[10] Vgl. FALLA 1983, 29-34, über die Exerzitienfrömmigkeit der Jesuiten.

[11] Vgl. FALLA 1983, 131.

[12] FALLA 1983, 17, sieht Halloix's Wissenschaft apostolisch motiviert.

[13] Motto ohne Seitenangabe: „Nihil inventa ac defensa veritatis dulcius. Defensus meus Origenes, defensor Jesu. Dum prodit, mora magna subit, sed gloria maior: Origeni maior, mihi nulla: sed omnis Iesu. Hanc in eum Origenes reijcit, hanc et Ego."

[14] Motto ohne Seitenangabe: „... a laudatissimis viris laudatus Origenes, qui ... ob defensum a se Dominum Jesum adversus Celsum fidei nostrae irrisorem ... et ob incredibilem erga Jesum amorem ... testatissimum, meritissimo Amatoris Jesu titulo est decoratus ..."

[15] Vgl. FALLA 1983, 33: „L'*Origenes defensus* n' apparaît pas comme un acte de rebellion ou d'indépendance, ... au contraire dicté par l'espoir de ‚récupérer' une des grandes figures du Christianisme ..."

[16] Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* (Übersetzung VON BALTHASAR).

[17] Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 313-336. (Die Ziffern entsprechen der allgemein üblichen Abschnitts-Zählung.)

[18] Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 316: „... Trost, wenn .... die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer ... zu entbrennen beginnt und demzufolge kein geschaffenes Ding ... in sich zu lieben vermag als denn im Schöpfer ... Tränen ..., die ... zur Liebe seines Herrn bewegen, sei es aus Schmerz über ... Sünden oder ... Leiden Christi ... oder über andere unmittelbar auf seinen Dienst und Lobpreis hingeordnete Dinge ... Zunahme von Hoffnung, Glaube und Liebe, und jede innere Freudigkeit, die ihn zu den himmlischen Dingen ruft und zieht ... Heil seiner Seele, ... ihn besänftigt und befriedet in seinem Schöpfer ... ."

2. Niemand, der bis dahin als unbescholten galt, soll aufgrund der Autorität eines einzelnen Menschen, und sei er noch so bedeutsam oder gar sein Feind, für einen solchen Menschen gehalten werden, als den ihn jener beschreibt.[19]

3. Niemand, sei er noch am Leben oder schon gestorben, kann oder darf wegen offenkundiger Irrtümer in seinen Schriften, und seien diese Irrtümer auch noch so gravierend, als Häretiker verurteilt werden; es sei denn, daß feststeht, er habe diesen Häresien mit Hartnäckigkeit angehangen.[20]

4. Wer für den christlichen Glauben Marter erdulden mußte, wer also in der wahren Kirche leben wollte, von dem muß man annehmen, daß er durch seinen frommen Tod als einem öffentlichen Bekenntnis sich wieder zum katholischen Glauben bekannte, auch wenn er seine vorherigen Irrtümer als Lebender nicht widerrief.[21]

5. In ihrer Bedeutung können Partikularkonzile gegenüber allgemeinen Konzilien vernachlässigt werden, und die allgemeinen früheren gegenüber den ihnen nachfolgenden allgemeinen späteren Konzilien. Denn es gilt das Wort des Augustinus: „Wenn etwas durch Erfahrung ans Licht gebracht werden soll, das verborgen war, dann wird auch das erkannt, was noch unbekannt war."[22]

Halloix will die in der Unterscheidung der Geister gültigen[23] Ignatianischen Regeln auf einen gesamtkirchlichen Unterscheidungsprozeß der Wahrheitsfindung, etwa ein Konzil, anwenden.[24] Vier römische Generalrevisoren[25] bescheinigen dem Werk, „mit einzigartigem Eifer und Fleiß solide Beweise" beizubringen und wissenschaftlich „überaus angesehen" zu sein. Alle kirchlichen und ordensinternen Druck-Erlaubnisse waren vorhanden. Des Origenes Verteidigung konnte erscheinen.[26] Den Erfolg ent-

---

[19] Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 22, als Grundbedingung für Exerzitien: „... daß jeder gute Christ mehr bereit sein muß, eine Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verdammen. Vermag er dies ... nicht ..., so forsche er nach, wie jener sie versteht, und wenn er sie übel versteht, so verbessere er ihn mit Liebe, genügt dies aber nicht, so suche er alle passenden Mittel, daß jener, sie richtig verstehend, sich rette."

[20] Zur kirchlichen Gesinnung vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 364: „... sich hüten, Vergleiche anzustellen zwischen den heute Lebenden und den Seligen früherer Zeiten; denn man irrt darin nicht wenig, wenn man etwa sagt: dieser weiß mehr als Sankt Augustinus, er ist ein anderer Sankt Franziskus oder noch größer, ein zweiter Sankt Paulus an Güte, Heiligkeit usf." Natürlich gilt, wie in unserem Fall, auch das Gegenteil.

[21] Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 316 und 364.

[22] Vgl. den lateinischen Text der *Propositiones*: HALLOIX, *Origenes defensus*, 220. Hier eigene Übersetzung.

[23] Vorsichtig in IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 313: „Regeln, um einigermaßen die verschiedenen Bewegungen zu erklären ..., die guten, um sie aufzunehmen, die schlechten, um sie zu verwerfen."

[24] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 221.

[25] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, o. S.

[26] Vgl. zur Druckvorbereitung FALLA 1983, 133-138; zur Verurteilung 158-161.

schied das Heilige Offizium (1650).[27] Mit der Index-Kongregation (1655) stoppte es „bis zur Korrektur"[28] seinen Vertrieb. Die Gesellschaft Jesu zog das Werk zurück:[29] Wenn das Heilige Offizium auch nicht das ganze Buch verbiete, so teilt es amtlich mit, bestehe es doch darauf, die Abwertung des 5. Ökumenischen Konzils zu entfernen, die These zurückzunehmen, nachfolgende Päpste und Konzilien hätten von ihren Vorgängern Irrtümer übernommen, und die Kritik an Hieronymus zu unterlassen. Also: Spirituelle Geltung hatte sich an dogmatischer Geltung vergriffen und war gescheitert. Das Verhältnis von spiritueller und lehramtlicher Verbindlichkeit, von Spiritualität und Dogma, ist mit der Indizierung und meiner Problemanzeige längst nicht entschieden.

2. Gestaltung und Anliegen des *Origenes defensus*

2.1 Lob des Origenes

Den Inhalt von *Origenes defensus* berichten wir kurz, da wir nur Anliegen und hermeneutisch-spirituelle Kriterien verdeutlichen. C. Falla hat die wissenschaftliche Methode Halloix's untersucht.[30] Heilige und Selige der Kirche, Märtyrer und Kirchenlehrer bis ins Mittelalter stützen mit ihrer Autorität[31] die Glaubwürdigkeit und Autorität des Origenes.[32] Daß Halloix nicht nur in *Origenes defensus* bestimmte Tugenden durch Kirchenlehrer,[33] Päpste[34] und Jesuiten[35] herausstellt, gründet auch im

---

[27] FALLA 1983, 182f.: „Ut ergo hic liber aliqua ratione tollerari possit sequentia stricte observanda sunt: Primo. Ut omnia quae ad infirmandam quinti Concilii Generalis authoritatem ab authore congesta sunt, penitus tollerantur, aliaque via excogitetur ad conciliandam Origenis defensionem cum authoritate illius Synodi quam nominatim in specie tot posteriores Pontifices, tot Concilia Generalia et Provincialia, totque Professiones fidei a Sede Apostolica approbatae et fidelibus propositae approbarunt.
2° Ut doctrina illa quod quinta Synodus a posterioribus Pontificibus et Conciliis ex errore, subreptione approbata fuerit, omnino tanquam perniciosa revocetur.
3° Ut author maiorem reverentiam et venerationem erga Hieronymum, Epiphanium, aliosque SS. Patres et Pontifices exhibeat ne, dum defendit Origenem, virum dubiae et suspectae fidei, SS. Patrum authoritas atque existimatio violetur.
4° Demumque ut priusquam liber evulgetur et publice vendendus ponatur, haec omnia correcta et emendata author transmittat Romam ad suum Patrem Generalem examinanda secundum arbitrium et sententiam Sacri Tribunalis Inquisitionis."

[28] Vgl. FALLA 1983, 158-161.

[29] Vgl. FALLA 1983, 159f.

[30] Vgl. FALLA 1983, 68-78.

[31] Vgl. FALLA 1983, 139-141.

[32] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, I-XII.

[33] HALLOIX, *Origenes defensus*, VII: „Non imitemur eius vitia, cuius virtutes non possumus sequi. Erraverunt in fide alij tam Graeci quam Latini, quorum non necesse est proferre nomina, ne videamur eum non sui merito, sed aliorum errore defendere."

[34] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, VIII.

[35] HALLOIX, *Origenes defensus*, XI.

Streit mit Protestanten.[36] Sogar ein Haymon von Halberstadt bestätigt die Irrtümer des Origenes als erdichtet oder als Privatmeinung.[37] Ähnlich andere.[38] Wir werden sehen, daß Halloix seine Kriterien gegen die Verurteilung des Origenes – über das Urteil von C. Falla hinaus[39] – der Spiritualität der Jesuiten entnimmt. Wie jeder Jesuit will Halloix sich dabei dem Urteil der Kirche unterwerfen.[40]

2.2 Das erste Buch: Tugenden der Jesuiten

Im ersten Buch wird Origenes wissenschaftlich als „Geschenk Gottes" dargestellt, damit andere durch exakte Kenntnis Gott dankbar verherrlichen. Nur eine biographisch genau erfaßte Lebenswelt des Alexandriners läßt Größe und Umfang des Geschenks übernatürlicher und natürlicher Tugenden beurteilen.[41] Es geht nicht nur um eine historisch-kritische,[42] sondern auch um eine heilsgeschichtlich orientierte Objektivität, die ignatianischer Spiritualität zur Betrachtung der Erlangung der Liebe entspringt.[43]

Jesuiten finden Gott in seiner Vorsehung, die ihr Ziel in der Selbstmitteilung Christi hat:[44] Nach des Vaters Tod sorgt Origenes durch Unterricht für die Familie und bildet sich damit in profanen Wissenschaften aus. Nach Halloix bereitet die Vorsehung ihn damit vor, das Christentum gebildeten Heiden zu verkünden und berühmte Männer der Kirche[45] heranzuziehen.[46] Kraft gibt ihm die Schriftmeditation,[47] die wesentlich zu den Exerzitien des Ignatius gehört.[48] Auch des Origenes Reise nach Rom

---

36 Vgl. FALLA 1983, 75-77.

37 HALLOIX, *Origenes defensus*, X: „Ego sane ... de salva fide Patrum dixerim, vel quod haec omnino non scripserit, sed ab haereticis ob praeclarum nomen eius offuscandum maligne conficta sint, et praescripta, et nomine suo praetitulata: vel, si scripsit, non statuit ex sententia, sed disseruit ex opinione."

38 HALLOIX, *Origenes defensus*, XI: „... nullatenus ex sententia dixisse".

39 Vgl. FALLA 1983, 140f.

40 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 2: „Nihil equidem afferam, quod sedulo non probem; nihil sic probabo, quin matris Ecclesiae iudicio libenter submittam", und IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 353: „In Absehung jeglichen (sc. privaten) Urteils müssen wir den Geist gerüstet und bereit halten ..., in allem zu gehorchen der wahren Braut Christi Unseres Herrn, die da ist unsere Heilige Mutter, die Hierarchische Kirche."

41 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 4.

42 Vgl. FALLA 1983, 145: Einerseits wolle Halloix erbauen, andererseits dies wissenschaftlich begründen: „... il se révèle un historien érudit et critique".

43 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 233: „... bitten um innere Erkenntnis der so großen empfangenen Wohltaten, dazu hin, ... in allem Seine Göttliche Majestät lieben und Ihr dienen (zu können)."

44 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 234: „Ins Gedächtnis rufen die empfangenen Wohltaten der Schöpfung, der Erlösung und der besonderen Gaben, ...wie Großes Gott Unser Herr für mich getan und wie viel Er mir von dem gegeben hat, was Er besitzt, ... danach verlangt, Sich selbst mir zu geben, soweit Er es nur vermag gemäß seiner Göttlichen Herablassung."

45 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 10.

46 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 234-237: Die Antwort auf Gottes Nähe ist liebende Hingabe des Menschen.

47 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 11f.

48 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 261-312.

zeige seine von der Vorsehung eingegebene kirchliche (papstorientierte) Gesinnung.[49] Gottes Güte und Vorsehung führten[50] zum Unterricht der Mutter des Kaisers Alexander Severus, Julia Mammaea. Origenes habe zur Ehre Gottes christliche Lehre und Tugend vorgetragen.[51] Wissenschaftler können Bescheidenheit, Keuschheit, Schamhaftigkeit und Unschuld des jungen Kaisers als Frucht Origenischer Erziehung bezeugen.[52] In der Flucht nach Cäsarea liege nichts Verachtenswertes, denn sie schadet Alexandrien nicht. Dort seien schon Schüler am Werk, während die Vorsehung seine Früchte bis nach Asien verteile.[53] Die Vorsehung schützte ihn innerhalb der Christenverfolgungen.[54] Vorsehung ist für Jesuiten Gottes Mühen um den Menschen.[55]

Jesuiten suchen zur „größeren Ehre Gottes" ‚Ungebildete' und Multiplikatoren zu erziehen.[56] Origenes lehrt, die im Glauben Unwissenden zur Ehre Gottes zu bilden, er versucht, allen alles zu werden, ohne sein Christsein zu verlieren.[57] Die gekommenen noblen und intelligenten „Rohlinge"[58] wirken zu Hause, „von Christus auf Hochglanz gebracht."[59]

Gehorsam gegenüber der Mutter, die ihn vom Martyrium abhält,[60] und Eifer für das Martyrium verdeutlichen ignatianisch *discreta caritas*:[61] Origenes liebt Gott, aber nicht nach seinem Gutdünken, sondern wie Gottes Weisheit diese Liebe ordnet. Die heroische Tugend der Gottes- und Christusliebe bestehe in einer von Gott ‚geordne-

---

[49] Halloix, *Origenes defensus*, 20: „Origeni ... iniecit Divina benignitas immensum quoddam invisendae Romanae Ecclesiae desiderium ..."

[50] Vgl. Halloix, *Origenes defensus*, 34f.

[51] Halloix, *Origenes defensus*, 37: „... inprimis necessaria, et quae ad Dei gloriam facerent, ac Divinae doctrinae virtutem commonstrarent, praecepta tradidit ..."

[52] Vgl. Halloix, *Origenes defensus*, 38-41; Bericht des Lampridius mit der Erwähnung der goldenen Regel etc.

[53] Halloix, *Origenes defensus*, 42: „... sors demigrationis ..., Divinae fuisse dispensationis ac providentiae, consecuti felicium rerum eventus planissime ostenderunt."

[54] Vgl. Halloix, *Origenes defensus*, 45.

[55] Vgl. Ignatius von Loyola, *Exerzitien* 236: „Erwägen, wie Gott sich anstrengt und müht um meinetwillen in allen geschaffenen Dingen ..., Er verhält Sich wie einer, der mühselige Arbeit verrichtet ..."

[56] Vgl. Ignatius von Loyola, *Exerzitien* 152: „Hier bitten um die Gnade, das erwählen zu können, was jeweils mehr dient zur Glorie Seiner göttlichen Majestät und zum Heil meiner Seele."

[57] Vgl. Halloix, *Origenes defensus*, 42: „Ipse autem Origenes omnia ad Dei gloriam referre, et propter unum Christum omnia omnibus fieri, tamquam Gentilis cum Gentilibus, tamquam Judaeus cum Judaeis, cum nec Gentilis esset, nec Judeus, sed his atque illis, salva Christi lege et honore, sic se accommodaret, atque ipsorum animos benevolentia, humanitate, omnique officii genere ita devinciret, ut morum dulcedine, et mira eruditionis varietate capti, non quirent postea neque inductis ab eo de fide sermonibus contradicere, neque superiectis rationibus validissimis reluctari."

[58] Vgl. Halloix, *Origenes defensus*, 42: „Quod vel pauca huiusmodi, aliorum seminum essent plurimorum."

[59] Halloix, *Origenes defensus*, 43f.

[60] Vgl. Halloix, *Origenes defensus*, 6f.

[61] Vgl. Ignatius von Loyola, *Exerzitien* 146 zur discreta caritas: „Erwägen die Rede ... an alle Seine Diener und Freunde ..., welche Er ... aussendet, wie Er ihnen empfiehlt, sie möchten allen zu helfen suchen, ...zuerst zu höchster Armut im Geiste hin bewegen und, wenn Seine Göttliche Majestät daran Gefallen fände und sie erwählen wollte, ... auch zur äußeren Armut; zweitens zum Verlangen nach Schmähungen und Verachtetwerden ..."

ten Liebe'.[62] Martyrium[63] sei Nächstenliebe; denn Menschenliebe gründe wie das Martyrium in der Gottesliebe;[64] auch wenn Origenes aufgrund der ‚Entscheidung' Gottes nicht Märtyrer und wegen des Glaubens nur gefoltert wurde.[65] Die Sehnsucht nach dem Martyrium sei ‚diskrete' Liebe (Joh 15,13). Ihre Erfüllung hänge von Gottes Willen[66] und seiner „besonderen Gnade"[67] ab. Letztes Motiv ist ignatianische „Familiarität mit Christus": denn „... jener (sc. Jesus Christus) ist mir Ort, jener mir Haus, jener mir Wohnung, jener mir Bleibe."[68]

Die Bereitschaft zum Martyrium entspringt ignatianischer Exerzitiendynamik.[69] Origenes sei als „Ermunterer und Anfeuerer" der Märtyrer[70] selbst Märtyrer, wenngleich ihn die Vorsehung davor schützte.[71] Des Origenes Liebe zum Martyrium, das Tugendstreben, sein intensives Studium und seine ‚Selbstverstümmelung' um des Himmelreiches willen kommen aus tiefem Glauben. Daher kann das wörtliche Verstehen des Schriftwortes von „Eunuchen um des Himmelreiches willen" (Mt 19,12) nicht Sünde sein.[72] Es ist „Angehen gegen eigene Sinnlichkeit und Liebe zu Fleisch und Welt."[73] Dem Jesuiten Halloix war Abtötung und Selbstkasteiung aus Liebe zu Christus nicht weniger selbstverständlich als dem Origenes.[74] Wer wie Origenes lebt,

---

62 HALLOIX, *Origenes defensus*, 8: „... in arte sancti amoris versatus puer, ... Dei sapientia ordinaverat charitatem; ... amaret patrem ... secundum Deum; hic diligeret filium, sed infra Deum ..." Vgl. dazu den dritten Grad der Demut in IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 167: „... und sofern Lobpreis und Verherrlichung der Göttlichen Majestät gleich bleibt, um Christus Unserem Herrn je mehr nachzufolgen und Ihm der Tat nach ähnlicher zu werden, je mehr mit dem armen Christus Armut wünsche ..., je mehr mit dem schmacherfüllten Christus Schmach ..., als ein Tor und Narr angesehen zu werden um Christi willen, der zuerst als ein solcher angesehen wurde ..."

63 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 87-92.

64 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 87: „... propter Deum animam suam pro fratribus ponat ..."

65 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 88: „Solutus autem, idque non sua voluntate, sed Dei dispensatione, totum se ad Dei gloriam et fratrum salutem atque solatium impendit."

66 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 97: „Jene, die sich mehr ... auszeichnen wollen in ungeteiltem Dienst ihres Ewigen Königs ..., werden nicht nur ihre Person zu den Mühen anbieten, sondern angehen gegen ihre eigene Sinnlichkeit und ihre Liebe zu Fleisch und Welt, und Angebote von jeweils größerem Wert und größerer Bedeutung darbringen ..."

67 HALLOIX, *Origenes defensus*, 91.

68 HALLOIX, *Origenes defensus*, 92.

69 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 22; ebd. 98: „Ewiger Herr aller Dinge, ich bringe Dir mein Angebot dar mit deiner Gunst und Hilfe, angesichts Deiner unendlichen Güte ...: daß ich wünsche und ersehne, und daß es mein überlegter Entschluß ist, wofern es nur zu Deinem größeren Dienst und Lobpreis gereicht, Dir nachzustreben im Ausstehen alles Unrechts und aller Schmach und aller Armut, der äußeren wie der geistigen, sofern Deine heiligste Majestät mich erwählen und aufnehmen will zu solchem Leben und Stand."

70 HALLOIX, *Origenes defensus*, 14f.

71 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 15.

72 HALLOIX, *Origenes defensus*, 19: „... propter istum zelum et ingens ac sincerum Deo placendi desiderium, nihil prorsus peccati fuisse arbitrandum est; propter animi vero generositatem tantum opus audentis, et incredibili ardore fidei et castimoniae aggredientis ..."

73 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 97.

74 Vgl. FALLA 1983, 30-33.

wird von keinem Papst (Fabian) verurteilt.[75] Halloix begründet dies mit innerer Verwandtschaft von Origenes und Fabian.[76]

Jesuiten betonen kirchlichen Gehorsam.[77] Wenn Origenes mit Erlaubnis seines Bischofs Demetrius nach Cäsarea geht und auf Wunsch des Ortsbischofs öffentlich predigt, so trifft ihn kein Tadel; zuständige Bischöfe verteidigen[78] und veranlassen ihn, Priester zu werden gegen das Hindernis der Kastration. Origenes treffe keine Schuld, da er sich aus „Großmut" und zum „Zeugnis seiner Keuschheit" entmannte.[79] Er hatte etwas getan, was ihm erlaubt war.[80] Für Ignatius ist Großmut Grundtugend.

Origenes wählte Bescheidenheit, wieder ignatianische Tugend, zur Haltung in Lehr-Streitigkeiten: In der Sache gut vorbereitet, „mit der Tradition der Kirche konform", menschlich bescheiden und ansprechend auftretend, „den Partner ins Gespräch einbeziehend und bittend".[81] Origenes ist in Gelehrsamkeit, Bescheidenheit und Menschenliebe „Glorie und Freude" des Apostels Paulus.[82] Als „Soldat Christi"[83] spreche er nicht in geistigem Höhenflug, nicht mit ausgeklügeltem Urteil und geübten und gezinkten Disputen; auch nicht aufgrund schlagfertiger und treffsicherer Rede, nicht einmal aufgrund seines Ansehens als Schriftsteller oder sonstiger rühmlicher Taten, sondern „vertrauend auf Gottes Hilfe und das in der Liebe begründete Gebet der Brüder."[84] Des Origenes kirchlicher Bekehrungserfolg[85] liege nicht nur in Gelehrsamkeit, sondern auch in Bescheidenheit und Einfachheit;[86] der geehrte Schriftsteller, der berühmte Bekenner und der gepriesene Martyrer ist bei einfachen und bedeutenden Menschen gleichermaßen geehrt;[87] ihn rühmen[88] die heiligen Männer der Kirche zur größeren Ehre Gottes.[89] Origenes ist für Halloix Geschenk voller ignatianischer Tugenden.

---

[75] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 59.

[76] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 59: „Neque potest esse dubium, quin inter viros eiusdem studii atque zeli, et ambos pro Christo patiendi ardore admodum incensos (quod ipse ambobus non multo post sub Decio Philippi successore, obtigit) facillime convenerit."

[77] Vgl. die Regeln zum Fühlen mit der Kirche: IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 352-370.

[78] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 31.

[79] HALLOIX, *Origenes defensus*, 31. Zur ignatianischen Großmut s. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 5: „... es ist sehr nützlich, mit großer Seele und Weitherzigkeit seinem Schöpfer und Herrn gegenüber in sie (sc. die Exerzitien) einzutreten, Ihm sein ganzes Streben und seine Freiheit darbringend, damit Seine Göttliche Majestät sowohl seiner Person wie seines gesamten Besitzes gemäß Ihrem Heiligsten Willen sich bediene."

[80] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 35: „... persecuti sumus ea, quae nobis a Deo concessa sunt ..."

[81] HALLOIX, *Origenes defensus*, 51.

[82] HALLOIX, *Origenes defensus*, 52.

[83] Vgl. *zu miles Christi* IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 95.

[84] HALLOIX, *Origenes defensus*, 64.

[85] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 26f.

[86] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 29; vgl. dazu den „Ruf Christi an einen bescheidenen Ort": IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 144 und 146.

[87] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 29.

[88] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 70.

[89] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 68-70.

2.3 Das zweite Buch

Die Ziele des zweiten Buches sind: Aus dem Werk des Origenes jene Tugenden darzustellen, „die unter den Menschen Zeichen des rechten Glaubens sind";[90] dessen Texte zur Sittenlehre vorzustellen und Schwierigkeiten „mit den Sentenzen der Kirchenväter, die Origenes ablehnen", vorzutragen.[91] Halloix zeigt: Was Origenes tut, das lehrt er; was er lehrt, das tut er. Andere Auffassungen irren. Die Tugendlehre[92] des Origenes verdeutlicht dessen Rechtgläubigkeit. Er betone „Ehrfurcht vor Gott",[93] „christliche Demut",[94] „Furcht des Herrn",[95] „tiefe Sehnsucht nach dem Martyrium und brennenden Eifer gegen die Feinde des christlichten Glaubens."[96] Die Ehrfurcht nähre sich aus der Gegenwart Christi im Glauben und in der Eucharistie.[97] Exerzitienbetrachtungen[98] stehen hinter der Aussage von Christus, dem König der Herzen, den Origenes oft „meinen Herrn Jesus Christus" nennt.[99] *Contra Celsum* sei „eine für Christus und das christliche Gesetz geschriebene Apologie, die der nach den Aposteln erste Lehrer der Kirche zur Ehre und zur Verteidigung Jesu veröffentlicht hat."[100] „Heilsame Gottesfurcht" beherrsche Leben und Schriften,[101] weil Origenes in der Gegenwart Gottes lebte.[102]

Wieder geht es um ignatianische Tugenden bei Origenes: seine *discreta caritas* in der Sehnsucht nach dem Martyrium, die kirchliche Gesinnung im Eifer für den rechten Glauben, und dies alles aus der Liebe zu Christus. Gegenteilige Vorwürfe treffen ihn nicht und sind Unterstellungen.

2.4 Das dritte Buch

Halloix dokumentiert wissenschaftlich die Übereinstimmung Origenischer und kirchlicher Glaubens- und Sittenlehre und fragt nach den Vorwürfen, die Origenes der Häresie bezichtigen.[103] Wiederum ist Heiligkeit als Gottes Geschenk Grund seiner Rechtgläubigkeit. Auch für Ignatius ist Gottes Ruf nie mit „Beimischung

---

90 HALLOIX, *Origenes defensus*, 71.

91 HALLOIX, *Origenes defensus*, 71.

92 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 79-83.

93 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 72-79, mit vielen Textbelegen; vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 71.

94 Viele Textbeispiele; vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 167.

95 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 370.

96 HALLOIX, *Origenes defensus*, 71; vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 91-99.

97 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 75.

98 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 91-99.

99 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 75-77.

100 HALLOIX, *Origenes defensus*, 76f.

101 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 83-87, hier 83: „Timor in Origene salutaris". Vgl. dazu IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 370.

102 HALLOIX, *Origenes defensus*, 87: „... ex vero fidei et pietatis, et timoris Dei sensu ..., et in omni vita sua studiose servavit."

103 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 94-216.

fleischlicher Interessen" verbunden.[104] Der gleiche Geist wirkt in der heiligen Kirche auch die Lehr-Entscheidungen.[105]

Die Trinitätslehre des Origenes sei „Verherrlichung Gottes und Nutzen für die Kirche."[106] Die Inkarnationlehre zeige „den Freund Jesu",[107] ihre Formulierungen streiten kirchlich-kämpferisch gegen christologische Häresien.[108] Der Heilige Geist[109] sei Tugendkraft gegen die Sünde,[110] durchwalte die Seele und halte den Leib in Zucht.[111] In ihm kann die Seele Gutes und Böses unterscheiden.[112] Origenes ist Mann der Unterscheidung der Geister.[113] Die sakramentale Vereinigung mit Christus in der Eucharistie und die geistige im Wort[114] ist Origenes ähnlich wichtig wie später der Gesellschaft Jesu.[115] Irrtümer bezüglich der Seele seien verzeihlich[116] oder Fälschungen,[117] Aufstieg, Fall und Verwandlung könne man rechtgläubig erklären.[118]

Die Lehre von der Kirche unter anderem als Ort der Unterscheidung von Gut und Böse ist orthodox.[119] Leben als barmherziger Samariter erbaue die Kirche.[120] Liebe zu Kirche und Gläubigen werbe für Christus.[121] Rechtgläubig seien Amtsverständnis und Mariologie,[122] Glaubens-,[123] Tauf-[124] und Tugendlehre,[125] Verständnis des *Symbolum fidei*,[126] Hochschätzung der Heiligen Schrift,[127] Bekenntnis zur Tradition[128]

---

104 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 172.

105 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 365: „... wir glauben, daß zwischen Christus Unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Braut, der Kirche, der gleiche Geist waltet, der uns zum Heil unserer Seelen leitet und lenkt, weil durch denselben Geist Unseres Herrn, der die Zehn Gebote erließ, auch Unsere Heilige Mutter die Kirche gelenkt und regiert wird."

106 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 94-101, hier 94.

107 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 101-108; hier 101.

108 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 107.

109 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 109; vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 62: „größeres Fühlen im (sc. Heiligen) Geist".

110 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 110f.

111 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 112f.

112 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 113f.; vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 62.

113 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 313-336; LIES 1990.

114 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 120; vgl. LIES 1987.

115 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 44.

116 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 134-140, hier 136f.; vgl. dazu LIES 1999.

117 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 135.

118 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 136f. mit Zitaten gegen Ende von ORIGENES, *Homiliae in Leviticum* 9; *In Lucam* 8; *In Numeros* 17.

119 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 141-148, hier 143.

120 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 146.

121 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 148-154, hier bes. 148f. Siehe auch oben, Anm. 9.

122 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 154; 157-161.

123 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 161-168.

124 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 168-175. Nach 170 folgt 181. Die Korrektur ist darüber gedruckt.

125 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 175-178, hier bes. 176-178.

126 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 167f.

127 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 178-181.

128 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 134-140.

und zum freien Willen gegen doppelte Prädestination.[129] Origenes arbeite gegen Häretiker und zur Bekehrung der Sünder,[130] für wache Freiheit und gegen Heilsverschlafenheit.[131] Freiheit und Heilssorge sind Haltungen der Exerzitien;[132] ebenfalls das Eingeständnis der Sünden;[133] Origenes ist rechtgläubig. Des Suarez Meinung, er habe die ewige Hölle in zeitliches Fegfeuer umgewandelt, sei zu kritisieren.[134]

Origenes hatte aus seinem kirchlich-kämpferischen Glauben spirituelle und dogmatische Irrtümer der Häretiker aufgedeckt.[135] Beides ist für Halloix begründet im Mühen um die größere Ehre Gottes, um kirchlichen Nutzen und Liebe zur Kirche, in Unterscheidung der Geister, Betonung der Freiheit bei inniger Verbindung mit Christus in Wort (Schrift) und Eucharistie.[136] Kampf bekräftigt die gesunde Lehre der Katholiken und ihre erprobten Sitten.[137]

2.5 Das vierte Buch

Im vierten Buch wird die Verurteilung des Origenes überprüft.[138] Es will ihn als „Freund Jesu" herausstellen, um ihn der Zensur zu entreißen.[139] Die Christus-Liebe, wirksam in allen Lebenslagen des Origenes, entkräftet die Vorwürfe von Häresie und Ungehorsam.[140] Halloix fühlt sich Origenes verwandt in rastloser Wissenschaft, wenig Schlaf, in Bußwerken und körperlichen Kasteiungen.[141] Die hermeneutischen ‚Vorschläge' sind geistliche Lebensregeln Halloix's[142] und tragen dazu bei, Origenes

[129] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 189-192; vgl. die *Regeln zum Fühlen mit der Kirche*: IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 366f.

[130] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 191.

[131] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 192.

[132] Zur Freiheit s. o. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 5 und 369; ebd. 234: „Nimm Dir, Herr, und übernimm meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen Willen, mein ganzes Haben und Besitzen. Du hast es mir gegeben, zu Dir, Herr, wende ich es zurück; das Gesamte ist Dein; verfüge nach Deinem ganzen Willen, gib mir Deine Liebe und Gnade, das ist mir genug." Zur Heilssorge vgl. ebd. 165-169, die drei Weisen der Demütigung.

[133] Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 44 über Beichte und Kommunion; ebd. 55-61 über Sünde, bes. 61: „Überlegen und Danksagen Unserem Herrn, daß Er mir bis jetzt das Leben geschenkt hat, und sich Besserung für die Zukunft vornehmen mit Seiner Gnade."

[134] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 202.

[135] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 206-216, hier 215; zur Aufdeckung von Irrtümern als geistlicher Unterscheidung s. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 7.

[136] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 240.

[137] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 206-216, hier 215f.

[138] Vgl. dazu FALLA 1983, 148-156.

[139] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 217f., hier bes. 218.

[140] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 219f.

[141] Vgl. FALLA 1983, 128f. Zu Bußwerken vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 83; 87 und 97f.

[142] Vgl. den lat. Text der *Propositiones*: HALLOIX, *Origenes defensus*, 220.

zur größeren Ehre Gottes zu verteidigen:[143] zunächst gegen Hieronymus[144] und seine Nachbeter.[145]

Des Origenes Kastration[146] sei nicht Schuld, sondern Eifer für Gottes Reich.[147] Aufgrund der ‚allgemeineren Überzeugung' könne ein solcher Akt nicht ‚naturhaft' schlecht sein, weil er willentlich geschehe und höheren Gütern untergeordnet werde: bei Origenes um des Himmelreiches willen im Unterschied zu Leontius, der sich entmannt hatte, um sorglos mit einer Frau zusammen zu sein.[148] Origenes habe aus dreifacher Tugend gehandelt: aus Glauben, Keuschheit und Tapferkeit.[149]

Als Nichtpriester öffentlich vor Bischöfen und Volk zu predigen, sei auch Praxis der Gesellschaft Jesu.[150] Aus Gehorsam habe sich der Eunuch zum Priester weihen lassen.[151] Nicht einmal seine Feinde Porphyrius[152] und Hieronymus[153] hätten ihm Götzendienst vorgeworfen. Anklagen, Origenes denke falsch von Christus, vom Heiligen Geist, spreche vom Seelenfall präexistenter Seelen, lehre häretisch von der Auferstehung des Fleisches und vertrete eine Allerlösung,[154] seien widersprüchlich und haltlos. In der Lehre über Seele[155] und Auferstehung[156] könne man ihm nicht Irrtümer seiner Zeit vorwerfen.[157] Allerlösung[158] und Leugnung ewiger Verdammnis[159] hätten in seinen zurückhaltenden Schriften keinen Anhalt.[160] Fehler der Trinitätslehre[161] seien nach Bellarmin[162] und anderen[163] eingeschleust.[164] Niemals habe Ori-

---

[143] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 221.
[144] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 223f.
[145] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 234-239.
[146] Vgl. dazu HALLOIX, *Origenes defensus*, 242-258; die Aufstellung bes. 242.
[147] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 243f.; IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 97f. und 172.
[148] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 245f.
[149] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 248.
[150] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 249: „Fuerunt et e minima societate nostra non pauci, qui ante susceptum Sacerdotium ad templorum admissi suggestus, mirabili fecerunt animorum ad virtutem conversiones. Quorum sanctis messibus non invidebant Episcopi, sed applaudebant: et utiles aliorum in sua vinea labores, tametsi iuvenum et non Sacerdotum, sua lucra ducebant, et laudibus honorabant, et praemijs adaugebant."
[151] Beachte das Verhältnis von Gehorsam und Sünde in IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 50; vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 249f., hier 250: „Itaque nec valuit nec tenuit illa, quaecumque fuerit, seu excommunicatio, seu irregularitas."
[152] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 251f. Zitat 252: „Christianorum hostis offensissimus".
[153] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 254.
[154] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 258f.
[155] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 281-283.
[156] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 283-286.
[157] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 281-283.
[158] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 286-294.
[159] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 297-309.
[160] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 286-294.
[161] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 258-260.
[162] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 260.
[163] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 262.
[164] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 261f.

genes eine arianische Sentenz vertreten.[165] Hinter der Orthodoxie des Origenes stehen für Halloix ignatianische Grundhaltungen des Glaubens, der Keuschheit um des Himmelreiches willen, des kirchlichen Gehorsams und der Christusliebe; sie sprechen von aller Häresie frei.

2.6 Der Höhepunkt des vierten Buches

Halloix untersucht Synoden und Konzilien, die Origenes verurteilten.[166] Ihre Geltung beurteilen die ignatianischer Spiritualität nahen ‚Vorschläge'.[167] Die alexandrinische Synode unter Demetrius (321) habe nach den Quellen Origenes wegen unerlaubter Priesterweihe und Häresien aus Neid verurteilt.[168] Keiner – wie Patrologen sagen[169] – könne jene Häresien nennen.[170] Halloix versucht, mit der ignatianischen Analyse der Affekte, ob Origenes ruhig oder aufgewühlt, ob freundschaftlich oder in Feindschaft verurteilt wurde, die Vorwürfe als wenig glaubhaft auszuweisen.

Verurteilende Partikularsynoden[171] sind laut dem fünften der oben genannten Kriterien[172] allgemeinen Konzilien nachzuordnen. Das erste Kriterium beurteilt des Theophilus Einfluß in Konstantinopel.[173] Wo Haß argumentiert, ist es um die Wahrheit geschehen.[174] Die Generalkonzilien Nizäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalzedon erhalten durch die sie anerkennenden Päpste höchste Autorität.[175] Keines verurteilte Origenes,[176] sondern erst das 2. Konzil von Konstantinopel (553). Seine Geltung hänge ab vom Urteil über die Akteure. Gelehrt zeigt Halloix auf, daß Papst Vigilius dort, wo er wirklich frei war,[177] nur den Inhalt seiner Abstimmungsvorlage (I. Konstitution)[178] vertrat und nur Sentenzen und keine Personen verurteilte, während Justinian durch das von ihm erzwungene unfreie Konzil Origenes namentlich verurteilen ließ,[179] ohne dessen Häresien anzugeben. Das Konzil sei revisionsbedürftig und wegen der politischen Nebenabsichten Justinians von geringerer Bedeu-

---

[165] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 263-281.

[166] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus* 318-325.

[167] Zu dieser Wertung vgl. FALLA 1983, 153-156; dort nichts über deren spirituellen Grund. Zur Diskussion des 5. Ökumenischen Konzils ebd. 165-170: Halloix ist mit seiner Auffassung nicht allein.

[168] Gegen Prinzipien ignatianischer Vorgangsweise: IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 1; vgl. ebd. 22: Eine Aussage retten.

[169] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 321-325.

[170] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 319f.

[171] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 325-340.

[172] Vgl. oben bei Anm. 17-22.

[173] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 340-342.

[174] Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 338: wahre Liebe kommt von Gott; ebd. 142: Haß vom Teufel.

[175] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 343-396, hier bes. 343.

[176] Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 343f.

[177] Gottes Willen findet der Jesuit in innerer Freiheit (IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 97f.) und Indifferenz gegenüber allem Geschaffenen (ebd. 23 und öfter).

[178] Vgl. dazu DENZINGER / HÜNERMANN 1999, 416-428.

[179] Vgl. DENZINGER / HÜNERMANN 1999, 433.

tung.[180] Zudem: Die das Konzil rezipierenden Päpste kannten die erwähnte I. Konstitution des Vigilius nicht. Vigilius habe auch bei Anerkennung des Konzils den Origenes nicht verurteilt, weil er mehrmals vertreten hatte, man dürfe niemanden verurteilen, der im Frieden mit der Kirche gestorben ist.[181] Dies hatte Halloix als drittes und viertes Kriterium formuliert. Hinzu komme, daß auf dem 2. Konzil von Konstantinopel weder Lehre noch Person des Origenes zur Debatte standen und daher auch nicht verurteilt wurden.[182] Sonst hätte man ihn und seine Irrtümer an erster Stelle nennen müssen.[183]

Nachrichten wie der Brief an Menas[184] entlarven die Vorwürfe gegen Origenes als erfunden und warnen, die gegen Origenes einberufene Lokalsynode (543)[185] mit dem 2. Konzil von Konstantinopel zu verwechseln. Das Konzil wurde weder wegen noch gegen Origenes einberufen,[186] seine Verurteilung sei nicht verbindlich. Spätere Konzilsverurteilungen des Origenes[187] hätten Irrtümer und verderbte Texte als Grundlage[188] und würden hinfällig. Man solle Origenes nicht zum Kirchenfeind erklären, sondern seine demütige Arbeit für die Kirche hervorkehren. Mögliche Irrtümer entstanden ja aus dem guten Bemühen, den kirchlichen Glauben zu vertiefen.[189] Exerzitienmotive stehen im Hintergrund.[190]

„Heil und Ruhm des Origenes" gründen in Lauterkeit, Marter um des Glaubens willen, in mutiger Bereitschaft, andere Martyrer zu trösten, in Sorge um den rechten Glauben, in kluger Milde, im Glauben; Origenes zu verurteilen, sei Blasphemie.[191] Aureolen von Jungfräulichkeit, Gelehrsamkeit und Martyrium wehrten jeder Anfeindung.[192]

3. Ergebnis als Problem

Halloix versuchte, mit den geistlichen Erfahrungen eines Jesuiten, ohne das Exerzitienbuch wörtlich und direkt zu zitieren, Origenes zu verstehen und Menschen für ihn zu begeistern. Er begründete dessen Rechtgläubigkeit in den Tugenden ‚diskret' brennender Christusliebe und Heiligkeit, in kirchlicher Gesinnung, in Bereitschaft

---

180 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 373f.
181 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 376.
182 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 378f.
183 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 379.
184 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 380-383 und 384-388.
185 Vgl. DENZINGER / HÜNERMANN 403-411.
186 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 387f.
187 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 389-396.
188 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 390-392.
189 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 393-396.
190 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 144; 146 und 167.
191 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 397-399.
192 Vgl. HALLOIX, *Origenes defensus*, 400-403.

zum Martyrium und im Kampf gegen Häresie. Da diese Tugenden Gottes Geschenk, Wirksamkeit des Geistes und Zeichen der Christusgegenwart sind, ist auch alles, was Origenes zur Ehre Gottes lehrt, von Gott. Wieder ohne das Exerzitienbuch zu zitieren, wendet er die Regeln zur Unterscheidung der Geister an. Kann etwas Falsches und Häretisches von Gott kommen und zur Ehre Gottes sein? Und umgekehrt: Kann die Verurteilung eines solchen Mannes vom Geiste Gottes stammen? Halloix hat, vielleicht als früher Aufklärer, in Origenes den Jesuiten als heiligmäßigen Wissenschaftler und Mann der Kirche erkannt und will für ihn begeistern.[193] Halloix's spirituelle und intellektuelle Redlichkeit – „moins de prudence“ (?) – konnte jedoch den dogmatischen Satz des Ignatius nicht nachvollziehen: „Wir müssen, um in allem das Rechte zu treffen, immer festhalten: ich glaube, daß das Weiße, das ich sehe, schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so definiert.“[194]

Bibliographie

Quellen

HALLOIX, *Origenes defensus*

Origenes defensus sive Origenis Adamantii presb. Amatoris Jesu Vita, virtutes, documenta, statu(ta), exacta disquisitio. Auctore R.P. Petro HALLOIX Leodiensi, Societatis JESU Theologo. Ad Sanctissimum D. N. Papam Innocentium X. Leodii. Ex officina typographica Henrici et Ioannis Matthiae Hoviorum. MDCXLVIII. Cum privilegiis Caesareo, et sua P.L.Celsitudinis.

IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien*

IGNATIUS VON LOYOLA, *Die Exerzitien*, übertragen von H.U. VON BALTHARSAR [= *Sigillum* 1], Einsiedeln 1962.

Studien

BERTRAND 1997

D. BERTRAND, The Society of Jesus and the Church Fathers in the Sixteenth and Seventeenth Century, in: I. BACKUS (Hg.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* II, Leiden 1997, 889-950.

---

[193] Vgl. oben Anm. 9.

[194] IGNATIUS VON LOYOLA, *Exerzitien* 365: Textende vgl. Anm. 105.

DENZINGER / HÜNERMANN 2001
H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert und unter Mitarbeit von H. HOPING hg. v. P. HÜNERMANN, Freiburg/Basel/Rom/Wien [39]1999.

FALLA 1983
C. FALLA, *L'Apologie d'Origène par Pierre Halloix*, Paris 1983.

HURTER 1907
H. HURTER, *Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae* III: *Theologiae Catholicae Aetas Recens. Post celebratum Concilium Tridentinum seculum primum ab Anno 1564-1663*, Innsbruck [3]1907.

KOCH 1934
L. KOCH, *Jesuitenlexikon*, Paderborn 1934.

LIES 1985
L. LIES (Hg.), *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses in Innsbruck, 2.-6. September 1985* [= *Innsbrucker theologische Studien* 15], Innsbruck 1985.

LIES 1987
L. LIES, *Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen. Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation* [= *Innsbrucker theologische Studien* 19], Innsbruck 1987.

LIES 1990
L. LIES, Ignatius von Loyola und Origenes, in: M. SIEVERNICH / G. SWITEK (Hg.), *Ignatianisch: Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg 1990, 183-203.

LIES 1999
L. LIES, Origenes und Reinkarnation, in: *ZKTh* 121 (1999), 139-158; 249-268.

SOMMERVOGEL 1893
C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* IV, Bruxelles 1893, 52-55.

STUDER 2000
B. STUDER et alii, Origenismo, in: A.M. CASTAGNO (ed.), *Origene: Dizionario*, Roma 2000, 302-337.

ZANFREDINI 1872
M. ZANFREDINI, Halloix, Pierre, historador, escritor, in: C.E. O'NEILL / U.J.M.A. DOMINGUEZ, *Diccionario Historico de la Compañía de Jesús* II, Madrid 2001, 1872.

P. WILHELM WILMERS UND DIE PÄPSTLICHE UNFEHLBARKEIT AUF DEM 1. VATIKANUM NEUE QUELLEN

KLAUS SCHATZ SJ

Der Jesuitenpater Wilhelm Wilmers (1817-1899) zählt als Philosoph und Theologe zu den bedeutenderen Persönlichkeiten für die Durchsetzung neuscholastischer Doktrinen in Deutschland.[1] Gleichzeitig ist er mit der Geschichte des 1. Vatikanums verbunden. Er gehört zwar nicht zu denjenigen Jesuitentheologen, die wie Kleutgen, Franzelin und Schrader als offizielle Konzilstheologen in vorderster Front in den Kommissionen die Texte vorbereitet und mitgestaltet haben. Seine Rolle spielt sich mehr hinter den Kulissen ab, ist dort jedoch keineswegs unerheblich. Als Theologe seines Mitbruders und ehemaligen Schülers Leo Meurin, des Apostolischen Vikars von Bombay, auf dem Konzil anwesend, gehört er von Anfang an zu dem Mitarbeiterkreis der Kerngruppe um Bischof Senestrey von Regensburg und Erzbischof Manning von Westminster, die sich mit allen Kräften bemühten, die päpstliche Unfehlbarkeit im Konzil vorzulegen, die Mehrheit für ihre Definition einzunehmen und schließlich eine möglichst uneingeschränkte und weitreichende Fassung der Unfehlbarkeit durchzusetzen. Durch das *Tagebuch* von Senestrey ist es insbesondere möglich, den Beitrag von Wilmers zur Formulierung der Texte, mit denen die Konzilsväter im Januar 1870 zur Unfehlbarkeitsdefinition motiviert wurden, genauer zu bestimmen. Ein Text von Wilmers, der die Notwendigkeit der Definition ausführlich begründet und sich dabei insbesondere der Argumentationsweise Mannings nähert,[2] wurde wahrscheinlich durch Meurin mit einem Text von Senestreys Theologen Maier zusammengefügt und bei der Zusammenkunft der Kerngruppe am 28. Dezember 1869 approbiert, in der Druckerei der *Civiltà Cattolica* gedruckt und zunächst solchen Konzilsvätern in die Hand gegeben, von denen man die aktive Mitarbeit im Sinne der Sammlung weiterer Unterschriften erwartete, dann auch anderen.[3] Die führende Rolle von Wilmers als rechter Hand von Kardinal Geissel auf dem Kölner Provinzialkonzil

---

[1] Wilmers Lebensdaten: * 30.1. 1817 in Boke (Westfalen), eingetreten 1834 in Brig, 1848 Priesterweihe, lehrte Dogmatik in Köln am Seminar, dann Philosophie an den Scholastikaten des Ordens in Bonn, Aachen und Maria Laach, 1865-1866 Repetitor am Diözesanseminar in Regensburg, 1866-1872 Lehrer für Dogmatik in Maria Laach, nach der Vertreibung in Kopenhagen, als Lehrer der Theologie in Poitiers und schließlich seit 1881 in Ditton Hall (England), wo die theologische Ausbildung der Deutschen Ordensprovinz angesiedelt war, dann nur noch schriftstellerisch tätig, seit 1892 Alterssitz in Exaeten (NL); † 9.5. 1899; vgl. NEUFELD 2001.

[2] Der Text findet sich in SENESTREY, *Tagebuch*, 144-147.

[3] Dazu SENESTREY, *Tagebuch*, 26f.; 32f.; 40-45; SCHATZ 1992-1994, II 138-140.

1860, in welchem sich bereits die Formulierung findet, das Urteil des Papstes in Glaubensfragen sei „per se irreformabile", hat zu der begründeten Vermutung Anlaß gegeben, daß das „ex sese" im 1. Vatikanum – übrigens nicht zu verwechseln mit der erst später eingefügten Erläuterung „non autem ex consensu ecclesiae"! – auch über ihn bzw. durch Meurin in die Definitionsformel hineingekommen sei – eine Hypothese, die sich freilich nicht durch direkte Zeugnisse belegen läßt.[4] Auch die hier veröffentlichten Quellen können in dieser Spezialfrage nicht weiterführen. Schließlich ist Wilmers als der Verfasser der *Animadversiones in quatuor contra Romani Pontificis infallibilitatem editos libellos* bekannt, die sich mit den vier Broschüren von seiten der Minorität auseinandersetzten, hinter denen (als Verfasser oder Protektoren) die Kardinäle Rauscher (Wien) und Schwarzenberg (Prag) und die Bischöfe Ketteler (Mainz) und Hefele (Rottenburg) standen. Diese Schrift kam um den 20. Mai 1870 im lateinischen Original heraus, Mitte Juni schon in einer deutschen Übersetzung.[5]

Ein Fund aus dem Archiv der Norddeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu (APGI), das sich früher in Köln befand, jetzt in München, gewährt einen weiteren interessanten Einblick in die Konzilsaktivitäten von Wilmers. Es handelt sich um drei Briefe an Mitbrüder in Deutschland, die am 21. und 22. Mai 1870 verfaßt sind. Sie sind samt und sonders nicht im Original, sondern nur in Abschrift erhalten, und zwar innerhalb des Faszikels mit der Signatur 2/26, welcher die Generalsbriefe der Jahre 1869-1881 enthält. Die beiden wichtigsten Themen, die Wilmers hier beschäftigen, sind einmal das Ringen um das genauere Objekt der päpstlichen Unfehlbarkeit innerhalb der Dogmatischen Deputation, dann seine Gegenschrift gegen die Minoritätsbroschüren, die gerade jetzt herauskam und deren Verteilung unter die Konzilsväter am 20. Mai, dem Vortag des ersten Briefes, begonnen hatte. Zu beiden enthalten die Briefe interessante zusätzliche Informationen.

Für Wilmers ist das Ringen um das Objekt, das heißt den genauen Umfang, der päpstlichen Unfehlbarkeit nun das wichtigste Kampffeld. Denn die ‚Gegner' konzentrieren nach ihm ihre Anstrengungen, nachdem es nicht mehr gelungen sei, die Behandlung und Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit überhaupt zu verhindern, auf die möglichste Einschränkung ihres Objektes. Es geht Wilmers vor allem darum, auch die Zensuren niederen Grades unterhalb der Häresie-Note in die Definition der Unfehlbarkeit einzuschließen. Dazu darf die Unfehlbarkeit nicht auf den strikten Glaubensbereich eingeschränkt werden; und das heißt: Die Bilio-Martin-Formel, wie sie zunächst innerhalb der Dogmatischen Deputation durchgesetzt wurde und im Schema *Pastor aeternus*, das den Konzilsvätern am 9. Mai übergeben wurde, enthalten war, mußte zu Fall gebracht werden; denn diese lautete, der Papst könne nicht irren, wenn er definiere, was in Fragen des Glaubens und der Sitten von der ganzen Kirche „tan-

---

[4] Dazu SOARES GOMES 1970 und BEUMER 1971.

[5] *Kritische Beleuchtung von vier Broschüren, welche gegen die Unfehlbarkeit des Papstes erschienen und unter die Väter des Concils vertheilt worden sind*, Regensburg 1870. Vgl. dazu BEUMER 1971, 151 Anm. 60. – Dies war die vom Verfasser autorisierte Übersetzung; zwei weitere, wohl nicht autorisierte, erschienen in Münster und Wien (vgl. GRANDERATH 1903-1906, III 44).

quam de fide" zu halten oder „tanquam fidei contrarium" zu verwerfen sei. Ebenso wie für Senestrey und Manning und für die Jesuiten der *Civiltà Cattolica* war dabei für Wilmers der Hauptgegner, der zu treffen sei, der ‚liberale Katholizismus'; die Hoffnung von Montalembert und anderen liberalen Katholiken, daß in der genaueren Bestimmung der päpstlichen Infallibilität zwar der Gallikanismus getroffen, der liberale Katholizismus aber unbeschadet daraus hervorgehen würde, durfte sich nicht erfüllen. Positiv bedeutete dies, daß die Unfehlbarkeit vor allem den *Syllabus* von 1864 einschließen mußte, was nicht der Fall war, wenn *censurae minores* unterhalb der Häresie fehlbar blieben. Es geht aus diesen Dokumenten aber nicht nur hervor, wie engagiert sich Wilmers für eine möglichst extensive Fassung des Gegenstandes der Unfehlbarkeit und gegen die Bilio-Martin-Formel einsetzte, ja wie sehr er bedauerte, daß auch Jesuiten (wie vor allem P. Roh, der Theologe Martins) diese Formel unterstützten und somit die Gesellschaft Jesu zu seinem Leidwesen nicht mehr einheitlich auftrat. Es tritt auch die führende Rolle hervor, die Wilmers in diesen Bestrebungen spielte.

Bereits bisher bekannt ist, vor allem aufgrund des *Tagebuches* Senestreys, daß, nachdem die maximalistische Position in der Dogmatischen Deputation unterlegen war, sich aus der infallibilistischen Kerngruppe eine ‚Para-Deputation' bildete, der auch Meurin angehörte. Wilmers bezeugt außerdem, daß diese ‚Para-Deputation' eine Kommission aus sieben Theologen bildete, von denen nicht weniger als fünf Jesuiten waren, nämlich außer ihm die Patres Costa, Ballerini, Sanguineti und Kleutgen, an Nicht-Jesuiten die beiden französischen Weltpriester Chesnel und Sauvé. Bereits in der ersten Sitzung dieser Theologenkommission wurde ihm aufgetragen, ein theologisches Gutachten zu entwerfen, weshalb die Bilio-Martin-Formel nicht annehmbar sei. In der zweiten Sitzung wurde diese Ausarbeitung diskutiert und angenommen. Mit großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich bei diesem Wilmers-Text um den ‚privat eingereichten' Text, der unter dem Namen Meurins zu finden ist.[6] Denn dieser Text schlägt selber noch keine Formel vor, sondern legt nur ausführlich dar, weshalb die Bilio-Martin-Formel ungenügend und daher unannehmbar sei. Außerdem berührt er sich eng mit Erwägungen, die Wilmers auch in den neu gefundenen Briefen äußert: vor allem, wenn er betont, es gehe darum, besonders die liberalen Katholiken zu treffen, die sich durchaus mit einer Unfehlbarkeit im strikten Glaubens- und Offenbarungsbereich abfinden könnten, nicht jedoch, wenn ihre Irrtümer im Bereich des sozialen Lebens und der wissenschaftlichen Freiheit getroffen würden.[7] Dieser Text sowie der folgende, ebenfalls unter dem Namen Meurins eingereichte, wurde nach Senestrey von Meurin „mit einigen Theologen" verfaßt und dann Kardinal Bilio, dem Vorsitzenden der Dogmatischen Deputation, vorgelegt, der ihn jedoch „sehr erregt

[6] MANSI 52: 1140-1144; *ColLac* 7: 1704-1706.

[7] „Notum satis est, plurimos illorum, qui Romani Pontificis infallibilitati definiendae obsisterent, partim inter illos reperiri, qui theoriis quibusdam vitam socialem spectantibus, a Romano Pontifice reprobatis, addicti sunt; partim inter illos, qui in scientiarum studiis nimiae indulgent libertati, et satisfecisse sibi videntur, dummodo abstineant a sententiis aperte haereticis" (MANSI 52: 1143A; *ColLac* 7: 1705c/d).

zurückwies" („valde iratus eam reiecit").[8] Dies letztere muß irgendwann in den 14 Tagen zwischen dem 8. und dem 22. Mai geschehen sein; denn am 22. Mai kam es zum von Senestrey mit Freude vermerkten Umschwenken Bilios in der Deputation; jetzt vermerkte dieser, „mehrere Väter nähmen Anstoß an der neuen Formel ..., und zwar aus ernstzunehmenden Gründen."[9] Freilich war es nicht das Papier von Wilmers, was diesen Umschwung bewirkte. Es war vielmehr ein zugleich mit einer persönlichen Intervention von P. Piccirillo, dem Direktor der *Civiltà Cattolica*, bei Papst Pius IX. am 13. Mai in der *Civiltà Cattolica* gedruckter Text seines Mitbruders Liberatore.[10]

Was Wilmers jedoch über die Entstehung seiner *Animadversiones* berichtet, korrigiert in einem wesentlichen Punkt die bisherige Meinung der Forschung. Diese stützte sich auf die von seinem Mitbruder Sträter verfaßten *Erinnerungen an P. Wilmers SJ*.[11] Danach ging die Initiative von Pius IX. aus. Dieser habe sich nach dem Erscheinen der Minoritätsschriften im April an den Jesuitengeneral Beckx gewandt und ihn gefragt, ob er jemanden habe, der in kurzer Zeit eine Widerlegung schreiben könne. Beckx habe daraufhin Wilmers genannt und ihn beauftragt; Wilmers habe dann gleichsam Tag und Nacht durchgearbeitet, um in kurzer Zeit die Schrift fertigzustellen. Bei Wilmers selbst aber sieht es anders aus. Er berichtet nichts von einer Beauftragung durch Papst und P. General. Wer die Initiative ergreift, ist vielmehr Kardinal Bilio, der Vorsitzende der Dogmatischen Deputation. Und dieser kommt keineswegs sofort auf die Idee, Wilmers als den einzig Kompetenten mit dem Ganzen zu beauftragen, sondern packt die Sache sehr unbeholfen an und läßt eine Kommission von Theologen bilden. Praktisch bleibt dann die ganze Arbeit an Wilmers hängen, schon deshalb, weil eine Schrift, die aus einem Guß sein soll, eine einheitliche Hand braucht; nur in einzelnen Kapiteln erhält Wilmers Hilfe von seinen französischen Mitbrüdern Dumas und Desjardins, die als Theologen der Bischöfe Dreux-Brézé (Moulins) und Dabert (Périgueux) bzw. des Erzbischofs Desprez (Toulouse) anwesend sind. Hinzu kommt, daß Wilmers ursprünglich nur an eine Antwort auf die Schrift Rauschers gedacht hat; und tatsächlich folgt ja seine Schrift dem Aufbau der *Observationes* von Rauscher und behandelt dabei eher gelegentlich auch die anderen Schriften. Die *Quaestio*, die von Ketteler propagiert wurde, sollte nach ihm ursprünglich Kleutgen bearbeiten. Dieser kam jedoch nicht dazu; und so mußte Wilmers sie „auf Drängen einiger Bischöfe" zusätzlich übernehmen. Es war also keine bewußte Entscheidung, daß Wilmers der einzig Geeignete sei. Vielmehr fiel faktisch auf ihn die Arbeit, da er bereit war, sie anzunehmen und auch mit einer gewissen Erudition und Gewandtheit mehr als irgend jemand anderes mit dieser Aufgabe fertig wurde. Daß er freilich zwar nicht „Tag und Nacht", aber doch mit voller Kraft daran arbeitete, wird von ihm selbst bestätigt: für die 110 Seiten umfassende Schrift, die dazu eine Vielzahl von Quellennachprüfungen erfor-

---

[8] SENESTREY, *Tagebuch*, 108f., Nr. 31.

[9] SENESTREY, *Tagebuch*, 112f., Nr. 36; ähnlich im offiziellen Protokoll (MANSI 53: 256D-257A).

[10] Vgl. FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, 294 (Nr. 693); SCHATZ 1992-1994, III 81f.

[11] STRÄTER 1914, hier speziell 296f.

derte, hatte er – sicher neben seiner sonstigen Beratertätigkeit für Meurin – weniger als vier Wochen Zeit; und an manchen Tagen war er zwölf bis dreizehn Stunden mit Schreiben beschäftigt.

Daß Wilmers von den von ihm rezensierten Minoritätsschriften keine hohe Meinung hat, verwundert nicht. Weil er entdeckt, daß die *Quaestio* die Väterinterpretation der neutestamentlichen Petrustexte von dem Gallikaner Launoy übernimmt, ohne ihn zu zitieren, ist, wie er in dem Brief an P. Rive schreibt, für ihn „die ganze Arbeit gerichtet".[12] Und die Probleme, die sich nach Rauscher aus der Bulle *Unam Sanctam* für die päpstliche Unfehlbarkeit ergeben, sind für ihn schon dadurch widerlegt, daß Rauscher selber zugibt, daß sich die päpstliche hierokratische Doktrin dieser Zeit auf ein kompliziertes historisches Motivationsgeflecht stützt, in welchem die theologische Theorie nur ein Element neben anderen ist.[13] Sicher erweist er sich in Einzelpunkten seinen Kontrahenten als überlegen, und zwar meist dort, wo die Minorität ihrerseits ein allzu harmonisiertes und glatt aufgehendes Geschichtsbild hatte, das der Widersprüchlichkeit der realen Geschichte nicht gerecht wurde.[14] So weist er mehrfach darauf hin, daß auf den alten Konzilien nur eine Minderheit von Bischöfen anwesend war.[15] Bei dem berühmten Axiom des Vinzenz von Lérins („Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus")[16], das von der Minorität in den Rang eines allgemeinen hermeneutischen und ekklesiologischen Prinzips erhoben wird, zeigt er, zweifellos mit den stärkeren historischen Argumenten, auf, daß der kumulative Gebrauch, in dem Sinne, daß immer alle drei Kriterien zugleich da sein müssen, dem historischen Kontext bei Vinzenz nicht gerecht wird, da dieser selbst von Situationen spricht, wo entweder in der gegenwärtigen Kirche die Einheitlichkeit faktisch nicht gegeben ist (wie im Arianismusstreit – dann müsse man auf das Altertum rekurrieren!), oder auch die Tradition nicht ganz einheitlich ist (dann komme es auf ein allgemeines Konzil an!).[17] Das dornige Problem des Dreikapitelstreites löst Wilmers hauptsächlich dadurch, daß er ihn als eine reine Personenfrage interpretiert.[18] Diese Interpretation war sicher nicht einfach aus der Luft gegriffen: Sie gab eine bestimmte zeitgenössische Interpretation wieder, indem sie sich auf die Päpste nach Vigilius und insbesondere auf

---

[12] Dies zeigt er im einzelnen auf in *Animadversiones*, 17-19. Nach Launoy, den die *Quaestio* übernimmt, gibt es vier Väterinterpretationen zu Lk 22,38 („Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke"): 1. die gebräuchlichste, die sich auf den persönlichen Glauben des Petrus bezieht, daß er ihn nicht total verliere, nach seinem Fall wieder aufstehe und die Brüder stärke; 2. der Bezug auf die römische Kirche, die niemals vom wahren Glauben abfällt; 3. daß der Apostolische Stuhl nie vom Glauben abfällt; 4. daß die Gesamtkirche, die Petrus in sich repräsentiert, nicht untergeht. – Ebenso folge er Launoy bei der Aufzählung der vier Interpretationen zu Mt 16,18, denen er freilich noch eine fünfte hinzufüge, nämlich: die Kirche sei auf alle Gläubigen gebaut.

[13] Entsprechend in WILMERS, *Animadversiones*, 67-69. Zum Text der Bulle *Unam sanctam* vom 18. November 1302 s. *DH* 870-875.

[14] Dazu SCHATZ 1985, 206; 221; 233; 239f.

[15] Vgl. WILMERS, *Animadversiones*, 26; 29.

[16] VINZENZ VON LÉRINS, *Commonitorium* 2,5 (*CCL* 64: 149,25f.).

[17] Vgl. WILMERS, *Animadversiones*, 32f.

[18] Vgl. WILMERS, *Animadversiones*, 44-46.

Gregor den Großen stützte, die gegenüber der Opposition im Westen Konstantinopel II zu entschärfen suchten und sich so gegenüber dem Vorwurf verteidigten, an Chalkedon Abstriche gemacht zu haben. Weniger glücklich ist Wilmers freilich bei seinem Versuch, im Urteil über die ‚drei Kapitel' selbst Chalkedon und das „Constitutum" von Papst Vigilius einerseits, sein „Iudicatum" und Konstantinopel II anderseits miteinander zu harmonisieren, da erstere die persönliche Rechtgläubigkeit der Verfasser (Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyros, Ibas von Edessa) im Blick gehabt hätten, letztere jedoch die Orthodoxie ihrer Schriften.[19] Sachlich erschien ihm dies notwendig, da sonst zwar nicht die Unfehlbarkeit im eigentlichen Glaubensbereich in Frage gestellt schien, wohl jedoch in *factis dogmaticis*, das heißt über die Rechtgläubigkeit von Schriften; denn dann hätten Chalkedon und Konstantinopel II bzw. Papst Vigilius in seinen beiden unterschiedlichen Dekreten widersprechende Urteile über ein *factum dogmaticum* gefällt. – Auch in der berühmten Honoriusfrage sind viele seiner Argumente stärker als die seiner Gegner, wenngleich er dann wieder über das Ziel hinausschießt und rein deduktiv-systematisch Folgerungen zieht, die seine Quellen nicht hergeben. So zeigt er auf, daß der „eine Wille" Christi im Brief des Honorius an Patriarch Sergius im moralischen Sinne zu verstehen ist.[20] Wenn er sich jedoch nicht mit dieser Begrenzung begnügt, sondern darüber hinaus positiv behauptet, Honorius habe auch im ontischen Sinne zwei Willen in Christus bekannt, dann vermag er sich dafür auf keine direkte Äußerung von Honorius zu berufen, sondern leitet dies einfach aus dessen Bekenntnis zur bleibenden Integrität der beiden Naturen im Sinne von Chalkedon ab[21] – wobei ja gerade zu beweisen bleibt, daß für Honorius der Wille der Natur und nicht der Person zugeordnet ist. In jedem Fall stärker als die Argumente seiner Gegner sind die von Wilmers, wenn er aufzeigt, daß es sich bei dem Honoriusbrief, wie aus seinem evidenten Wortlaut hervorgeht, nicht um eine unumstößliche Glaubensentscheidung, sondern um eine vorläufige pragmatische Sprachregelung handelt.[22] Bei der Verurteilung des Honorius durch Konstantinopel III stützt er sich auf die abschwächende Uminterpretation dieser Verurteilung durch Papst Leo II. (nicht als „Häretiker", sondern als „Begünstiger" der Häresie).[23] Aber offensichtlich genügt ihm dies nicht ganz: aus apologetischen Gründen („ne dicamus, Patres errasse", wie er selbst bekennt) sucht er die Konzilserklärung selbst und ebenso den Brief von Kaiser Konstantin IV., die von Honorius als „Confirmator" der Häresie sprechen, in wenig überzeugender Weise umzuinterpretieren.[24] – Mehr Sinn als die Minorität für die Mehrdeutigkeit und Ambivalenz von Größen wie Konsens, Tradition und ‚allgemeiner Glaube' der Kirche verrät Wilmers auch, wenn er gegenüber Rauscher,

[19] Vgl. WILMERS, *Animadversiones*, 45f. – Vgl. dazu SCHATZ 1985, 236.
[20] Vgl. WILMERS, *Animadversiones*, 50.
[21] Vgl. WILMERS, *Animadversiones*, 52; 54.
[22] Vgl. WILMERS, *Animadversiones*, 59.
[23] Vgl. WILMERS, *Animadversiones*, 61.
[24] Vgl. WILMERS, *Animadversiones*, 62.

der meint, der katholische Glaube sei praktisch in allen relevanten Fragen klar definiert und Abweichungen von ihm mehr oder weniger klar, und der von da aus die Bedeutung eines päpstlichen unfehlbaren Lehramts zu minimalisieren sucht, herausstellt, daß die Erkenntnis, was ‚klar' und ‚eindeutig' sei, Interpretationsfrage und gerade in Krisenzeiten höchst unklar ist.[25] Entsprechend wendet er gegenüber der Forderung, dogmatischen Definitionen immer eine Befragung aller Bischöfe voranzustellen, ein: Was aber, wenn die Bischöfe selbst uneinig oder unsicher sind?[26] Die Feststellung, daß nicht selten die Infallibilisten im 1. Vatikanum, wenngleich schwächer in der Kenntnis der Geschichte, ein deutlicheres hermeneutisches Gespür für die Mehrdeutigkeit und Interpretationsbedürftigkeit von Größen wie Tradition, Konsens und Universalität haben, bewahrheitet sich wohl auch hier.[27]

In Anbetracht der Eile, mit der seine Schrift verfertigt wurde, ist sie sicher keine schlechte Leistung. Bemerkenswert ist jedoch, daß Wilmers in diesen Briefen die Stärken seiner Schrift eher in Nebensächlichkeiten sieht und nicht in dem, worin aus heutiger historischer Sicht ihre Hauptstärken liegen.

Brief von P. Wilhelm Wilmers an einen unbekannten Mitbruder in Deutschland
(in Abschrift: APGI 2/26)

Rom, den 21. Mai

Ew. Hochwürden,

Da ich von zwei bis fünf Uhr, wo eine Sitzung von Theologen (von der später) statthaben soll, frei bin, so benütze ich die Zeit, Einiges zu schreiben, um so mehr als mein letzter Brief von einem sehr alten Datum ist.

Wie stehen die Sachen? So, so! Ich weiß nicht, ob P. Lessmann[28] Ihnen berichtet hat, was der Herr von Regensburg[29] (expectorando se) ihm mitgetheilt hat. Wäre es der Fall,

[25] Vgl. WILMERS, *Animadversiones*, 98.
[26] Vgl. WILMERS, *Animadversiones*, 100.
[27] Dazu SCHATZ 1992-1994, III 51f.
[28] Johann Baptist Leßmann (1825-1899), Jesuit seit 1851 (eingetreten als Paderborner Diözesanpriester), 1855-1858 Volksmissionar (mit Sitz in Bonn, seit 1856 in Köln), 1858-1860 Socius des Novizenmeisters im Noviziat in Münster/W., 1860-1861 Spiritual auf dem Kreuzberg (Bonn), 1861 Seelsorger und Superior in Mainz und Aachen (ab 1865), 1869 Socius des Provinzials, dann 1870-1876 in Indien (1870-1873 Visitator der Bombay-Mission, dabei außergewöhnlich klug und taktvoll dem stürmischen Apostolischen Vikar Meurin gegenüber, ohne doch die sich an ihm entzündenden Konflikte lösen zu können, erfolgreicher 1873-1875 in der Visitation der Madura-Provinz). Seit 1876 in Nordamerika (in der zur deutschen Provinz gehörigen Buffalo-Mission), dort 1876-1886 Missionsoberer, 1893-1898 Rektor und Novizenmeister im Kolleg zu Prairie du Chien; s. HEINZLE 1897-1899; VÄTH 1920, 146; vgl. HENNESEY 2001.– Zu diesem Zeitpunkt befand sich Leßmann bereits auf dem Schiff nach Indien; denn er traf als Visitator am 27. Mai in Bombay ein (VÄTH 1920, 131). Es liegt nahe, daß er auf dem Hinweg in Rom mit Meurin, dessen Mission er zu visitieren hatte, sprach und bei der Gelegenheit auch mit Wilmers als Meurins Konzilstheologen.
[29] Ignaz von Senestrey (1818-1906), seit 1858 Bischof von Regensburg. Über seine Rolle auf dem 1. Vatikanum passim in allen einschlägigen Darstellungen.

so wäre ich der unangenehmen Mühe, es zu thun, überhoben. – Der Bischof von Regensburg hat immer festgehalten.

Graf von Montalembert hatte schon zu Anfang des Concils an Jemand geschrieben: „Nun, ich hoffe, daß man die Unfehlbarkeit definiren wird: dann wird man einmal wissen, wie weit der Papst gehen darf."[30] Das ganze Geheimniß der Situation liegt in diesen Worten. Als man sah, daß die Behandlung des Gegenstandes nicht verhindert werden konnte, hat man einen anderen Weg eingeschlagen. Man hat sich auf die Bestimmung des Objects eingelassen und dieses sehr beschränkt aufgefaßt. Was man sagt, ist richtig; aber wenn man dieses bestimmte Object „quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia tanquam de fide tenendum vel tanquam fidei contrarium reiiciendum sit"[31] hervorhebt, so werden die Liberalen und die Rationalisten sogleich folgern: „also nichts weiter!" Ich hatte von Anfang an immer gerathen, man solle sich auf die Bestimmung des Objects an dieser Stelle durchaus nicht einlassen, sondern nur den allgemeinen Ausdruck wählen „in rebus fidei et morum". Es war geschehen. Nun kommt eine Wendung, auf deren Ursprung ich jetzt nicht eingehen kann. Es heißt allgemein, der Herr von P...n habe den neuen Vorschlag in der dep. eingebracht.[32] – Die Majorität ist alarmirt. Sie hat sogleich ein Centrum gebildet, welches das Fernere berathen soll.[33] Dieses Centrum hat eine Commission gebildet bestehend aus den Herren Chenel[34] und Sauvé[35] (Franzosen, beide,

---

[30] Ein solches Zitat ist nicht bekannt, in dieser Fassung auch eher unwahrscheinlich, weil Charles de Montalembert, der am 13.3. 1870 starb, die Unfehlbarkeitsdefinition niemals *wünschte*, sondern immer verabscheute. Die Tendenz des Zitats ist freilich insofern nicht ganz unzutreffend, als das eigentliche Problem für Montalembert nicht die päpstliche Unfehlbarkeit in Glaubensfragen war, sondern das Verhältnis der Kirche zu den modernen Freiheiten und die Notwendigkeit für sie, die Bedingungen der Moderne zu akzeptieren (zusammenfassend dazu PALANQUE 1962, 120-127). Insofern hatte Wilmers recht darin, daß nicht so sehr die Frage des Subjekts der Unfehlbarkeit (um die es der Minorität im Konzil ging), sondern die des Objektes (und damit der möglichen Ausdehnung ins Politische hinein bzw. der nachträglichen Dogmatisierung des *Syllabus*) der eigentlich neuralgische Punkt in der Auseinandersetzung mit den liberalen Katholiken war.

[31] So in dem Schema *Pastor aeternus*, das den Konzilsvätern am 9. Mai vorgelegt wurde (MANSI 52: 7B). Es war Bischof Martin von Paderborn, der im Verein mit Kardinal Bilio, dem Vorsitzenden der Dogmatischen Deputation, unterstützt von Dechamps (Mecheln), Spalding (Baltimore) und Steins SJ (Calcutta), am 5. Mai diese Formel in der Deputation durchgesetzt hatte. Sie blieb freilich sehr umstritten; insbesondere Manning und Senestrey widersetzten sich ihr konstant (dazu eingehend SENESTREY, *Tagebuch*, 94-104; vgl. SCHATZ 1992-1994, III 21-25). Zu den Auseinandersetzungen unter den Jesuiten, von denen allein P. Roh als Konzilstheologe Martins die Formel verteidigte, während vor allem die Patres der *Civiltà Cattolica* sie schärfstens bekämpften, siehe FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, 295, Nr. 695. Für Franco war sie, ebenso wie für Wilmers, vor allem deshalb inakzeptabel, weil sie den Syllabus fehlbar ließ und damit den liberalen Katholizismus schonte (FRANCO, aaO., 291f.).

[32] Bischof Martin von Paderborn: die Vermutung ist zutreffend (s. vorige Anm.).

[33] Über dieses Zentrum, seine Aktionen und Ergebnisse sind wir vor allem durch Senestrey informiert. Zu ihm gehörten außer Senestrey und Manning: Mermillod (Genf-Lausanne), Meurin, Roullet de la Bouillerie (Carcassonne), La Tour d'Auvergne (Bourges), Sergent (Quimper), Fillion (Le Mans), d'Alzon (Generalvikar von Nimes) und Chesnel (SENESTREY, *Tagebuch*, 106-109; 112/113, Nr. 30-33; 35). Es wollte so etwas wie ein internationales Kommunikations- und Aktionszentrum der ‚Mehrheit' sein, welches die Dogmatische Deputation, die angeblich den Kontakt mit dieser Mehrheit verloren habe, mit ihr wieder in Einklang bringen wollte (so Mermillod gegenüber FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, 292, Nr. 689).

[34] Es ist François Chesnel, Generalvikar von Quimper.

[35] Henri Sauvé, Domherr aus Laval, Mitglied der Dogmatischen Vorbereitungskommission des Konzils, streng ultramontan, Freund Veuillots.

glaube ich, theologi pontificii; mir hat besonders der erstere gefallen), dann P. Costa[36] (Spanier, zu dessen Lobe ich nichts sagen, da Ew. Hochwürden ihn kennen; ein durchaus gelehrter und in jeder Beziehung ausgezeichneter Mann), PP Ballerini[37] und Sanguineti[38] (Italiener), dann P. Kleutgen[39] und meiner Wenigkeit. Man hätte gern auch den P. Schrader[40] und Dr. Meier[41] herbeigezogen; aber man wollte den Deutschen nicht das Übergewicht geben. In der ersten Sitzung wurde ich beauftragt, den Nachweis zu liefern, daß die in der dep. gewählte Formulirung nicht annehmbar sei. Meine Arbeit ist in der zweiten Sitzung discutirt und angenommen worden (Später hörte ich vom Theologen des Mgr. Pie,[42] die betreffenden Objicienten hätten erklärt, gegen die Beweisführung lasse sich keine Einwendung machen). Heute hat P. Kleutgen positive Vorschläge und Formulirungen vorzulegen, die dann den Bischöfen mitzutheilen sind, wie es auch mit meiner Arbeit geschehen. Schade, daß einige der Unsrigen in die Falle gegangen sind.[43] In Rom moquirt man sich über „eine sehr angesehene Dame" (compagnia di Gesù), die sich stark compromittirt habe. – Vor ungefähr 3 oder 4 Wochen kam ziemlich früh Morgens jemand in mein Zimmer und sagte „Der Bischof von Regensburg habe ihn zu mir bestellt". Ich erwiderte, das müsse ein Irrthum sein, er werde ihn zu Dr. Meier bestellt haben. Jener aber hatte Recht. Alsbald fing er an, mir zu beweisen, ich müsse auf den Bischof von Reg. wo möglich einwirken; dieser gehe zu weit. Er fing an, seinen Gedanken zu exponiren. Da ich die

---

36 Fermin Costa Columer (1806-1894), Jesuit seit 1826, Dogmatiker in Genua (1837-1841) und Turin (1842-1847), Spiritual im Diözesanseminar Löwen (1847-1849), dann Tertiarierinstruktor und Novizenmeister in Nivelles (Frankreich), dann 1853 in Barcelona Oberer und Direktor des Diözesanseminars, 1863-1867 Provinzial der Aragonesischen Provinz, 1868 Rektor in Barcelona, dann nach der Jesuitenvertreibung aus Spanien in Rom, Konsultor der Vorbereitungskommission für Ordensfragen, 1871 in Toulouse als Rektor des Juniorats, 1873 in St. Chamand Terziarierinstruktor und Studienpräfekt des Philosophats, 1877 Terziarierinstruktor in Manresa, 1880-1883 spanischer Assistent in Rom, 1883-1891 Rektor des Noviziats- und Junioratshauses in Veruela, 1891-1894 des Philosophats und Theologats in Tortosa (vgl. SOLÀ 2001).

37 Antonio Ballerini (1805-1881), Moraltheologe, Jesuit seit 1826, seit 1841 in Rom, dort seit 1844 am Römischen Kolleg, seit 1856 Moraltheologe, streitbar und polemisch in den Auseinandersetzungen, scharfer Gegner Rosminis (vgl. ZALBA 2001).

38 Sebastiano Sanguineti (1829-1893), Kanonist, Jesuit seit 1847, dozierte Kirchengeschichte (1864-1868) und Kirchenrecht (1868-1870) am Römischen Kolleg, 1871-1879 in Turin und Genua Predigttätigkeit, dann wieder seit 1879 Lehrtätigkeit in Kirchenrecht an der Gregoriana und seit 1886 an der Päpstlichen Akademie für Geschichte und Recht. Im 1. Vatikanum vor allem bedeutende Rolle für die Ausarbeitung der Geschäftsordnung (vgl. OLIVARES 2001).

39 Josef Kleutgen (1811-1883), Jesuit (seit 1843), Neuscholastiker, seit 1843 meist in Rom; im Rahmen des 1. Vatikanum maßgeblich beteiligt an der Umarbeitung des ursprünglichen Schemas *de fide catholica*.

40 Clemens Schrader (1820-1875), Jesuit seit 1848, Dogmatiker, dozierte in Rom, 1857-1870 in Wien, dann wieder in Rom, seit 1872 in Poitiers, gehörte mit Passaglia und Franzelin zu der Richtung der ‚Römischen Schule', die, zum Teil beeinflußt von den Tübingern, stärker positiv und patristisch ausgerichtet war. Während des 1. Vatikanum vor allem wichtig für die Ausarbeitung des 1. Kirchenschemas.

41 Willibald Apollinaris Maier (1823-1874), Domkapitular in Regensburg (seit 1859), auf dem 1. Vatikanum Konzilstheologe von Bischof Senestrey; s. SENESTREY, *Tagebuch*, passim.

42 Charles Gay (1815-1892), asketischer Schriftsteller, in seiner Jugend abständig, 1836 bekehrt, 1845 Priester, als Prediger und Seelenführer geschätzt, 1870-1877 Generalvikar und 1877-1880 Weihbischof in Poitiers; Mitglied der Dogmatischen Vorbereitungskommission des Konzils, arbeitete die Schemata über den Sozialismus und die geheimen Gesellschaften aus.

43 Offensichtlich meint er vor allem P. Roh, den Konzilstheologen von Bischof Martin, der auch Mühe hatte, seine Position gegen die Patres der *Civiltà Cattolica* zu verteidigen (FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, 295, Nr. 695), ferner Franzelin und Perrone, die Kardinal Bilio am 6.5. in der Dogmatischen Deputation unterstützt hatten und deshalb ebenfalls Widerspruch bei ihren Mitbrüdern fanden (FRANCO, aaO., 292, Nr. 689).

Tage vorher mit Arbeit war überladen gewesen, so hatte ich von den Vorgängen in der dep. keine Notiz genommen; ich war fest überzeugt, das Schema werde wenigstens so gut herauskommen als es hineingegangen war. Ich konnte aber auf seinen Vorschlag durchaus nicht eingehen. Nach einiger Zeit kam der Bischof von Reg. Nun stellte sich heraus, wer bearbeitet werden sollte. Später kam auch Dr. Meier. Es war nicht schwer zu beweisen, daß der Vorschlag ein wahres Unglück sein würde. Jener schien vom Vorschlage abzulassen. Nichtsdestoweniger ist derselbe nach einigen Tagen in anderer Form wieder aufgetaucht und auf eine nicht näher zu beschreibende Weise durchgesetzt worden.

Erzbischof Manning hat bei dieser Gelegenheit einen wahren Heldenmuth bewiesen. Ich bin später einmal mit ihm zusammengetroffen; ich kann nicht sagen, welch guten Eindruck mir dieser Mann gemacht hat. – Einige sind in Folge dieser Vorgänge sehr gedrückt, um so mehr, da man jetzt positiv weiß, was jene, die man zu gewinnen hoffte, beabsichtigen. Heute aber vernehme ich, daß der Cardinal B.<ilio> schon einlenke, und Hoffnung ist, auf die ursprüngliche unbestimmte Hervorhebung des Objects zurückzukommen.[44]

Abends 7 1/2. So eben die auf 2 1/2 Stunden ausgedehnte Conferenz geschlossen. Heute wohnte auch Herr Gay, Theologe des Mgr. Pie, bei. Es heißt, daß bereits die Mehrzahl der Bischöfe von der Dep. von der Nothwendigkeit überzeugt sind, eine andere Formulirung zu wählen.[45]

Die animadversiones in quatuor contra Rom. Pontif. infallibilitatem editos libellos sind gestern und heute im Auftrage der Cardinalpraesides unter die R.P. Concilii vertheilt worden. Ich habe bereits Exemplare an einige unserer Häuser abgehen lassen. Ew. Hochwürden werden finden, daß ich frei spreche. Es ging nicht anders. Zudem habe ich nicht einmal Alles gesagt, was ich hätte sagen mögen. Jene 4 Schriften wurden fast gleichzeitig unmittelbar vor den Verhandlungen hinausgeschleudert. Es schien, man rechnete darauf, daß die Majorität keine Zeit haben werde, darauf zu antworten. Cardinal B.<ilio> schickte den Auftrag, eine Commission von Theologen zu bilden, welche sie beantworten sollte. Über den Plan schien er nicht im Klaren zu sein. Anfangs vertheilte man den Stoff unter Mehrere, aber bald stellte sich heraus, daß so nichts Ordentliches zu Stande kommen würde. So fiel die Arbeit auf mich allein; für einige Kapitel haben mir P. Dumas[46] und P. Desjardins[47] Dienste geleistet. Ich habe aber Alles umgearbeitet und namentlich alle Citate selbst nachgelesen und abgeschrieben. Zudem hatten jene Beiden sich nur an die Bro-

---

[44] Dieses Einlenken Kardinal Bilios, von dem P. Wilmers offensichtlich schon Vorinformationen hatte, erfolgte in der Sitzung der Dogmatischen Deputation vom folgenden Tage, dem 22. Mai: jetzt gestand er zu, „mehrere Väter nähmen Anstoß an der neuen Formel ..., und zwar aus ernstzunehmenden Gründen" (SENESTREY, *Tagebuch*, 112/113, Nr. 36; MANSI 53: 256D-257A; SCHATZ 1992-1994, III 82f.).

[45] Dies traf offensichtlich zu; aber es war noch keine erdrückende Mehrheit; auf der Sitzung der Deputation vom 22. Mai gab es noch eine starke Minderheit, vertreten durch Martin, Dechamps, Steins und Spalding, die sich für die jetzige Formel einsetzte, so daß kein Konsens zustandekam und man sich entschied abzuwarten, welche Vorschläge aus der Generalkongregation kämen (vgl. MANSI 53: 257A).

[46] Florentin Dumas aus der Lyoner Ordensprovinz, * 1814, Jesuit 1830, damals Schriftsteller in Lyon, auf dem Konzil als Theologe der Bischöfe Dreux-Brézé von Moulins und Dabert von Périgueux (vgl. G. Martina in FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, 82 Anm. 22). Im Katalog der Lyoner Provinz 1871 erscheint er nicht mehr, ohne unter den Verstorbenen aufzutauchen (wohl aus dem Orden ausgeschieden).

[47] Gabriel Desjardins (1823-1899), Jesuit seit 1843 (Toulouse-Provinz), damals Lektor für Dogmatik in Vals, auf dem Konzil als Theologe von Erzbischof Desprez von Toulouse (vgl. G. Martina in FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, 82 Anm. 22).

schüre von Rauscher[48] gehalten. Die in der Schweiz gedruckte, welche sehr umfangreich ist,[49] ließ ich Anfangs ganz außerhalb der Berechnung, weil P. Kleutgen sie beantworten sollte. Der aber wurde verhindert, und so mußte ich auf das Drängen einiger Bischöfe sie ebenfalls durchnehmen. Ich habe für die ganze 7 Bogen umfassende Arbeit weniger als 4 Wochen zur Verfügung gehabt. Es hat Tage gegeben, an denen ich 12-13 Stunden mit der Feder gearbeitet habe. Der heikelste Punkt war die relatio Ecclesiae ad civitatem. Zum Glück bot mir der Verfasser (Rauscher) die beste Handhabe zu seiner Widerlegung.[50] Ein glücklicher Zufall führte mich auf die von der Schweizer Broschüre benützte Quelle (Launoi).[51] Der Verfasser hatte durch seine Belesenheit und Väterkenntnis imponirt und Einige verwirrt. Ich kann Gott nicht genug danken, daß er mich auf die Quelle führte, sein Nimbus ist vernichtet. Ebenfalls ein glücklicher Zufall führte mich auf die in der böhmischen Broschüre[52] hervortretende Concilienkenntniß. Mit der Schweizer Broschüre begegnete mir noch etwas, wovon ich in der Öffentlichkeit keinen Gebrauch machen konnte. Sie stützt sich sehr auf den hl. Antonin.[53] Da wir hier im Hause den hl. Antonin nicht hatten, ging ich in das Coll. Germ., wo eine gute Ausgabe ist. Was fand ich? Mehrere der betreffenden Stellen waren mit Bleistift angestrichen, und soviel mir schien, ziemlich

---

48 *Observationes quaedam de infallibilitatis ecclesiae subjecto*, Neapel 1870. Die Broschüre stammt vom Wiener Kardinal Rauscher. Zu ihrer Genese, ihrem Inhalt und ihren Quellen SCHATZ 1975, 427-454.

49 Es ist die im Auftrage des Mainzer Bischofs Ketteler herausgegebene anonyme Schrift (*Ad instar Manuscripti impressum*) *Quaestio*, Solothurn 1870. Nur für die Konzilsväter gedruckt, ist sie in der Originalfassung sehr selten; weitere Verbreitung hat sie gefunden durch den Abdruck bei FRIEDRICH, *Documenta*, 1-128. Zu ihrem Inhalt und ihrem Einfluß auf Ketteler vgl. SCHATZ 1975, 271-283; SCHATZ 1977. – Verfasser der Broschüre war der Jesuitenpater Francesco Quarella (1831-1908), damals Studienpräfekt am Germanikum.

50 Einer der wichtigsten Einwände Rauschers, persönlich für ihn wohl der gravierendste, war die Verknüpfung von päpstlicher Unfehlbarkeit und Bulle *Unam Sanctam*: durch die päpstliche Unfehlbarkeit würden zeitbedingte päpstliche Doktrinen, die auf Unterordnung der staatlichen unter die kirchliche Gewalt hinauslaufen, nachträglich dogmatisiert und verpflichtende Lehre. – Die „Handhabe" zur „Widerlegung", die Wilmers bei Rauscher fand, bestand einmal darin, daß er auf das rekurrierte, was mittelalterliche Päpste ‚gemeint' hätten (nämlich daß die in bestimmten Zeitumständen wurzelnden päpstlichen politischen Rechte von Christus dem Petrus verliehen seien), anstatt – was einzig maßgeblich sei – was sie zu glauben gelehrt hätten; dann, daß er selber die Konstantinische Schenkung bzw. die Überzeugung von ihrer Echtheit als eine wesentliche Wurzel dieses Rechtes nenne, womit er sich selbst widerlege, da daraus folge, daß die Päpste gerade nicht glaubten, diese Rechte seien alle von Christus dem Petrus verliehen (vgl. WILMERS, *Animadversiones*, 67f.).

51 Wilmers weist in seinen *Animadversiones*, 17-19, nach, daß die *Quaestio* bei der Aufzählung der Väterinterpretationen zu Lk 22,31f. und Mt 16,18f. von dem Gallikaner Jean de Launoy (1603-1678) abhängig ist, ohne diesen zu zitieren.

52 Es ist die ebenfalls anonyme Schrift *De Summi Pontificis infallibilitate personali*, Neapel 1870; dt. auch: *Eine Stimme vom Concil über die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes: Aus dem Lateinischen der Neapolitanischen Ausgabe*, München 1870. Sie stammt von dem Cistercienser Salesius Mayer, einem der theologischen Berater des Prager Kardinals Schwarzenberg auf dem Konzil. Zu ihrem Inhalt SCHATZ 1975, 350-354.

53 Die Stelle bei Antoninus von Florenz († 1459), der Papst könne irren „ut persona singularis, proprio mutu agens", nicht jedoch „utens consilio et requirens adiutorium universalis Ecclesiae" (*Summa theologica* III titl.22 c.3 *De conc. univ.*), die jedoch in Wirklichkeit zuerst bei dem Dominikanergeneral Hervaeus Natalis († 1323) vorkommt (vgl. HORST 1985, 234), wurde immer wieder von der Minorität zitiert, nachdem sie 1869 durch das Buch von Maret in die Diskussion gekommen war; dazu BETTI 1959 und HORST 1965, 107-116, zum Gebrauch auf dem 1. Vatikanum; SCHATZ 1992-1994, I 53; III 69 und 111.

frisch. Ich machte P. Huber[54] aufmerksam. Der sagte, vor einem Jahre habe er alles das durchgelesen, es sei ihm aber nicht aufgefallen.[55]

Ob das Concil vertagt werde, oder Ferien bekommen? Der Papst sagte, er werde während der heißen Monate in der Stadt bleiben; wenn er bleibe, so könnten die Bischöfe auch bleiben. – Die Hitze ist im Anzuge. Seit 8 Tagen bemerke ich um 1 oder 2 Uhr regelmäßig 24-26° R im Schatten.[56] – Gott gebe, daß man in Bezug auf das Objectum wieder in die richtige Bahn einlenke. Diese Frage hat wenigstens das bewirkt, daß sie Klarheit in die Situation gebracht hat.

Ew. Hochwürden etc.

Wilmers

Weitere Kopie aus einem Briefe von P. Wilmers an P. Rive[57]

Rom, 22. Mai 1870.

Nun zur Infallibilitätsfrage. Endlose Reden. Ich blicke in mein wieder angefangenes Tagebuch, könnte aber über das Datum, an dem jeder Einzelne gesprochen, einen Irrthum mir zu Schulden kommen lassen.[58] Am 14. finde ich vermerkt: 4 pro infall. 1 contra.[59] Cardinal Patrizi hat mit vollem Eifer den Reigen begonnen.[60] Dann finde ich vermerkt: Heute 12 geschlagene Stunden auf die Correctur der Druckbogen verwendet. Sie begreifen, warum meine Notirungen mager ausfielen. Am 17. im Namen der Commission gesprochen Deschamps:[61] gut; er sagte in großer Bewegung: „Man will uns schrecken mit einem Schisma: jetzt können wir nicht mehr schweigen, sondern müssen frei mit der Sprache herausrücken."[62] Nach ihm Greith:[63] 1. definitio non est opportuna (odia, invidia,

---

[54] Franz Xaver Huber (1801-1871), 1837 als Priester in die Gesellschaft Jesu eingetreten, seit 1844 in Rom als Spiritual am Germanikum.

[55] Diese Information von Wilmers taucht dann in nicht ganz korrekter Wiedergabe bei GRANDERATH 1903-1906, III 38, auf: „P. Wilhelm Wilmers fand, wie er uns erzählte, in den gallikanischen Schriften der Bibliothek des Germanikums jene Stellen der Väter mit Bleistift gezeichnet, welche der Verfasser der Quaestio aufgenommen hatte." Hier werden offensichtlich die beiden verschiedenen Informationen von P. Wilmers zusammengeworfen: sein zufälliger Fund der Väterstellen von Launoy, auf die Quarella sich stützte (jedoch nicht in der Bibliothek des Germanikums und nicht mit Bleistift angestrichen), und die jüngsten Bleistiftnotizen zu Antoninus von Florenz in der Bibliothek des Germanikums.

[56] Also 30-32,5 Grad Celsius. Die offiziellen meteorologischen Messungen des Römischen Kollegs geben freilich erst vom 16.5. an Tagesmaxima über 25 Grad Celsius an, bisher nie über 30; 28,8 Grad am Tage dieses Briefes. Aber in den Straßenschluchten konnten die Temperaturen höher liegen.

[57] Bernhard Rive (1824-1884), in die Gesellschaft Jesu eingetreten 1851 als Münsteraner Diözesanpriester, tätig als Prediger vor allem in Köln (nicht brillant, aber scholastisch klar), nach der Vertreibung 1872 schriftstellerisch tätig (vgl. KOCH 1934, 1549f.).

[58] Wilmers hatte seine Informationen offensichtlich von Bischof Meurin, der mit seinem Konzilstheologen über die Reden sprechen konnte.

[59] In Wirklichkeit 6 pro, 2 contra (Rivet von Dijon und Ranolder von Veszprem).

[60] Vgl. MANSI 52: 38-42.

[61] Vgl. MANSI 52: 65-71.

[62] Singgemäß MANSI 52: 70B/C.

[63] Bischof Greith von St. Gallen (MANSI 52: 75-80).

persecutio revolutionis; hat auch von der „Cassandra“ gesprochen)[64]. 2. non matura, nimiae difficultates huius doctrinae (quae absconduntur). Um auf Desch. zurückzukommen, so sind nicht alle mit ihm zufrieden;[65] einige glauben ihn geneigt zu Concessionen quoad objectum.[66] Später Hefele,[67] der die Concilien durchgegangen, um zu zeigen, daß diese sich den Entscheidungen der Päpste nicht unterwarfen; von Honorius geredet. Mit Sorgen den ambo verlassen: „Über meine Schriften kann man urtheilen, wie man will, über meine Gesinnung zu urtheilen hat niemand das Recht.“[68] Am 18. im Namen der Commission der Erzb. von Saragossa;[69] ist dem H. Hefele zu Leibe gerückt, die documenta in causa Honorii in der Hand, aus denen er eine Bemerkung vorgelesen. Später Schwarzenberg:[70] viel vom Staate gesprochen.[71] Per transennam: Der Erzb. von Saragossa gegen Greith: „Wie kann man sagen, die Frage sei noch nicht reif? Über wenige Fragen ist soviel geschrieben worden, wie über diese, man kann nicht Alles lesen, was geschrieben worden.<">[72] Nach Schwarzenb. ist Rauscher gekommen, dessen Rede Hefele abgelesen.[73] Hat von der pia fiducia gesprochen, welche die Gläubigen freilich auf die Entscheidungen des Papstes setzen müßten (das hat er auch in seinem Buche, wobei ich ihn, wie hier geschehen, mehr als einmal packte).[74] – 19. (oder an einem anderen Tage)[75] Car-

---

[64] „... et quasi prisca Cassandrae renovare vaticinia“ (MANSI 52: 77B).

[65] Dies bestätigt den Eindruck, der sich aus mehreren Konzilsreden aufdrängt. Dechamps hatte in seiner Rede betont, die päpstliche Unfehlbarkeit sei nicht „absoluta“, nicht „personalis“, nicht „separata“. Von der Minorität wurden seine Ausführungen als weiterführend, freilich ungenügend betrachtet (vgl. SCHATZ 1992-1994, III 67; 69). Allerdings lief der Tenor anderer Reden, vor allem von Caixal y Estradé und Manning, dann doch wieder auf eine ‚persönliche‘ und von der Gesamtkirche weithin losgelöste Unfehlbarkeit hinaus (vgl. SCHATZ 1992-1994, III 69).

[66] Dechamps setzte sich auch in der Kommission für die Bilio-Martin-Formel ein (vgl. SCHATZ 1992-1994, III 23; 82f.).

[67] Vgl. MANSI 52: 80-84.

[68] „Errare potui, et unusquisque ius habet de libello meo iudicandi num aerem verberassem, num piscem coepissem. Sed de interna mea intentione nemo iudicet praeter Deum. Num in nomine Domini retia laxassem nec ne, is solus scit qui scrutator est cordium, quique hunc primatum nemini, credo, tribuit“ (MANSI 52: 84A).– Dies bezieht sich auf die Äußerung von Dechamps vom selben Tag, wenn einige einen Irrtum eines Papstes bei einer Ex-cathedra-Entscheidung nachzuweisen suchten, seien viele andere bereit, ihnen nachzuweisen, daß sie, obwohl die ganze Nacht sich abmühend, nichts gefangen hätten, weil sie nicht auf das Wort des Herrn die Netze auswarfen (MANSI 52: 68D-69A).

[69] Garcia Gil (vgl. MANSI 52: 85-92).

[70] Vgl. MANSI 52: 92-100.

[71] Dies stimmt nicht: Schwarzenberg bewegte sich praktisch in seiner ganzen Rede auf innerkirchlichem Terrain. Er bemängelte zunächst die isolierte Behandlung des Primats durch seine Herauslösung aus der ganzen Konstitution über die Kirche; dann bemühte er sich zu zeigen, daß die Definition nicht notwendig sei, vor allem, weil kaum in irgendeiner Epoche der Geschichte dem Apostolischen Stuhle innerkirchlich so bereitwillig Gehorsam geleistet worden sei wie gerade jetzt. Nur nebenbei erwähnte er die Gefahr der Anheizung nationalistischer, zumal tschechisch-hussitischer, Emotionen (vgl. MANSI 52: 98B/C) sowie – bei der Argumentation mit dem Autoritätsprinzip – die Gefahr, daß der Absolutismus in Revolution umschlagen könne (vgl. MANSI 52: 99B).

[72] Vgl. MANSI 52: 88C/D.

[73] Vgl. MANSI 52: 103-111.

[74] WILMERS, *Animadversiones*, 6f.: hier argumentiert er gegen die *Observationes* Rauschers, die „magna fiducia“ werde den Aussagen der Schrift und Tradition über die päpstliche Lehrautorität nicht gerecht; außerdem berücksichtige sie nicht, daß es im Bereich der Lehre um Glauben und damit nicht um mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit gehe.

[75] Es war am 19.

dinal Cullen 1 1/2 Stunde gesprochen,[76] einer der Glanzpunkte der bisherigen Verhandlungen,[77] mit der Ruhe eines Engländers.[78] Zuerst gegen Hefele: Episcopus Rott. hat uns dieses gesagt u. in seiner Broschüre dieses geschrieben, aber in seiner Geschichte pg. tali et tali sagt er wörtlich das Gegentheil etc.[79] Kurz er hat es dem H. Hefele gemacht, wie H. Scheeben dem Döll.[80] Dann gegen Schwarzb. – „Card. Schw. hat gesagt, wir Bischöfe müßten ein freies Wort sprechen; ich werde heute von dieser Freiheit Gebrauch machen u. zwar gegen ihn.<">[81] Dann hat er jede einzelne seiner Behauptungen durchgenommen und pulverisirt: „Card. Schw. hat gesagt, wir müßten die Rechte der Bischöfe vertheidigen; jawohl, aber gegen die Regirungen u. die Minister, nicht gegen den Papst, welcher die letzte Zuflucht der Bischöfe ist.[82] Was ist geschehen nach dem Emser Congreß?<">[83] Als er den Hefele pulverisirt hatte, hat er bemerkt: „Ich habe Ihnen nur gesagt, was ich vor 40 Jahren hier im römischen Colleg gelernt habe; ich sehe, daß seit jener Zeit nichts Neues gegen die Infallibilität vorgebracht worden.<">[84] Cullen hatte anfangs nur Einen Punkt hervorheben wollen, den Glauben der irischen Kirche. Erst am Vorabende hat er sich bestimmen lassen, seinen Plan auszudehnen.[85] Man hat in seiner Rede auch diese Sätze bemerkt: Man spricht von einer neuen Lehre. Aber das Volk hat sie immer geglaubt, in Spanien u. Italien nennt das Volk denjenigen einen Ketzer, der die Unfehlbarkeit des Papstes läugnet.[86] Man hat gesagt, die Kirche habe 18 Jahrh. bestanden, ohne daß diese Lehre definirt worden sei. Ja, u. sie hat 3 Jahrh. bestanden, ohne daß die Lehre von der Dreieinigkeit definirt worden sei.[87] Man hat gesagt, man solle nicht eine Schulmeinung definiren. Früher haben alle Schulen diese Lehre festgehalten, nicht nur die der Thomisten, sondern auch die der Scotisten, bis auf Ludw. XIV. auch die Sorbonne.[88] Wenn die Jes. diese Lehre vertheidigen, so vertheidigen sie nur die Lehre der Kirche etc. Kurz, Cullen hat als mauerfester Theologe und als gewandter Logiker seine Gegner zu Paaren getrieben, das ist das allgemeine Urtheil. Sehr gut haben auch gesprochen der Bischof von Straßburg[89] u. noch ein Anderer, der bisher gleich Cullen unbeachtet war u. sich auf einmal als ein Mann vol-

---

[76] Kardinal Cullen von Dublin. Die Länge der Rede (Mansi 52: 112-125) wird von Ullathorne und Dehon sogar mit 1 3/4 Stunden angegeben, von Tizzani gar mit 2 1/4 Stunden; letzteres dürfte jedoch übertrieben sein, zumal der blinde Tizzani nicht auf die Uhr schauen konnte (Quellen bei Schatz 1992-1994, III 66 Anm. 188).

[77] Die außerordentliche Wirkung der Rede Cullens wird auch durch unverdächtige Zeugen belegt, vor allem durch den mit seinen Sympathien eher der Minorität nahestehenden Tizzani (vgl. Schatz 1992-1994, III Anm. 189).

[78] Cullen war Ire, nicht Engländer.

[79] Vgl. Mansi 52: 114A.

[80] Scheeben hatte die Argumente Döllingers gegen die päpstliche Unfehlbarkeit in dessen *Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der Unfehlbarkeit* von Oktober 1869 Punkt für Punkt in seiner Schrift *Neue Erwägungen über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit aus den anerkannten historischen Werken Döllingers urkundlich zusammengestellt* (Regensburg 1870) durch den Döllinger der früheren Jahre zu widerlegen gesucht.

[81] Vgl. Mansi 52: 116B/C.

[82] Vgl. Mansi 52: 118A.

[83] Vgl. Mansi 52: 118B/C.

[84] Vgl. Mansi 52: 113A/B.

[85] So auch in der Einleitung seiner Rede (vgl. Mansi 52: 112-113A).

[86] Vgl. Mansi 52: 120C.

[87] Vgl. Mansi 52: 121B (gegen Kardinal Schwarzenberg).

[88] Vgl. Mansi 52: 120D-121A.

[89] Raess am 21.5. (vgl. Mansi 52: 170-178). Die Wirkung seiner Rede bestätigt auch das Tagebuch von Abt Utto Lang von Metten, nach welchem er „heute der Held des Tages und überhaupt einer der besten Redner" war (vgl. Mai 1973, 353).

ler Größe entwickelt hat. Davon später. Ueberhaupt macht man hier die Erfahrung, daß gewisse Sterne, die bisher als Sterne erster Größe galten, verbleichen, während andere auftauchen, die man bisher nicht zu kennen schien. Den Namen des letzteren, der wenigstens ebensoviel Aufsehen gemacht hat als Cullen, nenne ich deshalb nicht, weil er mir entfallen ist, ich hörte seinen Namen das erste Mal, als über seine herrliche Rede berichtet wurde.[90]

Ich weiß nicht, ob ich Ihnen oder einem Andern schrieb, warum man gegen Ostern so sicher war, daß es nicht zur Definition der Infall. kommen würde. Jemand hatte, um seine Behauptung zu stützen, gesagt: „Die deutsche Wissenschaft hat noch nicht gesprochen, sie wird aber sprechen". Und in der That erschienen bald darauf die 4 lat. Broschüren. Sie begreifen, warum man hier eine Widerlegung derselben wollte. Anfangs glaubte man, es könnten mehrere daran arbeiten; das stellte sich als unpraktisch heraus, u. die Arbeit fiel auf mich fast ganz allein. Jene animadversiones sind Ihnen beim Empfange dieses Briefes schon zugekommen. Jene Schriften sind hier bekannt unter dem Namen: „Die vier deutschen Broschüren". Daher der Titel in quatuor libellos. Die anständigste ist die dem Card. Rauscher zugeschriebene, die erste; die unbedeutendste die böhmische (de infall.);[91] die radicalste die in der Schweiz gedruckte, 66 Klein-Folio-Seiten umfassende.[92] Anfangs imponirte sie Vielen; genauer betrachtet ist sie doch nur eine schülerhafte Arbeit, zusammengestellt ohne Quellenangabe. Trotz meines Mangels an Zeit (ich habe nicht volle vier Wochen gehabt) hatte ich doch das große Glück, auf die bei der Schrifterklärung benützte Quelle (Launoi!) zu stoßen. Durch Angabe dieser Quelle allein ist die ganze Arbeit gerichtet. - Rausch. sagt man mir, hält viel auf seine Geschichtskenntniß. Daher die Sorgfalt, die ich dem Conc. Lugd. II gewidmet habe.[93] Die Pille ist bitter. Sie werden aber hoffe ich, finden, daß ich mich immer ruhig gehalten habe, obschon ich gestehen muß, daß es mir oft schwer geworden, meiner Feder Halt zu gebieten. Mir kam immer wieder, wenn ich auf unglaubliche Blößen stieß, das Wort in den Sinn: Difficile est satyram non scribere.[94] Obschon ich meinen Namen nicht genannt habe, so wird derselbe doch nicht verborgen bleiben; Erzb. Manning nannte ihn mir schon heute vor 14 Tagen, als die Sache noch unter der Presse war.

Seitdem wurde ich wieder zu einer anderen Arbeit verwendet, aber nicht von Card. B.<ilio> Imo potius. Wenn es sich um Discussionen handelt, so gehen morgen auseinander, die heute mit einander gehen. Die Brosch. v. R. werden Sie bekommen, ich weiß aber noch nicht, ob ich der letzten 4 Blätter des Ex. wieder habhaft werden kann. Von der als Ms. gedruckten Broschüre werde ich Ihnen schwerlich ein Ex. schicken können; sie ist

---

[90] Es handelt sich offensichtlich um den gleichfalls irischen Bischof Leahy von Cashel, der am 21.5. zum erstenmal in der Konzilsaula sprach (vgl. MAI 1973, 163-170). Seine Rede war nach Ullathorne „eine der klarsten, gediegensten und lichtvollsten Reden, die bisher im Konzil zu hören waren" (vgl. BUTLER / LANG 1961, 345).

[91] Tatsächlich ist sie nicht die stärkste und nicht frei von Unklarheiten und Widersprüchen. Ihr Hauptanliegen scheint die Unterscheidung zwischen der (irrtumsfreien) ‚Sedes Apostolica' und dem (irrtumsfähigen) einzelnen Papst zu sein; zur Bedeutung dieser Unterscheidung bei ihrem Verfasser s. SCHATZ 1975, 353f.

[92] Sie ist es sicher insofern, als sie im Unterschied zu den anderen eine kohärente Theorie entwickelt, welche sich so zusammenfassen läßt: Der Papst ist unfehlbar, insofern er die Kirche repräsentiert und ihren Glauben zusammenfaßt, nicht jedoch autonom und losgelöst von ihr.

[93] Vgl. WILMERS, *Animadversiones*, 81-88.

[94] IUVENAL, *Satura* I 30.

nicht leicht zu haben u. ist nicht einmal an alle Bisch. (Card.?) ausgetheilt worden. Ein Ex. muß ich stets zur Hand haben für den Fall einer Controverse. – Bald mehr, den Toletus werden Sie bekommen; es ist eine meisterhafte Arbeit.[95] Nur will ich erst sehen, wieweit der Druck des 3. Bandes vorangeschritten.

Ergebenst ...

P.s. Hier bereits eine hübsche Hitze. Augenblicklich (halb 10 Uhr Morg.) 20° R. im Schatten[96] u. die römische Morgenluft gilt bekanntlich als kühl. – Cullen hat in seiner Rede auch den P. Schrader citirt und ihn einen doctissimus theologus genannt.[97] Das wird Manchen nicht sehr gefallen haben.

An P. Becker[98]

Immer noch Reden de Schemate in genere, wobei gewöhnlich de infall. gesprochen wird. Bei jeder Versammlung melden sich neue Redner; bisher 80 bis 90 oder darüber. Morgen wird als der erste Redner auftreten d. B. v. Mainz.[99] Sie wissen, daß sowohl er als sein Theolog[100] bezüglich der in der Schweiz gedruckten lat. Broschüre die Autorschaft abläugnen.[101] Der Papst soll ihm die Freigebung derselben mit dem Zusatze haben melden lassen, er möge zu den Füßen des Crucifixes überlegen, ob die Vertheilung derselben rathsam sei.[102]

Es stellt sich mehr u. mehr heraus, daß die Opposition gegen die Definition der Infall. besonders von zwei Classen von Personen ausgeht: von Anhängern der liberalen Doctrinen und von Vertheidigern der freien Wissenschaft. Anfangs wollte man die Definition einfachhin verhindern: jetzt mußte man das objectum infall. beschränken, man mußte die censurae minores durch die Fassung <u>aus</u>schließen, indem man nur die censura haereseos <u>ein</u>schließt. Damit fiele dann der Syllabus u. so vieles Andere weg: wenigstens würde man sich weniger darum zu kümmern haben. Der letzte Grund aller Armseligkeit ist aber die <u>Glaubenslosigkeit</u> (das Wort ist nicht zu hart). Man faßt die Kirche als eine natürliche Erscheinung auf, will ihre Lehrthätigkeit auf natürliche Weise erklären. Mir kommt oft das Wort in den Sinn: „numquid <u>fidem</u> inveniet?"[103] Von der übernatürlichen Gewißheit, die uns die Kirche gibt, hat man keinen Begriff.

---

95 Francisco de Toledo SJ (1534-1596), Dogmatiker am Römischen Kolleg. – Hier handelt es sich wohl um die Erstherausgabe seiner Schrift *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio* durch J. PARIA SJ, Turin 1869/1870, in 4 Bänden.

96 Also 25 Grad Celsius. Nach den Messungen des Römischen Kollegs war es an diesem Tag um 7 Uhr 21,5 Grad warm, um 12 Uhr 28,7, mit einem Tagesmaximum von 29,6.

97 Vgl. MANSI 52: 113B.

98 Wilhelm Becker (1830-1899), Jesuit seit 1853, 1859 Priester, damals Superior in Bonn, seit 1870 in der zur deutschen Ordensprovinz gehörenden Buffalo-Mission, dort Missionsoberer, gründete die Kollegien in Buffalo (1870) und Prairie du Chien (1880), dann Pfarrer in Buffalo, Burlington und wieder in Buffalo (vgl. den anonymen Nachruf in den *Mitteilungen aus der Deutschen Provinz* 1 [1897-1899], 573-575, und ROCKLIFF 1900). – Der Brief ist ebenfalls am 22. Mai geschrieben, was aus dem Hinweis auf die „morgen" stattfindende Rede Kettelers hervorgeht.

99 Die (vielbeachtete) Rede Kettelers vom 23.5. in MANSI 52: 202-211.

100 Johann Michael Raich, sein Sekretär.

101 Beide waren natürlich nicht der Verfasser; aber Ketteler hat sich während des Konzils (nicht mehr nachher) inhaltlich zu ihren Ideen bekannt und voll mit ihr identifiziert; vgl. SCHATZ 1975, 279-283.

102 Dies wird auch (mit Senestrey als Quelle) bei GRANDERATH 1903-1906, III 40 Anm. 2, berichtet.

103 Vgl. Lk 18,8.

Bei aller Widerwärtigkeit u. aller Armseligkeit trifft dieser eine glückliche Umstand ein, daß nämlich den Gegnern keine theologische Wissenschaft zu Gebote steht. Die Armseligkeiten, die sie vorbringen, würden einem Andern, der in der Theologie ein wenig zu Hause ist, die Schamröthe ins Gesicht treiben. Dahin hat es die gegenwärtige wissenschaftliche Methode gebracht. Die Jansenisten besaßen dreimal mehr Wissenschaft als ihre gegenwärtigen Nachbeter.

Sie werden meine animadversiones in quatuor libellos bei Ankunft dieser Zeilen bereits erhalten haben – u. die einzelnen durch H.P. Minoux[104] schon längst. Heute muß ich schließen. Grüße an Alle.

Bibliographie

Quellen

ANTONINUS VON FLORENZ, *Summa theologica*
Sancti Antonini archiepiscopi Florentini ordinis Praedicatorum Summa theologica in quattuor partes distributa, Verona 1740 (Nachdruck Graz 1959).

Collectio Lacensis: *Acta et decreta sacrosancti oecumenici concilii Vaticani.*
Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis / Auctoribus presbyteris S.J. e domo B.V.M. sine labe conceptae ad Lacum: *Acta et decreta sacrosancti oecumenici concilii Vaticani.* Accedunt permulta alia documenta ad concilium eiusque historiam spectantes, ed. T. GRANDERATH [= *ColLac* 7], Freiburg i. Br. 1892.

DÖLLINGER, *Erwägungen*
I. DÖLLINGER, *Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit*, Regensburg 1869.

FRANCISCO DE TOLEDO, *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*
Francisci Toleti ... in Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio. Ex autographo ... nunc primum edidit J. PARIA, 4 vol., Roma 1869 / 1870.

FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*
G.G. FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, a cura di G. MARTINA [= *Miscellanea historiae pontificiae* 33], Roma 1972.

---

[104] Anton Minoux (1804-1884), Elsässer, Jesuit seit 1823, in verschiedenen Obernämtern: 1844-1846 Rektor in Schwyz, 1846-1852 Provinzial der Deutschen Ordensprovinz (damit in der Zeit des Sonderbundskrieges, der Vertreibung und des Neubeginns in Deutschland), 1852-1854 Rektor in Paderborn, 1854-1856 Terziarierinstruktor, 1856-1859 Superior in Koblenz, 1859-1862 Rektor in Feldkirch, dann dort Prokurator, 1866-1869 Rektor in Maria Laach, 1869-1872 wieder Superior in Koblenz, seit 1873 Spiritual in Feldkirch; vgl. auch KOCH 1934, 1202.

FRIEDRICH, *Documenta*

J. FRIEDRICH, *Documenta ad illustrandum concilium Vaticanum anni 1870*, Nördlingen 1871.

MANSI, *Collectio Conciliorum: Sacrosancti concilii Vaticani pars secunda*

J.D. MANSI (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, nunc ... curantibus L. PETIT / J.B. MARTIN: *Sacrosancti concilii Vaticani pars secunda: Acta synodalia (Congreg. I-LXXXIX). Acta deputationum. Postulata. Schemata decretorum. Promulgatio. Catalogus patrum* [= MANSI 50-53], Arnheim/Leipzig 1924-1927 (Nachdruck Graz 1961).

MAYER, *De Summi Pontificis infallibilitate personali*

S. MAYER (urspr. anonym), *De Summi Pontificis infallibilitate personali*, Napoli 1870 (deutsch: *Eine Stimme vom Concil über die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes: Aus dem Lateinischen der Neapolitanischen Ausgabe*, München 1870).

Pastor aeternus

Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi reverendissimorum patrum examini proposita (9.5. 1870) (Text in MANSI 52: 4B-7D).

QUARELLA, *Quaestio*

F. QUARELLA (urspr. anonym), *Quaestio*, hg. v. W.E. KETTELER, Solothurn 1870 (abgedruckt in FRIEDRICH, *Documenta*, 1-128).

RAUSCHER, *Observationes*

J.O. KARDINAL RAUSCHER, *Observationes quaedam de infallibilitatis ecclesiae subjecto*, Napoli 1870.

SCHEEBEN, *Neue Erwägungen*

M.J. SCHEEBEN, *Neue Erwägungen über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit aus den anerkannten historischen Werken Döllingers*, Regensburg u. a. 1870.

SENESTREY, *Tagebuch*

I. VON SENESTREY, *Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam: Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil*, herausgegeben und kommentiert von K. SCHATZ, Frankfurt 1977.

Unam sanctam

Unam sanctam (13.11. 1302), in: H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert und unter Mitarbeit von H. HOPING hg. v. P. HÜNERMANN, Freiburg/Basel/Rom/Wien [38]1999, 870-875.

VINZENZ VON LÉRINS, *Commonitorium*

Vincentii Lerinensis Commonitorium, cura et studio R. DEMEULENAERE, in: FOEBADIUS, VICTRICIUS, LEPORIUS, VINCENTIUS LERINENSIS, EVAGRIUS, RURICIUS (*Opera*) [= *CCL* 64], Turnhout 1985, 147-195.

WILMERS, *Animadversiones*

W. WILMERS, *Animadversiones in quatuor contra Romani Pontificis infallibilitatem editos libellos*, Neapel 1870 (deutsch: *Kritische Beleuchtung von vier Broschüren, welche gegen die Unfehlbarkeit des Papstes erschienen und unter die Väter des Concils vertheilt worden sind*, Regensburg 1870).

Studien

ANONYM 1897-1899

ANONYM, (Nachruf) Wilhelm Becker, in: *Mitteilungen aus der Deutschen Provinz* 1 (1897-1899), 573-575.

BETTI 1959

U. BETTI, L'autorità di S. Antonino e la questione dell'infallibilità pontificia al concilio Vaticano, in: *Memorie Dominicane* 76 (1959), 173-192.

BEUMER 1971

J. BEUMER, Pater Wilhelm Wilmers SJ und seine Tätigkeit auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860 und auf dem Ersten Vatikanum, in: *AHC* 3 (1971), 137-155.

BUTLER / LANG 1961

C. BUTLER, *Das 1. Vatikanische Konzil.* Übersetzt, eingeleitet und mit einem Nachwort versehen von H. LANG, München [2]1961 (englische Erstausgabe: *The Vatican Council: the story told from inside in Bishop Ullathorne' letters*, 2 vols., London 1930 / 1936).

Diccionario histórico de la Compañia de Jesús 2001

Diccionario histórico de la Compañia de Jesús: Biográfico-Temático, directores: CH.E. O'NEILL / J.M. DOMÍNGUEZ, 4 vol., Roma/Madrid 2001.

GRANDERATH 1903-1906

T. GRANDERATH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils: Von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung: Nach den authentischen Dokumenten dargestellt*, 3 Bde., Freiburg 1903-1906.

HEINZLE 1897-1899

U. HEINZLE, (Nachruf) Joh. B. Leßmann, in: *Mitteilungen aus der Deutschen Provinz* 1 (1897-1899), 573-575.

HENNESEY 2001

J.J. HENNESEY, Leßmann, Johann Baptist, in: *Diccionario histórico de la Compañia de Jesús* 2001, 2337.

HORST 1965

U. HORST, Papst, Bischöfe und Konzil nach Antonin von Florenz, in: *RThAM* 32 (1965), 76-116.

HORST 1985

U. HORST, *Zwischen Konziliarismus und Reformation: Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden*, Rom 1985.

KOCH 1934

L. KOCH, *Jesuiten-Lexikon: Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Paderborn 1934.

MAI 1973

P. MAI, *Das Tagebuch des Mettener Abtes Utto Lang über das Erste Vatikanische Konzil*, in: *SMGB* 84 (1973), 286-382.

NEUFELD 2001
K.H. NEUFELD, Wilmers, Wilhelm, in: *Diccionario histórico de la Compañia de Jesús* 2001, 4040.

OLIVARES 2001
E. OLIVARES, Sanguineti, Sebastiano, in: *Diccionario histórico de la Compañia de Jesús* 2001, 3497.

PALANQUE 1962
R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et Gallicans en France face au Concile du Vatican*, Aix-en-Provence 1962.

ROCKLIFF 1900
J. ROCKLIFF, Father William Becker, in: *Woodstock Letters* 29 (1900), 156-158.

SCHATZ 1975
K. SCHATZ, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum* [= *Miscellanea historiae pontificiae* 40], Rom 1975.

SCHATZ 1977
K. SCHATZ, Petrus als Sprecher, Mund und Repräsentant der Jünger. Ein kollegiales Primatsverständnis auf dem 1. Vatikanum, in: A. BRANDENBURG / H.J. URBAN (Hg.), *Petrus und Papst. Evangelium – Einheit der Kirche – Petrusdienst: Beiträge und Notizen*, Münster 1977, 63-83.

SCHATZ 1985
K. SCHATZ, *Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums*, in: W. LÖSER / K. LEHMANN / M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 187-250.

SCHATZ 1992-1994
K. SCHATZ, *Vaticanum I 1869-1870*, 3 Bde., Paderborn 1992-1994.

SOARES GOMES 1970
F. SOARES GOMES, O autor do ‚ex sese', in: *Revista teológica* II 5 (1970), 482-486.

SOLÀ 2001
F. DE P. SOLÀ, Costa Columer, Fermin, in: *Diccionario histórico de la Compañia de Jesús* 2001, 979f.

STRÄTER 1914
A. STRÄTER, *Erinnerungen an P. Wilmers SJ*, in: *Mitteilungen aus der Deutschen Provinz* 6 (1914), 145-153; 293-302.

VÄTH 1920
A. VÄTH, *Die deutschen Jesuiten in Indien. Geschichte der Mission von Bombay-Puna* (1854-1920), Regensburg 1920.

ZALBA 2001
M. ZALBA, Ballerini, Antonio, in: *Diccionario histórico de la Compañia de Jesús* 2001, 330.

Carl Joseph von Hefele – Ein Geschichtsschreiber macht Geschichte

Ein historisches Feuilleton

Walter Brandmüller

„Individuum est ineffabile." Diese Feststellung, deren Wahrheit schwer zu bestreiten ist, läßt jeden Versuch, dennoch eine solche *effatio individui* zu wagen, von vornherein zweifelhaft, wenn nicht gar sinnlos erscheinen.

Warum man es dennoch probiert? Nun, einmal hat das Unmögliche immer einen besonderen Reiz, und dann setzen wir der so ehern feststehenden Wahrheit von der *ineffabilitas individui* eine Erfahrungswahrheit kühn entgegen – mag sich auch der Altphilologe über die Formulierung mit Recht amüsieren –: „Individuum est fascinosum!" In der Tat, es gibt wenig, was faszinierender wäre als das Individuum Mensch, zumal dann, wenn es sich aller Unmöglichkeit zum Trotz selbst literarisch ausspricht.

Jenes Individuum, von dem der Leser sich faszinieren zu lassen eingeladen sei, ist Carl Joseph von Hefele, geboren im Jahre 1809, gestorben als Bischof von Rottenburg 1893, bekannt geworden als Verfasser der lange Zeit einzigen *Conciliengeschichte*[1] und als Opponent gegen das I. Vatikanische Konzil, an dem er erst als Konsultor, dann als Bischof teilgenommen hatte. Was an ihm so faszinierend ist, ist, daß er als Geschichtsschreiber Geschichte gemacht und als Geschichte Machender Geschichte geschrieben hat. Wie sich nun in der Spannung zwischen dem Geschichte Schreiben und dem Geschichte Machen der Historiker bewährt, behauptet oder gewandelt, in jedem Fall aber sich selbst ausgesprochen hat – das weckt Interesse und Sympathie.

Wer war also Carl Joseph von Hefele? Wer sich bemüht, darauf zu antworten, der wird sehr bald bemerken, wie wahr es ist, dieses „Individuum est ineffabile!" Hefele selbst – obgleich Historiker von hohen Graden – hat dafür gesorgt, daß dem nun so ist: Er hat vor seinem Tode nahezu seinen ganzen schriftlichen Nachlaß verbrannt.[2] Seither sind Historiker aus dem Tübinger Umfeld unablässig bemüht, dennoch da und dort erhaltene Reste zu sammeln. Ein mühsames Unterfangen, als dessen Ergebnis sich langsam ein der Tiefenschärfe nicht entbehrendes, dennoch aber manch weißen Fleck aufweisendes Bild erkennen läßt.[3]

---

[1] von Hefele, *Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet* (Freiburg 1855-1874, ²1875-1890). Übersetzungen: französisch (Paris 1869-1878, 2. Aufl. 1907-1913); englisch (Edinburgh 1871-1896).

[2] Vgl. Reinhardt 1975b.

[3] Vgl. Reinhardt 1983a; Reinhardt 1985; Reinhardt 1975. Dazu zahlreiche Einzelstudien. Zum Tübinger Umfeld: Wolf 1992; Wolf 1994, dazu die Rezension Schatz 1994.

Halten wir uns zunächst an die Fakten. Am 15. März 1809 als Sohn württembergischer Eltern geboren, hat Hefele das Licht der Welt zu einer Zeit erblickt, da Napoleons Stern noch hell strahlte. Aufgewachsen ist er in biedermeierlich-kultiviertem Elternhaus, in dem Loyalität zu dem – noch sehr jungen – Königshaus sehr hoch gehalten wurde. Schüler Johann Adam Möhlers, wurde er nach dessen Weggang nach München mit erst siebenundzwanzig Jahren sein Stellvertreter und 1840 Ordinarius für Kirchengeschichte in Tübingen. Diesen Lehrstuhl hatte er inne, bis er kurz vor dem Zusammentritt des I. Vatikanischen Konzils im Dezember 1869 zum Bischof von Rottenburg ernannt wurde.

Nach dem Konzil – von seiner Aktivität in diesem Zusammenhang wird bald die Rede sein – war er noch dreiundzwanzig Jahre lang Bischof, am 5. Juni 1893 starb er im Alter von 84 Jahren.

Es war ein weiter historischer Horizont, vor dem sich sein Leben abspielte: Der Neuaufbau des nachnapoleonischen Europa im Zeichen von Heiliger Allianz und Restauration, Vormärz und Revolution. Paulskirchenparlament, Einigung Deutschlands nach dem preußisch-kleindeutschen Konzept, Wilhelminisches Kaiserreich, Kulturkampf, galoppierende Industrialisierung und Technisierung der Gründerzeit – all das mußte einen geistig wachen Mann wie Hefele beständig in Atem halten.

Schon in seiner Jugend erlebte er ja die beiden Revolutionswellen, die seit 1820 und 1830 Europa überfluteten. Von biedermeierlicher Beschaulichkeit, Gemütlichkeit war da wohl kaum etwas zu spüren.

Dies gilt nicht minder für das kirchliche Leben, das einerseits noch stark von den Ausläufern der Aufklärung bestimmt, andererseits aber alsbald von der ultramontanen Bewegung erfaßt wurde, die den jüngeren Klerus in ihren Bann schlug und ihn zu einem entschiedenen Einsatz für die Freiheit der Kirche von den Fesseln des bürokratischen Polizeistaates der Restauration motivierte.[4]

In Tübingen leistete Hefeles Lehrer Johann Adam Möhler[5] Entscheidendes in der Überwindung der Aufklärung und ihres Bildes von der Kirche als einer moralisch-pädagogischen Anstalt zur Gewährleistung von Ruhe, Ordnung und Sittlichkeit im Sinne einer „religion gens d'arme". In Möhlers Schule erkannte man die Kirche vielmehr als göttliche Stiftung, als Organ heiliger Überlieferung und Erlösung. „Die in Möhlers Hauptwerk, der berühmten ‚Symbolik', erreichte Schau der Kirche und des Katholizismus als Einheit von Göttlichem und Menschlichem, von Mystischem und Vernunftgemäßem, von Subjektivem und Objektivem stellt das tiefste und lebendigste Wort über die Kirche dar, das in der Tübinger Schule gesprochen wurde. Es war zugleich auch die deutlichste Demonstration der neuerwachten Kirchlichkeit, die lange Zeit nachwirken sollte."[6]

---

4 Ähnliche Vorgänge beschreibt WEBER 1973.

5 Vgl. WAGNER 1994.

6 SCHEFFCZYK 1965, XVIII.

In dem jungen Hefele löste diese neuerwachte Kirchlichkeit starke emanzipatorische, ‚vormärzliche' Impulse aus, die ihn alsbald zu entsprechenden Aktivitäten drängte, deren Ziel das ihm aus dem hohen Mittelalter bekannte Ideal der *libertas ecclesiae* war.

Der natürliche Feind war in diesem Falle das rigorose Staatskirchentum der Restauration, in Württemberg dazu noch verkörpert durch ein protestantisches Königshaus. Die Möhlersche ‚Symbolik', die nach dem Indifferentismus der Aufklärung neues Verständnis für die fundamentalen Unterschiede der Konfessionen geweckt hatte, hat der gegen den omnipotenten Staat gerichteten Opposition der Möhlerschule einen weiteren Akzent aufgesetzt. Hefele war Mitglied, wenn nicht gar der führende Kopf, einer Fünfergruppe, deren jeder bald einen Tübinger Lehrstuhl innehaben sollte.[7]

Von Opposition war da die Rede. Diese richtete sich aber nicht nur, wie gesagt, gegen die staatlichen Bemühungen, die Kirche zu domestizieren. Sie richtete sich auch gegen jene kirchlichen Kreise, die, noch der besonders im Südwesten weitverbreiteten Aufklärungsmentalität verhaftet, die Nähe zu den staatlichen Autoritäten suchten. Hinzu kam, daß jenes staatskirchliche Establishment Persönlichkeiten des Domkapitels umfaßte, die – wie etwa der Domdekan von Jaumann – weit entfernt von tieferem Glaubensverständnis, in der damaligen Demokratisierungs- und Antizölibatsbewegung eine führende Rolle spielten.[8] Hefele und seine Freunde hielten andere – und vor allem den Bischof von Rottenburg, Johann Baptist von Keller[9] – für Marionetten in den Händen der staatlichen Bürokratie.

In dieses noch unter der Decke schwelende Feuer fuhr nun wie ein scharfer Windstoß das Kölner Ereignis von 1837 hinein: Der Kölner Erzbischof Droste von Vischering war wegen seines Gegensatzes zur preußischen Regierung in der Mischehenfrage festgenommen und zu Festungshaft verurteilt worden, worauf Joseph von Görres mit seinem berühmten *Athanasius* das katholische Deutschland weckte.[10]

Kanonisches Recht oder staatliche Gesetzgebung bezüglich konfessionsverschiedener Ehen, das war die Frage – nicht nur in der vom protestantischen Preußen besetzten katholischen Rheinprovinz, sondern auch im gemischtkonfessionellen Württemberg.

Als nun zwei Jahre später ein Artikel des Tübinger Moraltheologen Mack[11] erschien, der die kirchliche Position entschieden und nicht ohne Polemik vertrat, wußte man in Stuttgart, daß nicht nur der Verfasser, sondern die ganze ultramontane Gruppe der Möhlerianer dahinterstand – und vor allem deren *spiritus rector* Hefele. So kann es nicht verwundern, daß dessen Beförderung zum Ordinarius auf nicht geringe Hindernisse stieß und erst am 12. August 1840 vom König genehmigt wurde.

---

7 Vgl. WOLF 1992, 66-85.
8 Vgl. REINHARDT 1983b.
9 Vgl. REINHARDT 1983c.
10 Zum Kölner Ereignis – Görres s. SCHATZ 1986.
11 Vgl. WOLF 1992, 69f.

Durch solche Erfahrungen keineswegs eingeschüchtert, führte der sehr agile Hefele zusammen mit seinem Freund und Kollegen Johann Ev. Kuhn[12] die sogenannte ‚neukatholische Partei' im Bistum Rottenburg – und kaum, daß er zwei Jahre Ordinarius war, ließ er sich im Januar zum Landtagsabgeordneten für das Oberamt Ellwangen wählen. Nun hatte er auch die eigentliche politische Bühne betreten.

Sein heftigster innerkirchlicher Gegner, der schon genannte Domdekan von Jaumann, meinte, auf diese Weise könne man Hefele aus der Fakultät entfernen, wo er ihn anscheinend für besonders gefährlich hielt.

Ersten Anlaß, sich in seiner neuen Funktion zu bewähren, bot Hefele die sogenannte Motion Keller. Als Motion bezeichnete man damals einen im Parlament gestellten Antrag. In unserem Falle hatte Bischof Keller auf diesem Wege versucht, ein größeres Maß an Eigenständigkeit für die Kirche gegenüber dem Staat zu gewinnen. Was er zunächst damit erreichte, war eine äußerst polemische Diskussion im Landtag, in der der Abgeordnete Hefele mit Sachkenntnis und Schlagfertigkeit brillierte. Erfolg hatte er dennoch keinen, der Antrag des Bischofs scheiterte an der überwältigenden Mehrheit seiner Gegner.

Was Hefele jedoch wichtiger war, war Fakultäts- bzw. Kirchenpolitik. Sein Ziel: sowohl in der theologischen Fakultät als auch in der Leitung des Bistums Rottenburg dem neuen kirchlichen, ultramontanen Geist zum Durchbruch zu verhelfen. Ein enges Zusammenspiel der Möhlerianer mit einflußreichen Kreisen des katholischen Adels um den Grafen Albert von Rechberg, dessen Schloß Donzdorf bald zum Mittelpunkt dieser Aktivitäten wurde,[13] vermochte in der Tat im jüngeren Klerus und der Laienschaft einen ultramontanen Umschwung herbeizuführen, der gewiß auch durch die allgemeine, auf Veränderungen hindrängende vormärzliche Stimmung begünstigt wurde.

Ein erster greifbarer Erfolg war es, daß bald die führenden Möhlerianer die Fakultät beherrschten: Hefele, Kuhn, Welte[14] und Mack.

Schwieriger war es, Einfluß auf das Domkapitel zu gewinnen, das sich als ein Hort der alten aufgeklärten Garde Wessenbergs erwies. Um hier einen Wandel im kirchlichen Sinne herbeizuführen, pflegten Hefele und Kuhn enge Verbindungen zur apostolischen Nuntiatur in München, wo man die Vorgänge in Stuttgart, Tübingen und Rottenburg aufmerksam beobachtete.[15] Schließlich gelang es, den Heiligen Stuhl von der Notwendigkeit zu überzeugen, dem kränklichen, schwachen Bischof Keller einen Koadjutor zur Seite zu geben.

Wenn hierfür Hefele, Kuhn und Welte mehrfach empfohlen wurden, so war es freilich klar, daß keiner von ihnen der Regierung genehm war. Auch als Bischof Keller

---

[12] Hierzu WOLF 1992.

[13] Vgl. WOLF 1992, 72f.

[14] Zu B. Welte vgl. das Biogramm bei WOLF 1992, 59, und den ihn darstellenden Artikel in der zweiten Auflage des von Welte zusammen mit Wetzer herausgegebenen *Kirchenlexikons* (VETTER 1901).

[15] Nuntius von 1838 bis 1845 war Michele Viale Prelá (1799-1860). Vgl. WEBER 1978, 527f. Zu den Kontakten WOLF 1992, 74-76.

1845 starb, konnte keine Rede davon sein, daß einer von ihnen vom König als Nachfolger akzeptiert würde, und die Absicht, Hefele an die Bonner Universität zu berufen, scheiterte am Nein der preußischen Regierung.

Noch befand man sich ja im Vormärz – doch schon bald schrieb man das Jahr 1848, das mit den demokratischen auch die ultramontanen Ideen zum Siege führte. Hefele und seine Freunde konnten sich eines auch von ihnen erstrittenen Sieges erfreuen.

Wenig später, 1852, wurde Hefele zum Rektor der Universität Tübingen gewählt, womit für ihn der eigentliche politische Kampf beendet und eine Reihe von Jahren wissenschaftlich-literarischer Fruchtbarkeit eingeleitet war. 1854 erschien der erste Band seiner *Conciliengeschichte*, die den Namen ihres Verfassers international bekannt machen sollte.

Damit hatte aber auch jene Periode in Hefeles Leben geendet, in der seine theologische, aus der Erfahrung der Kirchengeschichte genährte Überzeugung ihn zum politischen Handeln gedrängt und zum politischen Erfolg geführt hatte.

Möglicherweise war es gerade dieses Erfolgserlebnis, das – nach einer Periode intensiven wissenschaftlichen Schaffens und Publizierens – jene Wende eingeleitet hat, in deren Folge nicht mehr der Geschichtsschreiber Geschichte, das heißt Politik, machte, sondern der Politiker Geschichte schrieb. Dies aber geschah im Zusammenhang mit dem I. Vatikanischen Konzil, das Pius IX. anläßlich der 1800-Jahr-Feier des Martyriums der Apostelfürsten Petrus und Paulus einberufen hatte.[16]

Auf diesem Konzil sollte der Tübinger Kirchenhistoriker, wie bereits angedeutet, alsbald eine doppelte Rolle spielen: Zuerst als Konsultor der Zentralkommission und schließlich als Bischof von Rottenburg und Konzilsvater.

Zum Konsultor war Hefele, der durch seine schon weit gediehene *Conciliengeschichte* bekannt geworden war, wegen seiner wissenschaftlichen Kompetenz berufen worden. Etwas spät zwar, nämlich im März 1869, war dies geschehen, doch rechtzeitig genug, um ihn gemeinsam mit dem römischen Jesuiten Sanguineti[17] mit der Ausarbeitung der Geschäftsordnung für das Konzil zu beauftragen. Bezeichnend für Hefeles damalige Gemütslage ist es, daß er sich beklagte, er werde in Rom mit Nebensächlichkeiten abgespeist. War dem Konzilienhistoriker nicht präsent, welches Gewicht der Geschäftsordnung zukam, da sich in ihr doch die Sicht des Verhältnisses von Papst und Konzil, von Primat und Episkopat in besonderer Weise manifestierte? Überdies wurden Hefeles Vorarbeiten in dieser Sache in mehreren Punkten maßgeblich für das Verfahren auf dem Konzil.[18] Hier hatte der Geschichtsschreiber in der Tat Geschichte mitzugestalten.

Nun aber wendete sich das Blatt – Hefele ging wieder nach Tübingen und kehrte als Bischof von Rottenburg nach Rom zurück. Als Konzilsvater stand er von Anfang an auf seiten der hauptsächlich aus Deutschen und Franzosen bestehenden Konzilsmino-

---

16 Vgl. SCHATZ 1992, 116.

17 Zur Rolle Sanguinetis vgl. SCHATZ 1992, 134-140.

18 Vgl. SCHATZ 1992, 136-139.

rität, die unter dem Einfluß der anti-ultramontanen Theologie und Kanonistik der befürchteten Definition von Primat und lehramtlicher Unfehlbarkeit des Papstes heftig abgeneigt war. Für die meisten dieser Bischöfe war es nicht ein Widerspruch zur Sache selbst, sondern eher die Furcht vor einer Vertiefung der zwischen Kirche und moderner Kultur und Gesellschaft sowie zwischen den Konfessionen bestehenden Gegensätze, die sie zu ihrer Haltung motivierte. Hefele war einer der wenigen, die diese Definition grundsätzlich ablehnten.

Im Kreise der Minorität galt Hefele als der Gelehrtesten einer – und er zögerte keinen Augenblick, seine historische Gelehrsamkeit in den Dienst seiner konzilspolitischen Entscheidung zu stellen. So etwa war er der Lieferant von historischen Argumenten für die Notwendigkeit einer moralischen Einstimmigkeit für das Zustandekommen einer dogmatischen Konzilsentscheidung. Mit dieser Forderung aber versuchte die Minorität, die Absicht der Majorität, Primat und Unfehlbarkeit des Papstes als Dogma zu definieren, schon im Vorfeld zu unterlaufen.[19]

Wer immer aber diese Forderung des *unanimis consensus* mit historischen Argumenten begründen wollte, mußte in Kauf nehmen, daß er dabei mit den geschichtlichen Tatsachen in Konflikt geriet. Daß der Historiker Hefele davor nicht zurückschreckte, ist bemerkenswert. Ganz anders der nichtkatholische französische Jurist und Staatsmann Émile Ollivier, Zeitgenosse und aufmerksamster Beobachter des Konzils:

> Wenn es gegen den Protest einer Minderheit keine Glaubensentscheidung geben kann, dann fällt das ganze Credo der Kirche in sich zusammen, denn es gibt darin keinen einzigen Artikel, der nicht von starken Minderheiten in Frage gestellt worden wäre.[20]

Wenn Hefele sich dieser Einsicht verschloß, dann hatte der Konzilspolitiker über den Konzilienhistoriker die Überhand gewonnen – er wollte Konzilsgeschichte machen.

Ein Gleiches geschah in der Diskussion um die *Causa Honorii*. Worum es dabei ging, ist in gebotener Kürze zu skizzieren.[21] Papst Honorius I. – von ihm ist die Rede – regierte von 625 bis 638, das heißt in einer Zeit großer theologischer Konflikte auf dem Gebiet der Christologie. Die Häresie des Monotheletismus hatte weiten Raum im Osten gewonnen. Sie lehrte, daß der Gottmensch Jesus Christus nur ein einziges Willensvermögen habe, nicht einen göttlichen und einen menschlichen Willen, sondern nur den göttlichen. Als es nun darum ging, dem berechtigten Anliegen, das wie in jeder Häresie auch im Monotheletismus vorhanden war, ebenso gerecht zu werden wie der rechtgläubigen Lehre des Konzils von Chalkedon, die das ebenso ungetrennte wie unvermischte Miteinander von göttlicher und menschlicher Natur in Christus betonte, hat Papst Honorius in zwei Schreiben an den Patriarchen Sergios

---

[19] Hierzu das Kapitel „Consensus unanimis und maior pars auf den Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum" in: SIEBEN 1996, 510-550.

[20] Vgl. SIEBEN 1996, 550; hier auch das Zitat aus Ollivier.

[21] Vgl. KREUZER 1975; THANNER 1989.

von Konstantinopel einen Harmonisierungsversuch unternommen, den die Monotheleten als einen Sieg ihrer Lehre betrachteten. In der Tat hatte der Papst dabei die klärende Unterscheidung zwischen der Fähigkeit zu wollen und dem konkreten inhaltlich bestimmten Willensakt unterlassen. Deshalb verurteilte ihn keine fünfzig Jahre darauf das 6. Allgemeine Konzil im Jahre 680 als Häretiker.

Als nun der Streit um die päpstliche Unfehlbarkeit die Wogen des Konzilsgeschehens im Frühjahr 1870 hoch gehen ließ, griff Bischof Hefele, der sich schon 1857 mit der Honoriusfrage beschäftigt hatte,[22] darauf zurück: Wie – so ein Argument – sollte es möglich sein, die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes zum Glaubenssatz zu erheben, wenn doch ein Papst wegen seiner Ex-cathedra-Entscheidung von einem Allgemeinen Konzil als Häretiker verurteilt worden ist? In seiner berühmt gewordenen Broschüre,[23] die er im März zu Neapel drucken ließ, da dies in Rom nicht möglich gewesen wäre, stellte er folgende Fragen:

> Hat Honorius ex cathedra etwas Häretisches als Glaubenssatz vorgeschrieben? Hat sich ein allgemeines Conzil das Recht zugeschrieben, über den also entscheidenden Papst zu richten, und hat es ihn als Häretiker verurtheilt? Wie wurde dieses Verdammungsurtheil von den Zeitgenossen, namentlich von den Päpsten selbst aufgenommen und beurtheilt?[24]

Die Antworten auf diese Fragen konnten nicht zweifelhaft sein:

> Honorius hat a) den spezifischen orthodoxen terminus technicus zwei Energien (δύο ἐνέργειαι) verworfen und b) den spezifisch häretischen terminus technicus ein Wille (ἕν θέλημα) für den richtigen erklärt, und hat c) diesen doppelten Irrtum zu glauben vorgeschrieben (zunächst der Kirche von Konstantinopel).[25]

Und dann die zweite Antwort:

> Aus all dem resultiert, daß die sechste allgemeine Synode sich a) das Recht zuschrieb, über einen ex-cathedra sprechenden Papst zu richten, und b) daß sie seinen ex-cathedra gegebenen Glaubenssatz verwarf, ihn selbst mit dem Anathem belegte, weil er die häretische Lehre bestätigt hatte.[26]

Die Antwort auf die dritte Frage konnte gleichfalls keinem Zweifel unterliegen: die Quellen führten eine eindeutige Sprache: Päpste und Konzilien der Folgezeit hielten an der Verurteilung des Honorius fest.

---

22 Vgl. VON HEFELE, *Das Anathem.*

23 VON HEFELE, *Causa Honorii Papae* (Neapel 1870); deutsch: *Die Honoriusfrage* (Münster 1870); *Honorius und das sechste Allgemeine Conzil* (Tübingen 1870).

24 VON HEFELE, *Honorius und das sechste Allgemeine Concil*, 3.

25 VON HEFELE, *Honorius und das sechste Allgemeine Concil*, 8.

26 VON HEFELE, *Honorius und das sechste Allgemeine Concil*, 11f.

Kein Wunder, daß die alsbald aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzte Schrift Furore machte. Das in Stuttgart erscheinende *Deutsche Volksblatt* erblickte in ihr gar den „Protest der deutschen Wissenschaft gegen die übertriebenen Ansprüche der Kurie", der „zugleich unter den gegenwärtigen Umständen wie der Nothruf des deutschen Episkopats" klingt.[27]

Natürlich forderte Hefele mit seiner Schrift lebhafte Reaktionen pro wie contra heraus, und selbst in der Konzilsaula wurde noch mehrmals darum gerungen. Auf den hier laut gewordenen Widerspruch gegen seine Thesen antwortete der Bischof von Rottenburg mit zwei rasch hingeworfenen Broschüren Anfang und Ende Mai 1870.[28] Doch war die Kontroverse damit nicht beendet, sie dauerte über das Konzilsende hinaus fort. Schließlich trat Hefele in der 1873 erschienenen zweiten Auflage des betreffenden dritten Bandes seiner *Conciliengeschichte* in einigen Punkten den Rückzug an.[29] Aber darum geht es ja gar nicht. Unsere Frage lautet anders: Wer hat wen in dieser Kontroverse geleitet: Der Konzilienhistoriker den Konzilspolitiker – oder umgekehrt?

Da läßt sich nun eines nicht übersehen: Hefeles Argumentation in der *Causa Honorii* weist einen entscheidenden Bruch auf. Er bezeichnete nämlich die theologisch in der Tat unklare und darum mißverständliche und deshalb auch falsche Stellungnahme des Papstes als eine Ex-cathedra-Entscheidung. Nur so konnte er nämlich den Fall des Honorius mit der Infallibilitätsfrage in Verbindung bringen.

Damit aber verstieß er gegen ein Grunderfordernis der historischen Methode – er leistete sich den klassischen Anfängerfehler des Anachronismus. Allein daß er den eigentlich erst im frühen 19. Jahrhundert in Gebrauch gekommenen Begriff der Ex-cathedra-Entscheidung ohne weitere Reflexion auf ein Faktum aus dem 7. Jahrhundert anwandte, muß als methodischer Sündenfall des Historikers Hefele gerügt werden.

Ein zweiter, schlimmerer, kommt hinzu. Wenn Hefele schon so verfuhr – was er mit gewissen Einschränkungen wohl hätte tun können –, dann mußte er wenigstens den Begriff der Ex-cathedra-Entscheidung präzise fassen, ihn technisch richtig definieren. Es war doch in all den Diskussionen um die Formulierung des Unfehlbarkeitsdogmas mit aller wünschenswerten Klarheit gesagt worden, was man darunter verstand. Nämlich, eine Entscheidung, die der Papst in Fragen des Glaubens und der Sittenlehre unter Inanspruchnahme seiner apostolischen Autorität als oberster Lehrer der Kirche definitiv fällt und der ganzen Kirche anzunehmen befiehlt. Nur für eine solche Entscheidung sollte inskünftig Unfehlbarkeit und darum Unwiderruflichkeit in Anspruch genommen werden. Im übrigen ist das ganze Problem, wie es denn unter dieser Rücksicht mit päpstlichen Lehräußerungen der Vergangenheit bestellt sei, bis

---

[27] Zitiert nach KREUZER 1975, 206.
[28] Vgl. KREUZER 1975, 208 bzw. 209f.
[29] VON HEFELE, *Conciliengeschichte*, Einleitung 152 u. ö.; dazu KREUZER 1975, 211-213.

heute nicht ganz befriedigend gelöst.[30] Prüft man dennoch die Texte der beiden in Frage stehenden Schreiben des Papstes Honorius anhand der oben genannten Kriterien, so ergibt schon die Anrede, daß es sich um Briefe an den Patriarchen Sergios von Konstantinopel handelt. Von einer endgültigen Entscheidung, von gesamtkirchlicher Verbindlichkeit, ist darin mit keiner Silbe die Rede. Da nun fällt es durchaus ins Gewicht, daß Hefele die 1863 und 1864 erschienenen Schriften des Jesuiten Schneemann, der in diesem Sinne argumentiert hatte, einfach nicht zur Kenntnis genommen hatte.[31]

Daß Hefele die Schwäche seiner Position dennoch nicht verborgen geblieben war, gibt seine Äußerung zu erkennen, der Papst habe sich mit seinem Schreiben „zunächst“ an die Kirche von Konstantinopel gewandt.[32] Die Klammern, in die Hefele dieses „zunächst“ setzte, sind vielleicht als ein Reflex seines nicht ganz guten methodischen Gewissens anzusehen.

Ein weiterer Anachronismus in seiner Argumentation bestand darin, daß der gelehrte Konzilsvater den bei Honorius beanstandeten Begriff des ἓν θέλημα – des ‚einen Willens‘ – in Christus als häretisch bezeichnete, obgleich erst das Konzil des Jahres 680 den Monotheletismus als Häresie verurteilt hatte.

Hefele selbst hat schließlich die Unhaltbarkeit seiner Argumentation eingesehen und in der zweiten Auflage seiner *Conciliengeschichte* nicht mehr von einer Ex-cathedra-Entscheidung des Honorius gesprochen. Damals aber hatte sich der Pulverdampf der Schlacht bereits verzogen, und Hefele hatte sein Cannae erlebt.

Der zweite Versuch des Geschichtsschreibers, Geschichte zu machen, war gescheitert, wie ihm der erste gelungen war.

Ein drittes Mal unternahm er einen solchen Versuch mit größerem Erfolg, als er, heimgekehrt vom Konzil, die Tübinger Fakultät, die seine ablehnende Haltung gegenüber dem Konzil teilte, dazu bewog, auf jede kritische Stellungnahme zum Konzil und seinen Dogmen zu verzichten. Hefele selbst publizierte dessen Dekrete nicht, wie allenthalben zu lesen, als letzter der deutschen Bischöfe – dies tat Erzbischof Deinlein von Bamberg –, wohl aber mit erheblicher Verzögerung.[33] Durch widersprüchliche Äußerungen, mit denen er auf mancherlei Angriffe reagierte, geriet er zwischen die Fronten. Mit seinem und der Tübinger Fakultät Stillhalten ersparte er aber dem Bistum Rottenburg solche postkonziliaren Konflikte, wie sie in Bonn, München, Münster, Braunsberg und Breslau ausbrachen und zum altkatholischen Schisma führten.

* * *

[30] Vgl. SCHATZ 1985.
[31] SCHNEEMANN 1863; SCHNEEMANN 1864.
[32] Vgl. oben bei Anm. 25.
[33] Vgl. BRANDMÜLLER 1968.

Carl Joseph von Hefele – ein Geschichtsschreiber macht Geschichte. So unser Thema, das mit dem Gesagten keineswegs erschöpft ist. Denn: Erfüllte der Tübinger Professor und Rottenburger Bischof damit eine Sendung – oder erlag er einer Versuchung? Nun, die Versuchung, nicht nur Geschichte zu schreiben, sondern Geschichte zu machen, liegt ja dem Historiker nicht allzufern. Wer bei seiner täglichen Arbeit den Gedanken, Plänen, Entscheidungen und Taten der Mächtigen in Welt und Kirche auf der Spur ist, ihre Hintergründe und Folgen erforscht und erkennt, der vollzieht all das unwillkürlich nach – und er beginnt, seine Gegenwart mit gleichen Augen zu betrachten. Wie oft stellt sich ihm dann auch die Frage, ob denn die hic et nunc Geschichte Machenden aus der Geschichte gar nichts, oder wenigstens soviel gelernt haben, daß sie die Folgen ihres Handelns oder Unterlassens abzuschätzen vermögen. Und dann mag ihn der Impuls überkommen, selbst in das Geschehen einzugreifen, um Schaden abzuwenden, Gutes zu bewirken. Ist dem Historiker die Möglichkeit dazu gegeben, warum sollte er sie nicht ergreifen? Es gibt ja auch die Versuchung zum Guten.

Was aber, wenn der Geschichtsschreiber sich dabei nicht von der erkannten Wahrheit der Geschichte in Dienst nehmen läßt, sondern die Geschichte in den Dienst eines – im weitesten Sinne – politischen Programms stellt? Dann allerdings macht er die Muse Clio zur Stallmagd.

Und Hefele? Wie hat er's gehalten? Er ist in der Tat beiden Versuchungen erlegen, wie zu sehen war. Die Frage ist nur, warum und wie das so geschah.

Warum hat zunächst der vom genuin theologischen Kirchenbegriff seines Lehrers Möhler geprägte Historiker Hefele den Politiker, den Kirchenpolitiker, inspiriert – und warum hat dann der Kirchenpolitiker, der Konzilspolitiker, dem Geschichtsschreiber die Feder geführt? Gewiß – Hefele steht dafür nicht allein. Im Gegenteil; sein etwa zehn Jahre älterer Münchener Kollege Ignaz von Döllinger übertraf ihn hierin bei weitem.[34] Auch er hat – radikaler noch als Hefele – die Wende vom „Ajax des Ultramontanismus" – wie Hefele ihn einmal nannte – zum Gegner von Primat und Infallibilität vollzogen.

Die Erklärung, nicht Hefele, nicht Döllinger hätten ihren Standpunkt geändert, sondern der Ultramontanismus sei degeneriert, greift zu kurz, befriedigt nicht. Und, Hefele hat in der Folgezeit auch nicht eindeutig geredet und gehandelt. Da mag man durchaus sein lebhaft-rasches, cholerisches, aber auch melancholisches Temperament in Anschlag bringen, die typische Mentalität des deutschen Ordinarius und theologischen Schulenstreit bemühen, nach mancherlei persönlichen Beziehungen und Spannungen fahnden – das alles erklärt nicht, warum der bedeutende Historiker in Sachen des Honorius auf einmal Grundsätze seiner Methode vergaß, die ihm vordem heilig waren, als er partout Konzilsgeschichte machen wollte. Und eben diese Feststellung

[34] Vgl. BRANDMÜLLER 1977.

führt uns zu der Grunderkenntnis zurück, die als Thema über diesem Beitrag steht: „Individuum est ineffabile!"

Eben deshalb wird der Historiker auch gut daran tun, wenn er sich eines Urteils über das Individuum Carl Joseph von Hefele enthält.

Bibliographie

Quellen

VON HEFELE, *Conciliengeschichte*
C.J. V. HEFELE, *Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet*, 7 Bde., Freiburg i. B. 1855-1874; [2]1875-1890.

VON HEFELE, *Das Anathem*
C.J. V. HEFELE, Das Anathem über Papst Honorius, in: *ThQ* 39 (1857), 3-61.

VON HEFELE, *Causa Honorii Papae*
C.J. V. HEFELE, *Causa Honorii Papae*, Napoli 1870.

VON HEFELE, *Die Honoriusfrage*
C.J. V. HEFELE, *Die Honoriusfrage*, Münster 1870.

VON HEFELE, *Honorius und das sechste Allgemeine Conzil*
C.J. V. HEFELE, *Honorius und das sechste Allgemeine Conzil*, Tübingen 1870.

Studien

BRANDMÜLLER 1968
W. BRANDMÜLLER, Die Publikation des 1. Vatikanischen Konzils in Bayern, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 31 (1968), 197-258; 575-634.

BRANDMÜLLER 1977
W. BRANDMÜLLER, *Ignaz von Döllinger am Vorabend des 1. Vatikanums. Herausforderung und Antwort*, St. Ottilien 1977.

KREUZER 1975
G. KREUZER, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit* [= *Päpste und Papsttum* 8], Stuttgart 1975.

REINHARDT 1975a
R. REINHARDT, Carl Joseph Hefele, in: H. FRIES / G. SCHWAIGER (Hg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert* II, München 1975, 163-211.

REINHARDT 1975b

R. REINHARDT, Der Nachlaß des Kirchenhistorikers und Bischofs K.J. Hefele, in: *ZKG* 82 (1975), 361-372.

REINHARDT 1983a

R. REINHARDT, Hefele, Karl Joseph von, in: E. GATZ (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, Berlin 1983, 295-297.

REINHARDT 1983b

R. REINHARDT, Jaumann, Ignaz von, in: E. GATZ (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, Berlin 1983, 349f.

REINHARDT 1983c

R. REINHARDT, Keller, Johann Baptist von, in: E. GATZ (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, Berlin 1983, 366-369.

REINHARDT 1985

R. REINHARDT, Hefele, Carl Joseph, in: *TRE* 14 (1985), 526-529.

SCHATZ 1985

K. SCHATZ, Welche bisherigen Lehrentscheidungen sind ‚ex cathedra'? Historische und theologische Überlegungen, in: W. LÖSER / K. LEHMANN / M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 404-422.

SCHATZ 1986

K. SCHATZ, *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum: der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1986.

SCHATZ 1992

K. SCHATZ, *Vaticanum I 1869-1870* I [= *Konziliengeschichte*, Reihe A], Paderborn 1992.

SCHATZ 1994

K. SCHATZ, Rezension zu WOLF 1994, in: *AHC* 26 (1994), 420-423.

SCHEFFCZYK 1965

L. SCHEFFCZYK, *Theologie im Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert*, Bremen 1965.

SCHNEEMANN 1863

G. SCHNEEMANN, Der Fall des Papstes Honorius I. und seine Verdammung durch das sechste allgemeine Concil, in: *Der Katholik* 43 (1863), 675-696.

SCHNEEMANN 1864

G. SCHNEEMANN, *Studien über die Honoriusfrage*, Freiburg i. B. 1864.

SIEBEN 1996

H.J. SIEBEN, *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* [= *Konziliengeschichte*, Reihe B], Paderborn 1996.

THANNER 1989

A. THANNER, *Papst Honorius I. (625-638)* [= *Studien zur Theologie und Geschichte* 4], St. Ottilien 1989.

VETTER 1901

P. VETTER, Welte, Benedict, in: *Wetzer-Welte* 12 (1901), 1319-1321.

WAGNER 1994

H. WAGNER, Möhler, Johann Adam, in: *TRE* 23 (1994), 140-143.

WEBER 1973

CH. WEBER, *Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820-1850*, Paderborn 1973.

WEBER 1978

CH. WEBER, *Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius IX. (1846-1878)* [= *Päpste und Papsttum* 13/II], Stuttgart 1978.

WOLF 1992

H. WOLF, *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806-1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit*, Mainz 1992.

WOLF 1994

H. WOLF (Hg.), *Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809-1893)*, Ostfildern 1994.

HERMANN JOSEF SIEBEN SJ
SCHRIFTEN

zusammengestellt von CHRISTINE FELD

Monographien, Übersetzungen und Artikelsammlungen

1979

Die Konzilsidee der Alten Kirche [= *Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen*], Paderborn 1979.

Joseph Hubert Reinkens. Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840-1873). Eine Quellenpublikation zum rheinischen und schlesischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts und zu den Anfängen der Altkatholischen Bewegung. Herausgegeben von H.J. SIEBEN [= *Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte* 10], Köln 1979.

1980

Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918-1978) [= *Bibliographia patristica, Suppl.* 1], Berlin 1980.

1983

Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa [= *Sussidi patristici* 2], Roma 1983.

Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378-1521) [= *FTS* 30], Frankfurt 1983.

1984

Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847-1378) [= *Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen*], Paderborn 1984.

1988

Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung [= *Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen*], Paderborn 1988.

1990

Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee [= *FTS* 37], Frankfurt 1990.

Konzilsdarstellungen – Konzilsvorstellungen. 1000 Jahre Konzilsikonographie aus Handschriften und Druckwerken, Würzburg 1990.

1991

Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament. Ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen, mit einem Anhang der Kirchenväterkommentare [= *Instrumenta patristica* 22], Steenbrugis 1991.

ORIGENES, *In Lucam Homiliae. Homilien zum Lukasevangelium*. Übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN [= *FC* 4/1-2], Freiburg 1991.

1993

BASILIUS VON CÄSAREA, *De Spiritu Sancto. Über den Heiligen Geist*. Übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN [= *FC* 12], Freiburg 1993.

Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert [= *Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen*], Paderborn 1993.

1996

GREGOR VON NAZIANZ, *Orationes theologicae. Die fünf theologischen Reden*. Übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN [= *FC* 22], Freiburg 1996.

Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee [= *Konziliengeschichte, Reihe B: Unterschungen*], Paderborn 1996.

1998

Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus. Übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN [= *Sophia* 30], Trier 1998.

2001

TERTULLIAN, *Adversus Praxean.Gegen Praxeas.* Im Anhang: HIPPOLYT, *Contra Noëtum. Gegen Noët.* Übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN [= *FC* 34], Freiburg 2001.

2002

‚Manna in deserto'. Studien zum Schriftgebrauch der Kirchenväter [= *Edition Cardo* 92], Köln 2002.

2003

‚Gott-Erinnern' und andere Kapitel aus der geistlichen Überlieferung. Bibliotheca spiritualis. Artikel aus dem ‚Dictionnaire de spiritualité', hg. von H.J. SIEBEN [= *Edition Cardo* 101], Köln 2003.

In Vorbereitung

DIDYMUS DER BLINDE, *De spiritu sancto. Über den Heiligen Geist.* Übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN [= *FC* 78], Turnhout.

AUGUSTINUS, *De baptismo. Die Taufe.* Übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN [= *Augustinus Opera – Werke* 28/1-4], Paderborn.

AUGUSTINUS, *Contra sermonem Arianorum. Gegen eine Predigt der Arianer.* Übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN [= *Augustinus Opera – Werke* 53], Paderborn.

AUGUSTINUS, *Conlatio cum Maximino Arianorum episcopo. Protokoll der Zusammenkunft mit dem arianischen Bischof Maximinus.* Übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN [= *Augustinus Opera – Werke* 54], Paderborn.

AUGUSTINUS, *Contra Maximinum Arianum. – Gegen den Arianer Maximinus.* Übersetzt und eingeleitet von H.J. SIEBEN [= *Augustinus Opera – Werke* 55], Paderborn.

Artikel

1970

Zur Entwicklung der Konzilsidee (I): Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien, in: *ThPh* 45 (1970), 353-389.

1971

Zur Entwicklung der Konzilsidee (II): Die fides Nicaena als Autorität nach dem Zeugnis vorephesinischen Schrifttums, in: *ThPh* 46 (1971), 40-70.

Zur Entwicklung der Konzilsidee (III): Der Konzilsbegriff des Vinzenz von Lerin, in: *ThPh* 46 (1971), 364-386.

Zur Entwicklung der Konzilsidee (IV): Konzilien in Leben und Lehre des Augustinus von Hippo, in: *ThPh* 46 (1971), 496-528.

1972

Zur Entwicklung der Konzilsidee (V): Leo der Große über Konzilien und Lehrprimat des römischen Stuhles, in: *ThPh* 47 (1972), 358-401.

1973

Zur Entwicklung der Konzilsidee (VI): Vom ,Konzil der 318 Väter' zu den ,Katholischen Konzilien' der Kirche, in: *ThPh* 48 (1973), 28-64.

Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus. Zum 1600. Todesjahr des Bischofs von Alexandrien, in: *ThPh* 48 (1973), 157-173 (Wiederabdruck in: *,Manna in deserto'*, 9-34).

1974

Herméneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase, in: CH. KANNENGIESSER (éd.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly, 23-25 sept. 1973*, Paris 1974, 195-214 (deutsch: Hermeneutik der dogmatischen Schriftauslegung des Athanasius von Alexandrien, in: *,Manna in deserto'*, 35-60).

Zur Entwicklung der Konzilsidee (VII): Päpste und afrikanische Theologen des 5. und 6. Jahrhunderts über Konzilsautorität, in: *ThPh* 49 (1974), 37-71.

Zur Entwicklung der Konzilsidee (VIII): Theodor Abû Qurra über ,unfehlbare' Konzilien, in: *ThPh* 49 (1974), 489-509.

1975

Die ,res' der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, *De doctrina christiana I-III*, in: *REAug* 21 (1975), 72-90 (Wiederabdruck in: *,Manna in deserto'*, 267-294).

Zur Entwicklung der Konzilsidee (IX): Aspekte der Konzilsidee nach Konzilssynopsen des 6. bis 9. Jahrhunderts, in: *ThPh* 50 (1975), 347-380.

Zur Entwicklung der Konzilsidee (X): Die Konzilsidee des Lukas, in: *ThPh* 50 (1975), 481-503.

1976

Die ,quaestio de infallibilitate concilii generalis' (Ockhamexzerpte) des Pariser Theologen Jean Courtecuisse († 1423), in: *AHC* 8 (1976), 176-199.

Zur Entwicklung der Konzilsidee (XI): Typen sogenannter Partikularsynoden, in: *ThPh* 51 (1976), 52-92.

1977

Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS. Zu Augustinus, Conf. IX, 4.6 und X, 33, in: *ThPh* 52 (1977), 481-497 (Wiederabdruck in: *,Manna in deserto'*, 243-266).

1978

Die Ignatianen als Briefe. Einige formkritische Bemerkungen, in: *VigChr* 32 (1978), 1-18.

Pseudoisidor oder der Bruch mit der altkirchlichen Konzilsidee. Das Zeugnis der Kirchenrechtssammlungen bis zum Decretum Gratiani einschließlich, in: *ThPh* 53 (1978), 498-537.

1979

Die früh- und hochmittelalterliche Konzilsidee im Kontext der Filioque-Kontroverse, in: *Tr* 35 (1979), 173-207.

Die eine Kirche, der Papst und die Konzilien in den Dialogen des Anselm von Havelberg († 1158), in: *ThPh* 54 (1979), 219-251.

Konzilien in der Sicht des Gregorianers Bernold von Konstanz († 1100), in: *AHC* 11 (1979), 104-141.

1980

Konzilien in Leben und Lehre des Hinkmar von Reims († 882), in: *ThPh* 55 (1980), 44-77.

Zur Autorität der Konzilien in der Alten Kirche, in: L. BERTSCH / M. KEHL (Hg.), *Zur Sache: Theologische Streitfragen im ,Fall Küng'*, Würzburg 1980, 24-34.

1982

Der Konzilstraktat des Nikolaus von Kues: De concordantia catholica, in: *AHC* 14 (1982), 171-226.

1983

Der ‚Liber de sectis haereticorum' und sein Beitrag zur Konzilsidee des 12. Jahrhunderts, in: *AHC* 15 (1983), 262-306.

Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus. Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte, in: *ThPh* 58 (1983), 501-534.

Zum Verhältnis zwischen Konzil und Papst bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts, in: *Conc(D)* 19 (1983), 512-516.

1984

Der ‚Tractatus de septem conciliis generalibus' (Ms. Paris, Bibl. Nat. 12264), in: *AHC* 16 (1984), 47-58.

1985

Ein halbes Jahrhundert katholischer Dogmengeschichtsschreibung im Urteil der ‚Theologischen Literaturzeitung' (1876-1930), in: W. LÖSER / K. LEHMANN / M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 275-302.

Eine ‚ökumenische' Auslegung von Apg 15 in der Reformationszeit: Reginald Poles *De concilio*, in: *ThPh* 60 (1985), 16-42.

1986

Dtn 17,8-13 als Beitrag des Alten Testamentes zur Theologie des Konzils, in: *AHC* 18 (1986), 1-8.

Robert Bellarmin und die Zahl der Ökumenischen Konzilien, in: *ThPh* 61 (1986), 24-59.

1987

Irenäus im Mittelalter. Ein neues Zeugnis im *Liber de sectis haereticorum*, in: *ThPh* 62 (1987), 73-85.

Das Nationalkonzil im frühen Selbstverständnis, in theologischer Tradition und in römischer Perspektive, in: *ThPh* 62 (1987), 526-562.

1988

Concilium perfectum: Zur Idee der sogenannten Partikularsynode in der Alten Kirche, in: *ThPh* 63 (1988), 203-229.

Die katholische Konzilsidee vor der Herausforderung durch die Demokratie. Die Beratung der Würzburger Bischofskonferenz (1848) über die Diözesansynode, in: *ThPh* 63 (1988), 537-568.

Die Kontroverse zwischen Bossuet und Leibniz über den alttestamentlichen Kanon des Konzils von Trient, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 3 (1988), 201-214.

Ein Traktat des Jesuiten Salmeron über in Trient strittige Fragen zur Autorität des Konzils, in: W. BRANDMÜLLER / H. IMMENKÖTTER / E. ISERLOH (Hg.), *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte*, Paderborn 1988, 279-312.

Les synodes particuliers vus par eux-mêmes et vus par Rome. Quelques aperçus sur le Ier millénaire, in: H. LEGRAND / J. MANZANARES / A. GARCÍA Y GARCÍA (éds), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988)* [= *Cogitatio fidei* 149], Paris 1988, 53-84.

1989

Ferrara/Florenz (1438/9) und vier weitere konziliare Reunionsversuche, in: *ThPh* 64 (1989), 518-556.

Selbstverständnis und römische Sicht der Partikularsynode. Einige Streiflichter auf das erste Jahrtausend, in: H. MÜLLER / H.J. POTTMEYER (Hg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status*, Düsseldorf 1989, 10-35.

1990

Griechische Konzilsidee zur Zeit des Florentinums, in: *ThPh* 65 (1990), 184-215.

Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient, Dritte Sitzungsperiode 1562 / 1563, in: M. SIEVERNICH / G. SWITEK (Hg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg/Basel/Wien 1990 (²1991), 235-253.

Vom Florentinum zum Ersten Vatikanum. Zur Ökumenizität des Konzils von Florenz und zur Rezeption seiner Primatslehre, in: *ThPh* 65 (1990), 513-548.

1991

Die Priester mit ihren eigenen Waffen bekämpfen. Der belgische Politiker Louis de Potter (1786-1859) und seine ‚Betrachtungen' über die Geschichte der Konzilien, in: *AHC* 23 (1991), 373-389.

Die ‚Via Concilii' zur Wiedervereinigung der Kirchen. Stellungnahmen, Hindernisse, konkrete Projekte. Ein historischer Exkurs (13.-17. Jhd.), in: G. ALBERIGO (ed.), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989* [= *BEThL* 97], Leuven 1991, 23-56.

Pseudoisidor auf dem Konzil von Florenz (1438/9), in: *ThPh* 66 (1991), 226-238.

1992

Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum, in: *ThPh* 67 (1992), 192-229.

Sur la paix intérieure d'Augustin à Jean XXIII, in: *La Vie Spirituelle* 72 (1992), 531-544.

1993

Väterhomilien zum Neuen Testament, in: *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt.* Sous la direction de J. DORÉ et CH. THEOBALD, Paris 1993, 459-472 (Wiederabdruck unter dem Titel „Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament" in: ‚Manna in deserto', 295-314).

1994

Basler Konziliarismus konkret. Der *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum* des Johannes von Ragusa, in: *ThPh* 69 (1994), 182-210.

„Non solum papa definiebat nec solus ipse decretis et statutibus vigorem praestabat." Johannes von Ragusas Idee eines römischen Patriarchalkonzils, in: J. HELMRATH / H. MÜLLER (Hg.), *Studien zum 15. Jahrhundert. FS Erich Meuthen*, München 1994, 123-143.

1995

Aristoteles bei Konstanzer und Basler Konziliaristen, in: F. DOMÍNGUEZ / R. IMBACH / T. PINDL / P. WALTER (Hg.), *Aristotelica et Lulliana. FS Charles H. Lohr* [= *Instrumenta Patristica* 26], Steenbrugis 1995, 129-153.

Die Vita Moisis (II) des Gregor von Nyssa – ein geistlicher Wegweiser. Aufbau und Hauptthemen, in: *ThPh* 70 (1995), 494-525 (Wiederabdruck in: ‚*Manna in deserto*', 61-111).

1996

Basileios Pediadites und Innozenz III. Griechische versus lateinische Konzilsidee im Kontext des 4. Lateranense, in: R. BÄUMER / E. CHRYSOS / J. GROHE / E. MEUTHEN / K. SCHNITH (Hg.), *Synodus. Beiträge zur Konzilien- und allgemeinen Kirchengeschichte. FS W. Brandmüller* [= *AHC* 27/28], Paderborn 1995-1996, 249-274.

Sola traditione? Zur Rolle der Heiligen Schrift auf den Konzilien der Alten Kirche, in: G. SCHÖLLGEN / C. SCHOLTEN (Hg.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS Ernst Dassmann* [= *JAC Erg.-Bd.* 23], Münster 1996, 270-283.

1997

Das Frankfurter Konzil (794) in theologischen Auseinandersetzungen des 16.-18. Jahrhunderts, in: R. BERNDT (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, 2 Bde., Mainz 1997, I 417-452.

Petrus Canisius und die Kirchenväter. Zum 400. Todestag des Heiligen, in: *ThPh* 72 (1997), 1-30.

1998

Vom Heil in den vielen ‚Namen Christi' zur ‚Nachahmung' derselben. Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre des Origenes durch die kappadokischen Väter, in: *ThPh* 73 (1998), 1-28 (Wiederabdruck in: *‚Manna in deserto'*, 112-159).

Zur Entstehung und Eigenart der Konziliensammlung des Severin Binius (1. Auflage, Köln 1606), in: *AHC* 30 (1998), 387-415.

1999

Die Mosaikinschriften der Bethlehemer Geburtskirche vor dem Hintergrund der byzantinischen Tradition der Konzilssynopsen, in: *AHC* 31 (1999), 255-296.

Von angeblich oder wirklich gefälschten, von erfundenen und vorfabrizierten Konzilien, in: *ThPh* 74 (1999), 17-47.

2000

Die Konzilsgeschäftsordnungen von Konstanz bis Vatikan II und ihre älteren Vorstufen. Ein Überblick, in: *AHC* 32 (2000), 338-370.

Nomina Christi. Zur Tradition der Christustitel (2.-16. Jh.), in: *ThPh* 75 (2000), 30-58 (Wiederabdruck in: *‚Manna in deserto'*, 159-206).

Von der Kontroverstheologie zur Zusammenarbeit in der Res publica literaria (1546-1643). Jesuitenpatristik von Petrus Canisius bis Fronton Du Duc, in: R. BERNDT (Hg.), *Petrus Canisius SJ 1521-1597. Humanist und Europäer* [= *Erudiri sapientia* 1], Berlin 2000, 169-201.

2001

Die Schannat-Hartzheimsche Sammlung der deutschen Konzilien (1759-1790). Geschichte einer Schwer- und Spätgeburt, in: *ThPh* 76 (2001), 1-30.

Der Ingolstädter Jesuit Jakob Gretser (1562-1625) als Patrologe, in: J. OSWALD / R. HAUB (Hg.), *Jesuitica. Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773* [= *ZBLG, Reihe B: Beiheft* 17], München 2001, 468-504.

La idea del Concilio de Juan XXIII, in: *Dialogo Ecumenico* 36 (2001), 219-250.

2002

Gregor von Nazianz. Dichterische Theologie, in: W. GEERLINGS (Hg.), *Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 82-97.

Israels Wüstenwanderung (Num 33) in der Auslegung des Hieronymus und des Origenes. Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität und der origenistischen Streitigkeiten, in: *ThPh* 77 (2002), 1-22 (Wiederabdruck in: ‚*Manna in deserto*', 207-242).

2003

Die Konzilssumme des Agostino Patrizi (1435-1495) und ihr Referat der Basler Kontroverse um die höchste Gewalt in der Kirche, in: *ThPh* 78 (2003), 55-80.

„Unsere Sache ist es nicht, schöne Reden zu halten, sondern Taten vorzulegen ...". Sexualethik bei Platon und in der frühen Christenheit (zweites bis drittes Jahrhundert), in: *ThPh* 78 (2003), im Druck.

Lexikonartikel

1971

Ivresse spirituelle, in: *DSp* 7 (1971), 2312-2322 (deutsch: Sobria Ebrietas, in: ‚*Gott-Erinnern*', 182-204).

1974

Jean Chrysostome (Pseudo-), in: *DSp* 8 (1974), 355-369.

Jeûne: Dossier patristique sur le jeûne, in: *DSp* 8 (1974), 1175-1179.

Koinonia. I. Chez Platon et Aristote; III. Chez les Pères, in: *DSp* 8 (1974), 1743-1745; 1750-1754 (Wiederabdruck in: H.J. Sieben et alii, *Koinônia. Communauté – Communion* [= *Dictionnaire de Spiritualité* 3], Paris 1975, 1-3; 17-26).

1976

Larron, le bon, in: *DSp* 9 (1976), 307-313 (deutsch: Schächer, in: ‚*Gott-Erinnern*', 165-181).

Lectio Divina et lecture spirituelle. II. De la lectio divina à la lecture spirituelle, in: *DSp* 9 (1976), 487-496 (deutsch: Lectio Divina / Geistliche Lesung, in: ‚*Gott-Erinnern*‘, 63-84).

1980

Mneme theou, in: *DSp* 10 (1980), 1407-1414 (deutsch: Gott-Erinnern, in: ‚*Gott-Erinnern*‘, 7-24).

Mystères de la vie du Christ, in: *DSp* 10 (1980), 1874-1880 (deutsch: Mysterien des Lebens Chriti, in: ‚*Gott-Erinnern*‘, 85-100).

1984

La paix intérieure, in: *DSp* 12 (1984), 56-73 (deutsch: Innerer Friede, in: ‚*Gott-Erinnern*‘, 25-62).

1986

‚Quies‘ et ‚otium‘, in: *DSp* 12 (1986), 2746-2756 (deutsch: Otium, in: ‚*Gott-Erinnern*‘, 125-147).

1988

Recueillement, in: *DSp* 13 (1988), 247-255 (deutsch: Sammlung, in: ‚*Gott-Erinnern*‘, 148-164).

1990

Lateransynoden I, in: *TRE* 20 (1990), 481-489.

Salmeron, Alphonse, in: *DSp* 14 (1990), 240-245.

1991

Konzil, in: *LMA* 5 (1991), 1429-1431.

Torquemada, Jean de, in: *DSp* 15 (1991), 1048-1054.

Transfiguration. II Les commentaires spirituels, in: *DSp* 15 (1991), 1151-1160 (deutsch,: Verklärung Chriti, in: ‚*Gott-Erinnern*‘, 205-266).

1993

Ankyra, in: *LThK*³ 1 (1993), 689.

Konzil, in: *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde* 2 (1993), 1160-1164.

Origenes, in: *LMA* 6 (1993), 145f.

1994

Basileios von Kerkyra, in: *LThK*[3] 2 (1994), 70.

Concilium (concilia), II. Konzilslehre, in: *AugL* 1 (1994), 1100-1107.

Vanité du monde, in: *DSp* 16 (1994), 257-269 (deutsch: Nichtigkeit, in: ‚*Gott-Erinnern*', 101-124).

Walasser (Adam), in: *DSp* 16 (1994), 1299f.

Walter (Joseph), in: *DSp* 16 (1994), 1308-1310.

1995

Dioskoros I., Patriarch von Alexandrien, in: *LThK*[3] 3 (1995), 249f.

Eutyches, Monophysit, in: *LThK*[3] 3 (1995), 1023f.

Flavian von Konstantinopel, in: *LThK*[3] 3 (1995), 1315f.

1997

Konzil. I. Geistliche Entwicklung, in: *LThK*[3] 6 (1997), 345-348.

Mansi, Giovanni Domenico, in: *LThK*[3] 6 (1997), 1284f.

Synodalstatuten, in: *LMA* 8 (1997), 374f.

Synode, in: *LMA* 8 (1997), 375-377.

1998

Nizäa. 3) Ökumenische Konzilien, in: *LThK*[3] 7 (1998), 884f.

Ökumenische Konzilien, in: *LThK*[3] 7 (1998), 1029.

1999

Salmerón, Alfonso, in: *LThK*[3] 8 (1999), 1488.

2000

Synode, Synodalität: I. Historisch-theologisch; V. Andere Europäische Länder, in: *LThK*[3] 9 (2000), 1186f.; 1193.

2001

Viktor von Antiochien, in: *LThK*[3] 10 (2001), 763.

Besprechungen

1969

G. KOCH, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia* [= *MThS* 31], München 1965, in: *ThPh* 44 (1969), 285-287.

K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1-7* [= *BHTh* 35], Tübingen 1966, in: *ThPh* 44 (1969), 303-305.

O. KNOCH, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung* [= *Theophaneia* 17], Bonn 1964, in: *ThPh* 44 (1969), 305f.

Y. BODIN, *Saint Jérôme et l'Eglise* [= *Théologie historique* 6], Paris 1966, in: *ThPh* 44 (1969), 307f.

A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des Ages du monde* [= *Théologie historique* 2], Paris 1964, in: *ThPh* 44 (1969), 306f.

J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie* [= *SHCT* 4] Leiden 1968, in: *ThPh* 44 (1969), 429-431.

E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* [= *FKDG* 16], Göttingen 1966, in: *ThPh* 44 (1969), 431-435.

I. CHRISTIANSEN, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien* [= *BGBH* 7], Tübingen 1969, in: *ThPh* 44 (1969), 576-578.

A. ORBE, *Antropología de San Ireneo* [= *BAC* 286], Madrid 1969, in: *ThPh* 44 (1969), 578-580.

J. DANIÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)* [= *Théologie historique* 5], Paris 1966, in: *ThPh* 44 (1969), 601f.

H. JAEGER, La preuve judiciaire d'après la tradition rabbinique et patristique, in: *La Preuve. Première partie: Antiquité* [= *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions* 14], Bruxelles 1964, 514-594, in: *ThPh* 44 (1969), 602-604.

H. DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*. Übertragen und eingeleitet von H.U. VON BALTHASAR, Einsiedeln 1968, in: *ThPh* 44 (1969), 604f.

W. CRAMER, *Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer* [= *OrChrA* 173], Roma 1965, in: *ThPh* 44 (1969), 604f.

Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus. Übersetzt von P. HADOT und U. BRENKE. Eingeleitet und erläutert von P. HADOT [= *Bibliothek der Alten Welt*. Reihe: *Antike und Christentum*], Zürich/Stuttgart 1967, in: *ThPh* 44 (1969), 605f.

R. RADFORD RUETHER, *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*, Oxford 1969, in: *ThPh* 44 (1969), 606f.

G. LANGE, *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechichen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts* [= *Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik* 6], Würzburg 1968, in: *ThPh* 44 (1969), 607-609.

O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966, in: *ThPh* 44 (1969), 610f.

1970

E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea* [= *FKDG* 23], Göttingen 1969, in: *ThPh* 45 (1970), 124-126.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de M. AUBINEAU [= *SC* 119], Paris 1966, in: *ThPh* 45 (1970), 126-128 (unter dem Namen von A. GRILLMEIER).

C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus* [= *Cassiciacum* 24/1], Würzburg 1969, in: *ThPh* 45 (1970), 128-130.

N. BROX, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme* [= *Salzburger patristische Studien* 1], Salzburg/München 1969, in: *ThPh* 45 (1970), 264-267.

H.J. VOGT, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche* [= *Theophaneia* 20], Bonn 1968, in: *ThPh* 45 (1970), 267-270.

P. CHRISTOPHE, *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique* [= *Recherches et Synthèses, Section de Morale*], Gembloux/Paris 1969, in: *ThPh* 45 (1970), 308f.

M. SPANNEUT, *Tertullien et les premiers moralistes africains* [= *Recherches et Synthèses, Section de Morale*], Gembloux/Paris 1969, in: *ThPh* 45 (1970), 309f.

J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien* I: *Histoire, doctrine, méthodes*; II: *Substantialité et individualité*; III: *Unité et processions* [= *Théologie* 68; 69; 70], Paris 1966, in: *ThPh* 45 (1970), 581-586.

A. LAMINSKI, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert* [= *EThSt* 23], Leipzig 1969, in: *ThPh* 45 (1970), 586-588.

Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens. Herausgegeben und übersetzt von H. KARPP [= *Traditio Christiana* 1], in: *ThPh* 45 (1970), 626-628.

1971

BOETHIUS, *Trost der Philosophie*. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von E. GEGENSCHATZ und O. GIGON. Eingeleitet und erläutert von O. GIGON [= *Die Bibliothek der Alten Welt*, Reihe: *Antike und Christentum* 4], Zürich/Stuttgart [2]1969, in: *ThPh* 46 (1971), 136.

T.E. POLLARD, *Johannine Christology and the Church* [= *MSSNTS* 13], Cambridge 1970, in: *ThPh* 46 (1971), 306f.

J.-P. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie* [= *Théologie historique* 11], Paris 1970, in: *ThPh* 46 (1971), 308-310.

E.P. MEIJERING, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?*, Leiden 1968, in: *ThPh* 46 (1971), 310f.

H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle* [= *Théologie historique* 13], Paris 1971, in: *ThPh* 46 (1971), 441-443.

N.J. GASTALDI, *Hilario de Poitiers, Exegeta del Salterio. Un estudio de su exégèsis en los comentarios sobre los Salmos* [= *Église Nouvelle – Église Ancienne* 1], Paris/Rosario 1969, in: *ThPh* 46 (1971), 445-447.

THEOPHILUS OF ANTIOCH, *Ad Autolycum*. Text and translation by R.M. GRANT [= *Oxford Early Christian Texts*], Oxford 1970, in: *ThPh* 46 (1971), 596f.

1973

M.A. FAHEY, *Cyprian and the Bible: a study in third-century Exegesis* [= *BGBH* 9], Tübingen 1971, in: *ThPh* 48 (1973), 294.

H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène* [= *Instrumenta patristica* 8], Steenbrugis 1971, in: *ThPh* 48 (1973), 606f.

J. CHÊNEVERT, *L'église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques* [= *Studia Travaux de recherche* 24], Bruxelles 1969, in: *ThPh* 48 (1973), 607f.

M. HARL, *La Chaine Palestinienne sur le Psaume 118*, I: Introduction, texte critique et traduction (Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret); II: Catalogue des fragments, notes et indices, Paris 1972, in: *ThPh* 48 (1973), 608.

DIONYSIUS VON ALEXANDRIEN, *Das erhaltene Werk*. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von W.A. BIENERT [= *BGL* 2], Stuttgart 1972, in: *ThPh* 48 (1973), 609.

P. ZEMP, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa* [= *MThS.S* 38], München 1970, in: *ThPh* 48 (1973), 609f.

1974

J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* [= *OrChrA* 188], Roma 1970, in: *ThPh* 49 (1974), 114-117.

U. WICKERT, *Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian* [= *BZNW* 41], Berlin/New York 1971, in: *ThPh* 49 (1974), 576-578.

Ortskirche – Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner. Herausgegeben von H. FLECKENSTEIN / G. GRUBER / G. SCHWAIGER / E. TEWES, Würzburg 1973, in: *ThPh* 49 (1974), 606.

P. STOCKMEIER, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1973, in: *ThPh* 49 (1974), 617f.

P. SCHWANZ, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, Halle 1970, in: *ThPh* 49 (1974), 618-620.

BASILIUS VON CÄSAREA, *Briefe*. Zweiter Teil. Eingeleitet, übersetzt und erklärt von W.-D. HAUSCHILD [= *BGL* 3], Stuttgart 1973, in: *ThPh* 49 (1974), 620.

CYPRIAN, *De lapsis and De ecclesiae catholicae unitate*. Text and translation by M. BEVENOT, Oxford 1971, in: *ThPh* 49 (1974), 620.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, curantibus J. ALBERIGO et al., Bologna 1972, in: *ThPh* 49 (1974), 620f.

E. NOWAK, *Le chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de Jean Chrysostome* [= *Théologie historique* 19], Paris 1972, in: *ThPh* 49 (1974), 621.

1975

R. SCHIAN, *Untersuchungen über das ‚argumentum e consensu omnium'* [= *Spudasmata* 28], Hildesheim/New York 1973, in: *ThPh* 50 (1975), 298f.

ORIGENES, *Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele. Die Aufforderung zum Martyrium*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von E. FRÜCHTEL [= *BGL* 5], Stuttgart 1974, in: *ThPh* 50 (1975), 307f.

M.-B. VON STRITZKY, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa* [= *MBTh* 37], Münster 1973, in: *ThPh* 50 (1975), 308f.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Schriften gegen die Pelagianer* I. Übertragen von R. HABITZKY u. a., mit Einführung und Erläuterung von A. ZUMKELLER, Würzburg 1971, in: *ThPh* 50 (1975), 309.

T.H.C. VAN EIJK, *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques* [= *Théologie historique* 25], Paris 1974, in: *ThPh* 50 (1975), 618.

R. KACZYNSKI, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus* [= *FThSt* 94], Freiburg/Basel/Wien 1974, in: *ThPh* 50 (1975), 618f.

R. SCHLIEBEN, *Christliche Theologie und Philosophie in der Spätantike, die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors* [= *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 46], Berlin/New York 1974, in: *ThPh* 50 (1975), 619f.

Clavis Patrum Graecorum II: *Ab Athanasio ad Chrysostomum (Corpus Christianorum)*. Cura et studio M. GEERRARD, Turnhout 1974, in: *ThPh* 50 (1975), 624-626.

D. HAGEDORN (Hg.), *Der Hiobkommentar des Arianers Julian* [= *PTS* 14], Berlin/New York 1973, in: *ThPh* 50 (1975), 626.

1976

R. HÜBNER, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen' Erlösungslehre*, Leiden 1974, in: *ThPh* 51 (1976), 281-284.

K.M. GIRARDET, *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328-346)* [= *Antiquitas, Abhandlungen zur Alten Geschichte* 21], Bonn 1975, in: *ThPh* 51 (1976), 284-287.

H.J. VOGT, *Das Kirchenverständnis des Origenes* [= *Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte* 4], Köln/Wien 1974, in: *ThPh* 51 (1976), 305-307.

H. GÜLZOW, *Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius* [= *BHTh* 48], Tübingen 1975, in: *ThPh* 51 (1976), 307f.

Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly, 22-24 septembre, édités par CH. KANNENGIESSER [= *Théologie historique* 35], Paris 1975, in: *ThPh* 51 (1976), 308f.

D. DIDEBERG, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè*, préface d'A.-M. LA BONNARDIÈRE [= *Théologie historique* 34], Paris 1975, in: *ThPh* 51 (1976), 309f.

C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*, II. Teil: *Dieantimanichäische Epoche* [= *Cassiciacum* 24/2], Würzburg 1974, in: *ThPh* 51 (1976), 310.

A. RIOU, *Le monde et l'église selon Maxime le confesseur*, préface de M.-J. LE GUILLOU [= *Théologie historique* 22], Paris 1973, in: *ThPh* 51 (1976), 310f.

T.G. RING, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius* [= *Cassiciacum* 29], Würzburg 1975, in: *ThPh* 51 (1976), 612f.

1977

ORIGENES, *Vier Bücher von den Prinzipien*. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen Anmerkungen versehen von H. GÖRGEMANNS und H. KARPP [= *TzF* 24], Darmstadt 1976, in: *ThPh* 52 (1977), 280-282.

O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432* [= *PuP* 7], Stuttgart 1975, in: *ThPh* 52 (1977), 282-284.

P. SCAZZOSO, *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio* [= *Studia patristica Mediolanensia* 4], Milano 1975, in: *ThPh* 52 (1977), 301.

R.P. HARDY, *Actualité de la révélation divine. Une étude des ‚Tractatus in Johannis evangelium' de Saint Augustin* [= *Théologie historique* 28], Paris 1974, in: *ThPh* 52 (1977), 301.

TERTULLIEN, *La chair du Christ* I et II. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par J.P. MAHÉ [= *SC* 216; 217], Paris 1975, in: *ThPh* 52 (1977), 302f.

E. MÜHLENBERG (Hg.), *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung* I [= *PTS* 15], Berlin/New York 1975, in: *ThPh* 52 (1977), 305f.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Die Retractationen in zwei Büchern. Retractationum libri duo*. In deutscher Sprache von C.J. PERL, Paderborn 1971, in: *ThPh* 52 (1977), 306f.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Die Sorge für die Toten*. Übertragen von G. SCHLACHTER, eingeleitet und erläutert von R. ARBESMANN, Würzburg 1975, in: *ThPh* 52 (1977), 307.

ORIGÈNE, *Homélies sur Jérémie*. Traduction par P. HUSSON (†), P. NAUTIN; édition, introduction et notes par P. NAUTIN I [= *SC* 232], Paris 1976, in: *ThPh* 52 (1977), 617.

BASILIO DI CESAREA, *Il battesimo*. Testo, traduzione, introduzione e commento a cura di U. NERI [= *Testi e ricerche di Scienze Religiose* 12], Brescia 1976, in: *ThPh* 52 (1977), 617f.

L. DATTRINO, *Il De Trinitate pseudoatanasiano* [= *Studia Ephemeridis ‚Augustinianum'* 12], Roma 1976, in: *ThPh* 52 (1977), 618f.

H.J. AUF DER MAUR, *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche*, Leiden 1977, in: *ThPh* 52 (1977), 619f.

D. STIERNON, *Konstantinopel IV* [= *GÖK* 5], Mainz 1975, in: *ThPh* 52 (1977), 621.

1978

A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical* [= *Théologie historique* 40], Paris 1977, in: *ThPh* 53 (1978), 300f.

DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse. Texte inédit d'après un papyrus de Toura* I. Introduction, édition, traduction et notes par P. NAUTIN [= *SC* 233], Paris 1978, in: *ThPh* 53 (1978), 301.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Schriften gegen die Pelagianer* III. Übertragen von A. FINGERLE u. a. Einführung und Erläuterungen von A. ZUMKELLER, Würzburg 1977, in: *ThPh* 53 (1978), 301f.

L.F. LADARIA, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers* [= *Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Ser.* 1, *Estudios* 8, Teologia I/5], Madrid 1977, in: *ThPh* 53 (1978), 427-429.

CH. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* [= *BEFAR* 224], 2 vols, Roma 1976, in: *ThPh* 53 (1978), 566-569.

S. ZAÑARTU, *El concepto de ζωή en Ignacio de Antioquia* [= *Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, Ser.* 1, *Estudios* 7, Teologia I/4], Madrid 1977, in: *ThPh* 53 (1978), 578f.

R. TREMBLAY, *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon* [= *MBTh* 41], Münster 1978, in: *ThPh* 53 (1978), 579f.

HIPPOLYTUS OF ROME, *Contra Noëtum*. Text introduced, edited and translated by R. BUTTERWORTH [= *Heythrop Monographs* 2], London 1977, in: *ThPh* 53 (1978), 580f.

Ricerche su Ippolito [= *Studia Ephemeridis ‚Augustinianum'* 13], Roma 1977, in: *ThPh* 53 (1978), 581f.

ORIGÈNE, *Homélies sur Jérémie* II. Homélies XII-XX et Homélies latines. Traduction par P. HUSSON (†) et P. NAUTIN [= *SC* 238], Paris 1977, in: *ThPh* 53 (1978), 582.

E. MÜHLENBERG (Hg.), *Psalmenkommentar aus der Katenenüberlieferung* II; III [= *PTS* 16; 19], Berlin/New York 1977 / 1978, in: *ThPh* 53 (1978), 582f.

C. BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, Pamplona 1977, in: *ThPh* 53 (1978), 583f.

CH. MOHRMANN, *Etudes sur le latin des chrétiens* IV: *Latin chrétien et latin médiéval*. En appendice: *Charakteristik des altchristlichen Latein* [= *Storia e Letteratura* 143], Roma 1977, in: *ThPh* 53 (1978), 584f.

B. FAES DE MOTTONI, *Il ‚Corpus Dionysianum' nel Medioevo. Rassegna di studi: 1900-1972* [= *Publicazioni del Centro di Studio per la Storia della storiografia filosofica* 3], Bologna 1977, in: *ThPh* 53 (1978), 585.

1979

P. NAUTIN, *Origène, sa vie et son œuvre* [= *Christianisme antique* 1] Paris 1977, in: *ThPh* 54 (1979), 113-115.

G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* [= *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 48], Berlin/New York 1978, in: *ThPh* 54 (1979), 279f.

J. TIGCHELER, *Didyme l'aveugle et l'exégèse allégorique. Etude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie* [= *Graecitas christianorum primaeva* 6], Nijmegen 1977, in: *ThPh* 54 (1979), 280f.

W. WIELAND, *Offenbarung bei Augustinus* [= *TTS* 12], Mainz 1978, in: *ThPh* 54 (1979), 281-283.

J. DANIÉLOU, *Les origines du christianisme latin* [= *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée* 3], Paris 1978, in: *ThPh* 54 (1979), 428-431.

La Doctrine des douze Apôtres (*Didache*). Introduction, texte critique, traduction, notes, appendice et index par W. RORDORF et A. TUILIER [= *SC* 248], Paris 1978, in: *ThPh* 54 (1979), 602.

R. TREMBLAY, *Irénée de Lyon. ‚L'empreinte des Doigts de Dieu'* [= *Eirenaios* 1], Roma 1979, in: *ThPh* 54 (1979), 602f.

G.F. CHESNUT, *The first Christian histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius* [= *Théologie historique* 46], Paris 1977, in: *ThPh* 54 (1979), 603f.

P.P. GLÄSER, *Phœbadius von Agen*, Diss. masch., Augsburg 1978, in: *ThPh* 54 (1979), 604f.

W.A. BIENERT, *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert* [= *PTS* 21], Berlin/New York 1978, in: *ThPh* 54 (1979), 605f.

GREGOR VON NYSSA, *Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit.* Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von W. BLUM [= *BGL* 7], Stuttgart 1977, in: *ThPh* 54 (1979), 606f.

W. GEERLINGS, *Christus exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins* [= *TTS* 13], Mainz 1978, in: *ThPh* 54 (1979), 607-609.

H. MERKEL, *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche* [= *Traditio christiana* 3], Bern/Frankfurt/Las Vegas 1978, in: *ThPh* 54 (1979), 609.

1980

G.M. VIAN, *Testi inediti dal commento ai salmi di Atanasio* [= *Studia Ephemeridis ‚Augustinianum'* 14], Roma 1978, in: *ThPh* 55 (1980), 278.

R. KLEIN, *Constantius II und die christliche Kirche* [= *Impulse der Forschung* 26], Darmstadt 1977, in: *ThPh* 55 (1980), 278-280.

R.E. PERSON, *The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils. An inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus* [= *Theologische Dissertationen* 14], Basel 1978, in: *ThPh* 55 (1980), 280f.

D. BOROBIO, *La doctrina penitencial en el liber orationum psalmographus* [= *Teología Deusto* 10], Bilbao 1977, in: *ThPh* 55 (1980), 281f.

H.J. MARX, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum* [= *Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn* 26], St. Augustin 1977, in: *ThPh* 55 (1980), 437-439.

B. ALTANER / A. STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (8., durchgesehene und erweiterte Auflage), Freiburg/Basel/Wien 1978, in: *ThPh* 55 (1980), 590.

R. BRÄNDLE, *Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5 .Jahrhundert* [= *BGBE* 22], Tübingen 1979, in: *ThPh* 55 (1980), 590f.

H.-J. DIESNER, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien* [= *Occidens, Horizonte des Westens* 2], Trier 1978, in: *ThPh* 55 (1980), 594f.

F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime confesseur.* Préface de M.-J. LE GUILLOU [= *Théologie historique* 52], Paris 1979, in: *ThPh* 55 (1980), 595.

O. LANKHORST, *Les revues de sciences religieuses. Approche bibliographique internationale* [= *Recherches institutionelles* 3], Straßburg 1979, in: *ThPh* 55 (1980), 630.

1981

Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie, Laon 7-12 juillet 1975 [= *Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique* 561], Paris 1977, in: *ThPh* 56 (1981), 125f.

W. CRAMER, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie* [= *MBTh* 46], Münster 1979, in: *ThPh* 56 (1981), 275f.

L.F. LADARIA, *El espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*, Madrid 1980, in: *ThPh* 56 (1981), 276f.

J. FELLERMAYR, *Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis Leo dem Großen* [= *Minerva-Fachserie Theologie*], München 1979, in: *ThPh* 56 (1981), 277-279.

Clavis Patrum Graecorum III: *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannum Damascenum*; IV: *Concilia Catenae (Corpus christianorum)*. Cura et studio M. GEERARD, Turnhout 1979 / 1980, in: *ThPh* 56 (1981), 281-283.

J. DUFFY / J. PARKER (ed.), *The Synodicon Vetus*. Text, Translation, and Notes [= *CFHB* 15], Washington 1979, in: *ThPh* 56 (1981), 283f.

M. GRABMANN, *Gesammelte Akademieabhandlungen*. Herausgegeben vom Grabmann-Institut der Universität München [= *Münchener Universitätsschriften NF* 25/1-2], Paderborn/München/Wien/Zürich 1979, in: *ThPh* 56 (1981), 287f.

ORIGÈNE, *Traité des principes*. Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. CROUZEL et M. SIMONETTI, 4 tomes [= *SC* 252; 253; 268; 269], Paris 1978 / 1980, in: *ThPh* 56 (1981), 597f.

ORIGÈNE, *Sur la Pâque*. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura par O. GUÉRAUD et P. NAUTIN [= *Christianisme Antique* 2], Paris 1979, in: *ThPh* 56 (1981), 598f.

ORIGENES, *Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien*. Eingeleitet, übersetzt und mit Erklärungen versehen von E. SCHADEL [= *BGL* 10], Stuttgart 1980, in: *ThPh* 56 (1981), 599f.

1982

G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo* [= *Testi e ricerche di Scienze Religiose*], Brescia 1981, in: *AHC* 14 (1982), 469-472.

G. FILORAMO, *Luce e gnose. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo* [= *Studia Ephemeridis ,Augustinianum'* 15], Roma 1980, in: *ThPh* 57 (1982), 286f.

A. BÖHLIG, *Die Gnosis* III: *Der Manichäismus.* Unter Mitwirkung von J.P. ASMUSSEN eingeleitet, übersetzt und erläutert von A. BÖHLIG [= *Die Bibliothek der Alten Welt.* Reihe: *Antike und Christentum*], Zürich/München 1980, in: *ThPh* 57 (1982), 287.

J.B. VALERO, *Las bases antropologicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones* [= *Publicaciones de la universidad Comillas Madrid, Estudios* 18], Madrid 1980, in: *ThPh* 57 (1982), 287-289.

H.-W. GOETZ, *Die Geschichtstheologie des Orosius* [= *Impulse der Forschung* 32], Darmstadt 1980, in: *ThPh* 57 (1982), 289f.

R. BÄUMER (Hg.), *Reformatio ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1980, in: *ThPh* 57 (1982), 303-306.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, *Stromate* V. Tome I: introduction, texte critique et index par A. LE BOULLUEC, traduction de P. VOULET. Tome II: commentaire, bibliographie et index par A. LE BOULLUEC [= *SC* 278; 279], Paris 1981, in: *ThPh* 57 (1982), 587f.

K. PICHLER, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes* [= *Regensburger Studien zur Theologie* 23], Frankfurt 1980, in: *ThPh* 57 (1982), 588f.

P. LUISLAMPE, *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea* [= *MBTh* 48], Münster 1981, in: *ThPh* 57 (1982), 589-591.

M.P. STEPPAT, *Die Schola von Cassiciacum, Augustins ‚De ordine'*, Bad Honnef 1980, in: *ThPh* 57 (1982), 591f.

H.-I. MARROU, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*. Übersetzt von L. WIRTH-POELCHAU in Zusammenarbeit mit W. GEERLINGS, herausgegeben von J. GÖTTE, Paderborn/München/Wien/Zürich 1981, in: *ThPh* 57 (1982), 592f.

C. ANDRESEN (Hg.), *Zum Augustinus-Gespräch der Gegenwart* II [= *WdF* 327], Darmstadt 1981, in: *ThPh* 57 (1982), 593f.

1983

ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique*. Texte latin, traduction et notes par M. BORRET [= *SC* 286; 287], Paris 1981, in: *ThPh* 58 (1983), 256f.

V. TWOMEY, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic Writings of Saint Athanasius the Great* [= *MBTh* 49], Münster 1982, in: *ThPh* 58 (1983), 257-260.

S.O. HORN, *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon* [= *KKTS* 45], Paderborn 1982, in: *ThPh* 58 (1983), 260-262.

Codices Chrysostomici Graeci IV: *Codices Austriae*, descripsit W. LACKNER [= *Documents, études et répertoires publiés par l'IRHT*], Paris 1981, in: *ThPh* 58 (1983), 262.

E. CATTANEO, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée*. Attribution et étude théologique [= *Théologie historique* 58], Paris 1981, in: *ThPh* 58 (1983), 262-264.

M. SACHOT, *L'homélie pseudochrysostomienne sur la Transfiguration CPG 4724 BHG 1975*. Contextes liturgiques, restitution à Léonce prêtre de Constantinople, édition critique et commentée, traduction et études connexes [= *EHS* 23/151], Frankfurt/Bern 1981, in: *ThPh* 58 (1983), 264f.

H.J. AUF DER MAUR / L. BAKKER / A. VAN DE BUNT / J. WALDRAM, *Fides sacramenti sacramentum fidei. Studies in honour of Peter Smulders*, Assen 1981, in: *ThPh* 58 (1983), 266f.

M. DORNEICH (Hg.), *Vater-Unser-Bibliographie. Jubiläumsausgabe der Stiftung Oratio Dominica*, Freiburg 1982, in: *ThPh* 58 (1983), 572f.

J. KÜRZINGER, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testamentes*. Gesammelte Aufsätze, Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente, kommentierte Bibliographie [= *Eichstätter Materialien* 4, *Abteilung Philosophie und Theologie*], Regensburg 1983, in: *ThPh* 58 (1983), 580f.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, livre II. Edition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU I et II [= *SC* 293; 294], Paris 1982, in: *ThPh* 58 (1983), 581f.

TERTULLIAN, *Über die Seele (De anima), Das Zeugnis der Seele (De testimonio animae), Vom Ursprung der Seele (De censu animae).* Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J.H. WASZINK [= *Die Bibliothek der Alten Welt.* Reihe: *Antike und Christentum*], Zürich/München 1980, in: *ThPh* 53 (1983), 582f.

M. PERRIN, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance (250-325).* Préface de J. FONTAINES [= *Théologie historique* 59], Paris 1981, in: *ThPh* 58 (1983), 583f.

P. MONAT, *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, 2 vols, Paris 1982, in: *ThPh* 58 (1983), 584f.

JEAN CHRYSOSTOME, *Panégyriques de Saint Paul.* Introduction, texte critique, traduction et notes par A. PIÉDAGNEL [= *SC* 300], Paris 1982, in: *ThPh* 58 (1983), 586f.

ÉGÉRIE, *Journal de Voyage (Itinéraire).* Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par P. MARAVAL [= *SC* 296], Paris 1982, in: *ThPh* 58 (1983), 587f.

Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Internationales Kolloquium Eichstätt 1981. Herausgegeben von M. SCHMIDT in Zusammenarbeit mit C.F. GEYER, [= *Eichstätter Beiträge* 4, Abteilung Philosophie und Theologie], Regensburg 1982, in: *ThPh* 58 (1983), 590f.

J.E. LATHAM, *The religious symbolism of salt* [= *Théologie historique* 64], Paris 1982, in: *ThPh* 58 (1983), 591f.

CH. LOHR, *St. Thomas Aquinas, Scriptum super sententiis. An index of authorities cited*, Avebury 1980, in: *ThPh* 58 (1983), 593f.

W.D. MCCREADY (ed.), *The theory of papal monarchy in the fourteenth century: Guillaume de Pierre Godin, Tractatus de causa immediata ecclesiastice potestatis* [= *Studies and texts* 56], Toronto 1982, in: *ThPh* 58 (1983), 594f.

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 14/15, Mainz 1982, in: *ThPh* 58 (1983), 595f.

A. VAGEDAS, *Das Konzil über dem Papst? Die Stellungsnahmen des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV.* [= *Paderborner Theologische Studien* 11], Paderborn 1981, in: *ThPh* 58 (1983), 596f.

1984

I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, [= *Etudes Augustiniennes. Série Antiquité* 95], Paris 1982, in: *ThPh* 59 (1984), 272-274.

E. LAMIRANDE, *Paulin de Milan et la ‚Vita Ambrosii'. Aspects de la religion sour le Bas-Empire* [= *Recherche théologie* 30], Paris/Tournai/Montréal 1983, in: *ThPh* 59 (1984), 274.

La signification et l'actualité du IIe Concile Oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui Ed. du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecumenique [= *ETC* 2], Chambésy/Genève 1982, in: *ThPh* 59 (1984), 279-281.

J. WOHLMUTH, *Verständigung in der Kirche, untersucht an der Sprache des Konzils von Basel* [= *TTS* 19], Mainz 1983, in: *ThPh* 59 (1984), 284-286.

G. SGHERRI, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene* [= *Studia Patristica Mediolanensia* 13], Milano 1982, in: *ThPh* 59 (1984), 585-587.

E. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale* [= *Etudes Augustiniennes*], Paris 1983, in: *ThPh* 59 (1984), 587f.

„La dimora di Dio con gli uomini" (Ap 21,3). Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo, a cura di M.L. GATTI PERER, Milano 1983, in: *ThPh* 59 (1984), 591.

La colección canonica Hispana III: *Concilios griegos y africanos*, por G. MARTÍNEZ DIEZ y F. RODRÍGUEZ [= *MHS.C* 3] Madrid 1982, in: *ThPh* 59 (1984), 591f.

JOHANNIS (STOJKOVIÆ) DE RAGUSIO, *Tractatus de ecclesia*. Editionem principem curavit F. Šanjek. Textum recenserunt et notis instruxerunt A. KRCHÒÁK / F. ŠANJEK / M. BIŠKUP [= *Croatica Christiana – Fontes* 1], Zagreb 1983, in: *ThPh* 59 (1984), 597f.

1985

W. RORDORF / A. SCHNEIDER, *Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche* [= *Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie* 5], Bern/Frankfurt 1983, in: *ThPh* 60 (1985), 284f.

II. Symposium Nazianzenum, Louvain-la-Neuve 25-28 août. Actes édités par J. MOSSAY [= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums NF* 2. Reihe: *Forschungen zu Gregor von Nazianz* 2], Paderborn/München/Zürich 1983, in: *ThPh* 60 (1985), 589f.

R.E. CARTER, *Codices Chrysostomici Graeci* V: *Codicum Italiae pars prior* [= *Documents, études et répertoires publiés par l'IRHT*] Paris 1983, in: *ThPh* 60 (1985), 590.

S. POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images héroiques*. 2 tomes, Paris 1984, in: *ThPh* 60 (1984), 590-592.

J. MARTORELL, *Mysterium Christi* (*Léon Magno*), Valencia 1983, in: *ThPh* 60 (1985), 594.

SALVIANUS (MASSILIENSIS), *Des Timotheus vier Bücher an die Kirche. Der Brief an den Bischof Salonius.* Deutsche Übersetzung von A. MAYER, bearbeitet von N. BROX [= *Schriften der Kirchenväter* 3], München 1983, in: *ThPh* 60 (1985), 594f.

OLYMPIODOR, DIAKON VON ALEXANDRIA, *Kommentar zu Hiob.* Herausgegeben von U. und D. HAGEDORN [= *PTS* 24], Berlin/New York 1984, in: *ThPh* 60 (1985), 595f.

Spirito santo e catechesi patristica. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis) Roma, 6-7 marzo 1982 [= *Studi, testi, commenti patristici, Biblioteca di Scienze Religiose* 54], Roma 1983, in: *ThPh* 60 (1985), 596f.

N. BRIESKORN (Hg.), *Die Summa Confessorum des Johannes von Erfurt* [= *EHS*, Reihe 2, *Rechtswissenschaft* 245], Frankfurt/Bern 1980, in: *ThPh* 60 (1985), 601-603.

1986

K.S. FRANK, *Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche* [= *Grundzüge* 55], Darmstadt 1984, in: *ThPh* 61 (1986), 257f.

H. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna.* Zweite, neubearbeitete Auflage der Auslegung von W. BAUER [= *HNT*; *Die Apostolischen Väter* 2], Tübingen 1985, in: *ThPh* 61 (1986), 258f.

M. DAMIATA, *Alvaro Pelagio. Teocratico scontento* [= *Biblioteca di studi francescani* 17], Firenze 1984, in: *ThPh* 61 (1986), 267f.

A. ZUMKELLER, *Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors Johannes Zachariae O.S.A. († 1428)* [= *Cassiciacum* 34], Würzburg 1984, in: *ThPh* 61 (1986), 268f.

E. ISERLOH (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit* I [= *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung* 44], Münster 1984, in: *ThPh* 61 (1986), 270.

K. SCHATZGEYER, *Schriften zur Verteidigung der Messe.* Herausgegeben und eingeleitet von E. ISERLOH und P. FABISCH [= *CCath* 37], Münster 1984, in: *ThPh* 61 (1986), 270f.

W. HENKEL, *Die Konzilien Lateinamerikas* I: *Mexiko 1555-1897.* Mit einer Einführung von H. PIETSCHMANN [= *Konziliengeschichte, Reihe* A: *Darstellungen*], Paderborn 1984, in: *ThPh* 61 (1986), 274f.

Les Constitutions apostoliques I: livres 1 et 2. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. METZGER [= *SC* 320], Paris 1985, in: *ThPh* 61 (1986), 576.

Histoire ‚acéphale' et Index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie. Introduction, texte critique, traduction et notes par A. MARTIN avec la collaboration de M. ALBERT [= *SC* 317], Paris 1985, in: *ThPh* 61 (1986), 576f.

AGOSTINO D'IPPONA, *Le confessioni*. Libri I-II; libri III-V; libri VI-IX [= *Lectio Augustini* 1-3], Palermo 1984 / 1985, in: *ThPh* 61 (1986), 578.

R. BULTMANN, *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*. Posthum herausgegeben von H. FELD und K.H. SCHELKLE, Stuttgart 1984, in: *ThPh* 61 (1986), 578f.

P. MARAVAL, *Lieux saints et pélérinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*. Préface de G. DRAGON [= *Histoire*], Paris 1985, in: *ThPh* 61 (1986), 579-581.

J. DIETENBERGER OP, *Phimostomus scripturariorum, Köln 1532*. Herausgegeben und eingeleitet von E. ISERLOH und P. FABISCH in Verbindung mit J. TOUSSAERT und E. WEICHEL [= *CCath* 38], Münster 1985, in: *ThPh* 61 (1986), 586f.

P. SCHMITT, *La réforme catholique. Le combat de Maldonat (1534-1583)* [= *Théologie historique* 74], Paris 1985, in: *ThPh* 61 (1986), 587f.

1987

A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (IIe-IIIe siècles)*, tome I: *De Justin à Irénée*; tome II: *Clément d'Alexandrie et Origène* [= *Etudes Augustiniennes*], Paris 1985, in: *ThPh* 62 (1987), 266-269.

CH. GNILKA, *XPHΣIΣ*. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I: *Der Begriff des ‚rechten Gebrauchs'*, Basel/Stuttgart 1984, in: *ThPh* 62 (1987), 269-271.

B. GAIN, *L'église de Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)* [= *OrChrA* 225], Roma 1985, in: *ThPh* 62m 1987, 271f.

BASILIO DI CESAREA, *Discorso ai Giovani*. A cura di M. NALDINI [= *Biblioteca Patristica* 3], Firenze 1984, in: *ThPh* 62 (1987), 273.

K.B. SCHNURR, *Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert* [= *FThSt* 132], Freiburg/Basel/Wien 1985, in: *ThPh* 62 (1987), 274.

H. CHADWICK, *Augustine* [= *Past Masters*], Oxford/New York 1986, in: *ThPh* 62 (1987), 274f.

F. DELFORGE, *Les petites écoles de Port-Royal 1637-1650*. Préface de P. SELLIER [= *Histoire*], Paris 1985, in: *ThPh* 62 (1987), 287-289.

Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon* [= *Etudes Augustiniennes*], Paris 1986, in: *ThPh* 62 (1987), 592f.

P. BOUET / P. FLEURY / A. GOULON / M. ZUINGHEDAU in Zusammenarbeit mit P. DUFRAIGNE, *Cyprien, Traités. Concordance, documentation lexicale et grammaticale* [= *Alpha-Omega Reihe* A. *Lexica – Indices – Konkordanzen zur klassischen Philologie* 67], Hildesheim/Zürich/New York 1986, in: *ThPh* 62 (1987), 593f.

K.J. TORJESEN, *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis* [= *PTS* 28], Berlin/New York 1986, in: *ThPh* 62 (1987), 594-596.

B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu. Selon Syméon le Nouveau Théologien* [= *Théologie historique*], Paris 1985, in: *ThPh* 62 (1987), 596f.

J. HEFT, *John XXII and Papal Teaching Authority* [= *Texts and Studies in Religion* 27], Lewiston/Queenston 1986, in: *ThPh* 62 (1987), 603f.

U. HORST, *Zwischen Konziliarismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden* [= *Dissertationes Historicae* 22], Roma 1985, in: *ThPh* 62 (1987), 607f.

E. ISERLOH (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit* II; III [= *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung* 45; 46], Münster 1985 / 1986, in: *ThPh* 62 (1987), 608.

P. VALLIN, *Les chrétiens et leur histoire* [= *Manuel de Théologie* 2], Paris 1985, in: *ThPh* 62 (1987), 614f.

1988

A. ORBE, *Teología de San Ireneo* I/II. *Comentario al Libro V del ‚Adversus haereses'* [= *BAC* 25; 29], Madrid/Toledo 1985 / 1987, in: *ThPh* 63 (1988), 262f.

Origeniana Quarta, Die Referate des vierten Internationalen Origenes-Kongresses (Innsbruck 2.-6. September 1985), herausgegeben von L. LIES [= *Innsbrucker theologische Studien* 19], Innsbruck/Wien 1987, in: *ThPh* 63 (1988), 263f.

B. KRIEGBAUM, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer. Die Vorgeschichte des Donatismus* [= *Innsbrucker theologische Studien* 16], Innsbruck 1986, in: *ThPh* 63 (1988), 264-266.

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la litérature patristique 4: *Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphane de Salamine* (*Centre d'analyse et de documentation patristiques*), Paris 1987, in: *ThPh* 63 (1988), 266.

SAN HILARIO DE POITIERS, *La trinidad.* Edición bilingüe preparada por L. LADARIA [= *BAC* 481], Madrid 1986, in: *ThPh* 63 (1988), 266f.

C. MAYER (Hg.), *Augustinus-Lexikon* I, fasc. 1/2: *Aaron-Anima, animus*, Basel/Stuttgart 1986, in: *ThPh* 63 (1988), 267f.

Unteilbar ist die Liebe. Predigten des heiligen Augustinus über den ersten Johannesbrief. Eingeleitet und übersetzt von H.M. BIEDERMANN [= *Augustinus – heute* 5], Würzburg 1986, in: *ThPh* 63 (1988), 268f.

J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'église en occident du IIe au VIIe siècle* [= *Initiations au christianisme ancien*], Paris 1985, in: *ThPh* 63 (1988), 272f.

Le siècle des Lumières et la Bible. Sous la direction de Y. BELA et D. BOUREL [= *BibTT* 7], Paris 1986, in: *ThPh* 63 (1988), 280f.

SAINT JUSTIN, *Apologies*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par A. WARTELLE [= *Etudes Augustiniennes*], Paris 1987, in: *ThPh* 63 (1988), 598f.

A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III* [= *AnGr* 248], Roma 1987, in: *ThPh* 63 (1988), 599f.

Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma. 15-20 settembre 1986, Atti I-III [= *Studia Ephemeridis ‚Augustinianum'* 24-26], Roma 1987, in: *ThPh* 63 (1988), 600-602.

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von G. HEIL [= *BGL* 22], Stuttgart 1986, in: *ThPh* 63 (1988), 603.

E. FINK-DENDORFER, *Conversio. Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche* [= *Regensburger Studien zur Theologie* 33], Frankfurt/Bern/New York 1986, in: *ThPh* 63 (1988), 604f.

M. STAROWIEYSKI, *I padri vivi. Commenti patristici al Vangelo domenicale*, 4 vol., Roma 1980; 1981; 1982, durchgesehene und erweiterte Auflage Roma 1986, in: *ThPh* 63 (1988), 605.
THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2 vols., Paris 1984, in: *ThPh* 63 (1988), 611f.

1989

H.G. THÜMMEL, *Die Kirche des Ostens im 3. und 4. Jahrhundert* [= *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen* 1/4], Berlin 1988, in: *ThPh* 64 (1989), 262-264.

CH. MUNIER, *Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.-3. Jahrhundert)*. Aus dem Französischen ins Deutsche übertragen von A. SPOERRI [= *Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie* 4], Bern/Frankfurt/New York/Paris 1987, in: *ThPh* 64 (1989), 264f.

C. MAYER (Hg.), *Augustinus-Lexikon* I, fasc. 3: *Anima-Asinus*, Basel 1988, in: *ThPh* 64 (1989), 265f.

G. TAVARD, *Les jardins de Saint Augustin. Lecture des Confessions*, Montréal 1988, in: *ThPh* 64 (1989), 266.

Agostino e la conversione cristiana. A cura di A. CAPRIOLI e L. VACCARO [= *Augustiniana, Testi e Studi* 1], Palermo 1987, in: *ThPh* 64 (1989), 266f.

L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 octobre 1986) [= *Augustiniana, Testi e Studi* 2], Palermo 1987, in: *ThPh* 64 (1989), 266f.

J. HELMRATH, *Das Basler Konzil 1431-1449. Forschungsstand und Probleme* [= *Kölner historische Abhandlungen* 32], Köln 1987, in: *ThPh* 64 (1989), 268-270.

Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521). 1. Teil: *Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablaßthesen (1517-1518)*. Herausgegeben und kommentiert von P. FABISCH und E. ISERLOH [= *CCath* 41], Münster 1988, in: *ThPh* 64 (1989), 270f.

J. LORTZ, *Erneuerung und Einheit*. Aufsätze zur Theologie und Kirchengeschichte aus Anlaß seines 100. Geburtstages, herausgegeben von P. MANN [= *VIEG* 126], Stuttgart 1987, in: *ThPh* 64 (1989), 272f.

Les Constitutions Apostoliques, tome II: livres III-VI; tome III: livres VII-VIII. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. METZGER [= *SC* 329; 336], Paris 1986 / 1987, in: *ThPh* 64 (1989), 587-589.

M.-B. VON STRITZKY, *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur* [= *MBTh* 57], Münster 1989, in: *ThPh* 64 (1989), 589f.

J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évèques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évèques en Italie du Nord des origines au Xe siècle* [= *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome* 268], Paris/Padova 1988, in: *ThPh* 64 (1989), 590-592.

G.B. WINKLER, *Die nachtridentinischen Synoden im Reich. Salzburger Provinzialkonzilien 1569, 1573, 1576*, Wien/Köln/Graz 1988, in: *ThPh* 64 (1989), 604f.

JOSEPH EDMUND JÖRG, *Briefwechsel 1846-1901*. Bearbeitet von D. ALBRECHT [= *Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte*, Reihe A: *Quellen* 41], Mainz 1988, in: *ThPh* 64 (1989), 611f.

Der Campo Santo Teutonico in Rom, hg. von E. GATZ, I: A.WEILAND, *Der Campo Santo Teutonico in Rom und seine Grabdenkmäler*; II: A. TÖNNESMANN / U.V. FISCHER PACE, *Santa Maria della Pietà. Die Kirche des Campo Santo Teutonico in Rom* [= *RQ Suppl.-Bd.* 43], Roma/Freiburg/Wien 1988, in: *ThPh* 64 (1989), 612-614.

1990

U. NEYMEYR, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte* [= *VigChr* 4], Leiden 1989, in: *ThPh* 65 (1990), 264f.

B. POUDERON, *Athénagore d'Athènes. Philosophe chrétien* [= *Théologie historique* 82], Paris 1989, in: *ThPh* 65 (1990), 265f.

M. FÉDOU, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène* [= *Théologie historique* 81], Paris 1988, in: *ThPh* 65 (1990), 266-269.

AGOSTINO A MILANO, *Il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio (22-24 aprile 1987)* [= *Augustiniana, Testi e Studi* 3], Palermo 1988, in: *ThPh* 65 (1990), 269f.

AGOSTINO D'IPPONA, *,Quaestiones disputatae' (Palermo 3-4 dicembre 1987)* [= *Augustiniana, Studi e Testi* 4], Palermo 1989, in: *ThPh* 65 (1990), 269f.

A.G. HAMMAN, *Das Gebet in der Alten Kirche*. Aus dem Französischen ins Deutsche übertragen von A. SPOERRI [= *Traditio christiana. Texte und Kommentare zur christlichen Theologie* 7], Bern/Frankfurt/New York/Paris 1989, in: *ThPh* 65 (1990), 270f.

G. ALBERIGO, *La chiesa nella storia* [= *Biblioteca di cultura religiosa* 51], Brescia 1988, in: *ThPh* 65 (1990), 277f.

R. WARNS, *Untersuchungen zum 2. Clemensbrief*, Inauguraldiss. in evangelischer Theologie, Marburg 1985, o. O. 1989, in: *ThPh* 65 (1990), 596f.

GREGOR VON NAZIANZ, *Über die Bischöfe (Carmen 2,1,12)*. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar von B. MEIER [= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. NF*, 2. Reihe. *Forschungen zu Gregor von Nazianz* 7], Paderborn 1989, in: *ThPh* 65 (1990), 597-599.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer*. Eingeleitet, übertragen und erläutert von T.G. RING [= *Sankt Augustinus – Der Lehrer der Gnade. Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, Prolegomena* 1], Würzburg 1989, in: *ThPh* 65 (1990), 600f.

1991

PSEUDO-IUSTINUS, *Cohortatio ad Graecos, de Monarchia, Oratio ad Graecos*. Edited by M. MARCOVICH [= *PTS* 32], Berlin/New York 1990, in: *ThPh* 66 (1991), 245f.

L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers* [= *AnGr* 255], Roma 1989, in: *ThPh* 66 (1991), 246-248.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Kommentar zu Hiob*, Herausgegeben und übersetzt von U. und D. HAGEDORN [= *PTS* 35], Berlin 1990, in: *ThPh* 66 (1991), 248f.

C. MAYER (Hg.), *Augustinus-Lexikon* 1, fasc. 4: *Asinus-Bellum*, Basel 1990, in: *ThPh* 66 (1991), 249f.

R. SOLZBACHER, *Mönche, Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft* [= *Münsteraner theologische Abhandlungen* 3], Altenberge 1989, in: *ThPh* 66 (1991), 250f.

D. PAPANDREOU / W.A. BIENERT / K. SCHÄFERDIEK (Hg.), *Oecumenica et Patristica. FS Wilhelm Schneemelcher*, Chambésy/Genf 1989, in: *ThPh* 66 (1991), 256-258.

O. BÂRLEA, *Die Konzile des 13.-15. Jahrhunderts und die ökumenische Frage* [= *Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa* 18], Wiesbaden 1989, in: *ThPh* 66 (1991), 269f.

C. SENOFONTE, *Ragione moderna e teologia. L'uomo di Arnauld*, Napoli 1989, in: *ThPh* 66 (1991), 277f.

ORIGENES, *Commentarii in epistulam ad Romanos*, liber primus, liber secundus. *Römerbriefkommentar*, erstes und zweites Buch. Übersetzt und eingeleitet von T. HEITHER [= *FC* 2/1], Freiburg 1990, in: *ThPh* 66 (1991), 583-585.

AMBROSIUS, *De sacramentis, De mysteriis. Über die Sakramente, Über die Mysterien*. Übersetzt und eingeleitet von J. SCHMITZ [= *FC* 3], Freiburg 1990, in: *ThPh* 66 (1991), 583-585.

E. SCHOCKENHOFF, *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes* [= *TTS* 33], Mainz 1990, in: *ThPh* 66 (1991), 585-587.

AUGUSTINUS VON HIPPO, *Regel für die Gemeinschaft*. Mit Einführung und Kommentar von T.J. VAN BAVEL, ins Deutsche übertragen von L. HORSKÖTTER [= *Augustinus heute* 6], Würzburg 1990, in: *ThPh* 66 (1991), 589.

M. VINCENT, *Saint Augustin. Maître de prière d'après les Enarrationes in Psalmos*. Préface de M. NEUSCH [= *Théologie historique* 84], Paris 1990, in: *ThPh* 66 (1991), 589f.

Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer. Herausgegeben im Auftrag des Augustinus-Instituts der deutschen Augustiner von A. ZUMKELLER [= *Cassiciacum* 40], Würzburg 1989, in: *ThPh* 66 (1991), 590f.

R. BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIIIe siècle* [= *Théologie historique* 83], Paris 1990, in: *ThPh* 66 (1991), 592f.

M. ALEXANDRE, *Le commencement du livre. Genèse I-V: La version grecque de la Septante et sa réception* [= *Christianisme antique* 3], Paris 1988, in: *ThPh* 66 (1991), 593f.

N. LARGIER, *Bibliographie zu Meister Eckhart* [= *Dokimion* 9], Fribourg 1989, in: *ThPh* 66 (1991), 597f.

1992

G. FEIGE, *Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner* [= *Erfurter theologische Studien* 58], Leipzig 1991, in: *ThPh* 67 (1992), 271f.

‚De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum'. ‚De quantitate animae' di Agostino d'Hippona [= *Lectio Augustini, Settimana Agostiniana Pavese* 7], Palermo 1991, in: *ThPh* 67 (1992), 272f.

J.C. SCHNAUBELT / F. VAN FLETEREN (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: ‚Second founder of the faith'* (*Augustinian Historical Institute*), New York/Bern/Frankfurt/Paris 1990, in: *ThPh* 67 (1992), 273-275.

S. BORGEHAMMAR, *How the holy cross was found. From event to medieval legend.* With an appendix of texts [= *Bibliotheca theologiae practicae* 47], Stockholm 1991, in: *ThPh* 67 (1992), 275-277.

B.E. DALEY, *The hope of the early church. A handbook of patristic eschatology*, Cambridge/New York 1991, in: *ThPh* 67 (1992), 279f.

P. MIQUEl, *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IVe au XIVe siècle* [= *Théologie historique* 86], Paris 1989, in: *ThPh* 67 (1992), 283.

O. BRUNNER / W. CONZE / R. KOSELLEK (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* VI, Stuttgart 1990, in: *ThPh* 67 (1992), 283-285.

,Nimm und lies'. Christliche Denker von Origenes bis Erasmus von Rotterdam, mit Beiträgen von H. VON CAMPENHAUSEN u. a., Stuttgart/Berlin 1991, in: *ThPh* 67 (1992), 285.

R. POUCHET, *Basile le grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion* [= *Studia Ephemeridis ,Augustinianum'* 36], Roma 1992, in: *ThPh* 67 (1992), 586-588.

C.M. KASPER, *Theologie und Aszese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert* [= *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums* 40], Münster 1991, in: *ThPh* 67 (1992), 588-590.

F. MALI, *Das ,Opus imperfectum in Matthaeum' und sein Verhältnis zu den Matthäuskommentaren von Origenes und Hieronymus* [= *Innsbrucker theologische Studien* 34], Innsbruck/Wien 1991, in: *ThPh* 67 (1992), 590f.

A. FELBER, *Ecclesia ex gentibus congregata. Die Deutung der Rahabepisode (Jos 2) in der Patristik* [= *Dissertationen der Karl-Franzens-Universität* 85], Graz 1992, in: *ThPh* 67 (1992), 591f.

Roberto Bellarmino, arcivescovo di Capua, teologo e pastore della riforma cattolica. Atti del convegno internazionale di studi, Capua 28 settembre – 1 ottobre 1988. A cura de G. GALEOTA, Capua 1990, in: *ThPh* 67 (1992), 600f.

1993

A.-G. HAMMAN, *Études patristiques. Méthodologie – Liturgie – Histoire – Théologie* [= *Collection historique* 85], Paris 1991, in: *ThPh* 68 (1993), 259f.

W. ECKERMANN / A. KRÜMMEL (Hg.), *Repertorium annotatum operum et translationum S. Augustini. Lateinische Editionen und deutsche Übersetzungen (1750 – 1920)* [= *Cassiciacum* 43/1], Würzburg 1992, in: *ThPh* 68 (1993), 260f.

P. WALTER, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam* [= *TSThPh* 1], Mainz 1991, in: *ThPh* 68 (1993), 266-268.

L. LIES, *Origenes' ,Peri archon'. Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992, in: *ThPh* 68 (1993), 583f.

L. PERRONE (ed.), *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio* [= *Origini* 3, *Testi e Studi del CISEC*], Genova 1992, in: *ThPh* 68 (1993), 584f.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Catecheses baptismales. Taufkatechesen*. Erster und zweiter Teilband. Übersetzt und eingeleitet von R. KACZYNSKI [= *FC* 6/1-2], Freiburg 1992, in: *ThPh* 68 (1993), 585-587.

AURELIUS AUGUSTINUS, *An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen*. Eingeleitet, übertragen und erläutert von T.G. RING [= *Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer, Prolegomena* 3], Würzburg 1991, in: *ThPh* 68 (1993), 587-589.

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique 5: *Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium* (Centre d'analyse et de documentation patristique), Paris 1991, in: *ThPh* 68 (1993), 589.

M. ZITNIK, *Sacramenta. Bibliographia internationalis*, 4 vol., Roma 1992, in: *ThPh* 68 (1993), 628f.

1994

H. KARPP, *Schrift, Geist und Wort Gottes. Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche von der Alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit*, Darmstadt 1992, in: *ThPh* 69 (1994), 271-273.

F. HEIM, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose* [= *Théologie historique* 89], Paris 1992, in: *ThPh* 69 (1994), 275f.

J. DORÉ (éd.), *Les cent ans de la faculté de théologie* [= *Sciences théologiques et religieuses* 1], Paris 1991, in: *ThPh* 69 (1994), 297-299.

C. CORSATO, *Expositio evangelii secundum Lucam di Sant'Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti* [= *Studia Ephemeridis ‚Augustinianum'* 43], Roma 1993, in: *ThPh* 69 (1994), 580f.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De utilitate credendi. Über den Nutzen des Glaubens*. Übersetzt und eingeleitet von A. HOFFMANN [= *FC* 9], Freiburg 1992, in: *ThPh* 69 (1994), 581.

C. MÜLLER, *Geschichtsbewußtsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/heilsgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‚Geschichtstheorie'* [= *Cassiciacum* 39/2], Würzburg 1993, in: *ThPh* 69 (1994), 582-584.

Recherches et traditions. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel SJ. Sous la direction d'A. DUPLEIX [= *Théologie historique* 88], Paris 1992, in: *ThPh* 69 (1994), 584f.

A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne* [= *Histoire*], Paris 1992, in: *ThPh* 69 (1994), 585f.

Consuetudines Canonicorum Regularium Rodenses. Die Lebensordnung des Regularkanonikerstiftes Klosterrath. Text erstellt von S. WEINFURTER, übersetzt und eingeleitet von H. DEUTZ [= *FC* 11/1-2], Freiburg 1993, in: *ThPh* 69 (1994), 587f.

Henrici de Frimaria Tractatus ascetico-mystici tomus II complectens Tractatum de septem gradibus amoris, et Tractatum de occultatione vitiorum sub specie virtutum, quos edendos curavit A. ZUMKELLER eiusdem ordinis [= *Corpus scriptorum Augustinianorum* 3/2], Roma 1992, in: *ThPh* 69 (1994), 594.

1995

N. SCOTTI MUTH, *Proclo negli ultimi quarant'anni. Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici (anni 1949-1992)*. Introduzione di W. BEIERWALTES [= *Pubblicazioni del Centro de Ricerche di Metafisica: Collana Temi metafisici e problemi del pensiero antico, Studi e testi* 27], Milano 1993, in: *ThPh* 70 (1995), 103.

CH. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen ‚Politica' im späten Mittelalter* [= *BSPh* 19/1-2], Amsterdam/Philadelphia 1992, in: *ThPh* 70 (1995), 105f.

E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*. Introduzione di C. MORESCHINI [= *Platonismo et filosofia patristica. Studi e Testi* 5], Milano 1993, in: *ThPh* 70 (1995), 269-271.

M. LOCHBRUNNER, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus* [= *Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte* 5], Bonn 1993, in: *ThPh* 70 (1995), 271f.

P. CAZIER, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique* [= *Théologie historique* 96], Paris 1994, in: *ThPh* 70 (1995), 276f.

P. CRAMER, *Baptism and change in the early middle ages, c. 200-1150* [= *Cambridge studies in medieval life and thought, Series* 4/20], Cambridge 1993, in: *ThPh* 70 (1995), 277-279.

T. KAEPPELI / E. PANELLA, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi* IV, T-Z, Roma 1993, in: *ThPh* 70 (1995), 291f.

E. GRÜNBECK, *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms* [= *VigChr* 26], Leiden 1994, in: *ThPh* 70 (1995), 569-571.

M.-O. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie, Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique* [= *Collection des Etudes Augustiniennes, série Antiquité* 143], Paris 1994, in: *ThPh* 70 (1995), 571-574.

C. MAYER (Hg.), *Augustinus-Lexikon* I, Basel 1986-1994, in: *ThPh* 70 (1995), 576-578.

Le psautier chez les Pères [= *Cahiers de Biblia Patristica* 4], Strasbourg 1994, in: *ThPh* 70 (1995), 578f.

B. SESBOÜÉ / J. WOLINSKI, *Le Dieu du salut: la tradition, la règle de foi et les symboles. L'Economie du salut. Le développement des dogmes trinitaire et christologique* [= *Histoire des dogmes* 1], Paris 1994, in: *ThPh* 70 (1995), 580f.

M. GRANDJEAN, *Laïcs dans l'Eglise. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*. Préface d'A. VAUCHEZ [= *Théologie historique* 97], Paris 1994, in: *ThPh* 70 (1995), 583-585.

R. DE KEGEL, *Johannes von Segovia. Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* [= *Spicilegium Friburgense* 34], Fribourg 1995, in: *ThPh* 70 (1995), 589f.

T. PRÜGL, *Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konzil*. Mit einem Textanhang [= *Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts NF* 40], Paderborn 1995, in: *ThPh* 70 (1995), 590-592.

Der Heilige Geist (Pneumatologie). Bearbeitet von G.L. MÜLLER [= *Texte zur Theologie, Dogmatik* 7/2], Graz/Wien/Köln 1993, in: *ThPh* 70 (1995), 618f.

J. DANIÉLOU, *Carnets spirituels*. Texte édité par M.-J. RONDEAU, préface par A.-M. CARRÉ, avant-propos par X. TILLIETTE, Paris 1993, in: *ThPh* 70 (1995), 624-626.

1996

M. FÉDOU, *La sagesse et le monde. Le Christ d'Origène* [= *Collection ‚Jésus et Jésus Christ'* 64], Paris 1995, in: *ThPh* 71 (1996), 282f.

S. BERGMANN, *Geist, der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*, Mainz 1995, in: *ThPh* 71 (1996), 283-286.

CH. HORN, *Augustinus* [= *Beck'sche Reihe* 531: *Denker*], München 1995, in: *ThPh* 71 (1996), 579f.

GREGOR DER GROSSE, *Von der Sehnsucht der Kirche*. Ausgewählt und übertragen von M. FIEDROWICZ [= *Christliche Meister* 48], Freiburg 1995, in: *ThPh* 71 (1996), 581.

S.C. MIMOUNI, *Dormition et assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes* [= *Théologie historique* 98], Paris 1995, in: *ThPh* 71 (1996), 581-583.

JOHANNES DAMASKENOS und THEODOR ABU QURRA, *Schriften zum Islam*. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von R. GLEI und A.T. KHOURY [= *Corpus islamico-christianum:- Series Graeca* 3], Würzburg/Altenberge 1995, in: *ThPh* 71 (1996), 585f.

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique IV: *Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Ambrosiaster* (Centre d'analyse et de documentation patristique), Paris 1995, in: *ThPh* 71 (1996), 586.

CH. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII* [= *BEFAR* 289], Roma 1995, in: *ThPh* 71 (1996), 589-591.

MANUEL II. PALAIOLOGOS, *Dialoge mit einem Muslim.* Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von K. FÖRSTEL [= *Corpus islamico-christianum* 4/1-2], Würzburg/Altenberge 1993 / 1995, in: *ThPh* 71 (1996), 591f.

J.S. MADRIGAL TERRAZAS, *La eclesiología de Juan de Ragusa O.P. (1390/95-1443). Estudio y interpretación de su Tractatus de Ecclesia* [= *Publicaciones de la Universidad pontificia Comillas, Madrid* 60], Madrid 1995, in: *ThPh* 71 (1996), 592-595.

Il Gianesimo in Italia. Collezione di documenti a cura di P. STELLA II/1, *Roma: La bolla ,Auctorem fidei' (1794) nella storia dell'ultramontanismo*, Roma 1995, in: *ThPh* 71 (1996), 600f.

1997

E. RUMMEL, *The Humanist-Scholastique Debate in the Renaissance and Reformation* [= *Harvard Historical Studies* 120], Cambridge (Mass.)/London 1995, in: *ThPh* 72 (1997), 282f.

L. GRANE / A. SCHINDLER / M. WRIEDT (Hg.), *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert* [= *Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte* 37], Mainz 1993, in: *ThPh* 72 (1997), 283-285.

Les Pères de l'Eglise au XVIIe siècle. Actes du colloque de Lyon, 2-5 octobre 1991, publiés par E. BURY et B. MEUNIER, Paris 1993, in: *ThPh* 72 (1997), 285f.

M. SANDERS, *,Fons vitae Christus'. Der Heilsweg des Menschen nach der Schrift ,De Isaac et anima' des Ambrosius von Mailand* [= *Münsteraner Theologische Abhandlungen* 42], Altenberge 1996, in: *ThPh* 72 (1997), 576f.

J.-N. GUINOT, *L'exégèse de Théodoret de Cyr* [= *Théologie historique* 100], Paris 1995, in: *ThPh* 72 (1997), 577-579.

P. EVIEUX, *Isidore de Peluse* [= *Théologie historique* 99], Paris 1995, in: *ThPh* 72 (1997), 579f.

J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* [= *Théologie et sciences religieuses. Cogitatio fidei* 194], Paris 1996, in: *ThPh* 72 (1997), 581-583.

A. LOUTH, *Maximus the Confessor* [= *The early church fathers*], London/New York 1996, in: *ThPh* 72 (1997), 583f.

MAXIMUS DER BEKENNER, *Drei geistliche Schriften* [= *Christliche Meister* 49], Freiburg 1996, in: *ThPh* 72 (1997), 584.

Le Livre de Job chez les Pères [= *Cahiers de Biblia Patristica* 5], Strasbourg 1996, in: *ThPh* 72 (1997), 584f.

M. GERWING, *Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts* [= *BGPhMA NF* 45], Münster 1996, in: *ThPh* 72 (1997), 593f.

T. PRÜGL, *Antonio da Cannara. De potestate pape supra Concilium Generale contra errores Basiliensium*. Einleitung, Kommentar und Edition ausgewählter Abschnitte [= *Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts NF* 41], Paderborn 1996, in: *ThPh* 72 (1997), 596f.

M. ALCALÁ, *Historia del sinodo de los obispos* [= *BAC* 564], Madrid 1996, in: *ThPh* 72 (1997), 604f.

1998

I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli, a cura di E. CATANEO [= *Letture cristiane del primo milennio* 25], Milano 1997, in: *ThPh* 73 (1998), 270-272.

A. HOFFMANN, *Augustins Schrift ‚De utilitate credendi'. Eine Analyse* [= *MBTh* 58], Münster 1997, in: *ThPh* 73 (1998), 273-275.

M. FIEDROWICZ, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins ‚Enarrationes in Psalmos'*, Freiburg/Basel/Wien 1997, in: *ThPh* 73 (1998), 275-277.

AUGUSTINUS, *De civitate Dei.* Herausgegeben von CH. HORN [= *Klassiker Auslegen* 11], Berlin 1997, in: *ThPh* 73 (1998), 277-279.

P. ANGSTENBERGER, *Der reiche und der arme Christus. Die Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,9 zwischen dem zweiten und sechsten Jahrhundert* [= *Hereditas. Studien zur Alten Kirche* 12], Bonn 1997, in: *ThPh* 73 (1998), 279f.

W.A. BIENERT, *Dogmengeschichte* [= *Grundkurs Theologie* 5/1], Stuttgart 1997, in: *ThPh* 73 (1998), 280-282.

R. KOSELLEK und R. WALTHER (Bearb. und Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* VIII/1-2, Stuttgart 1997, in: *ThPh* 73 (1998), 288f.

CH. REEMTS, *Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus* [= *Hereditas. Studien zur alten Kirchengeschichte* 13], Bonn 1998, in: *ThPh* 73 (1998), 582f.

C. MAYER (Hg.), *Augustinus-Lexikon* II, fasc. 1/2: *Cor-Deus*, Basel 1996, in: *ThPh* 73 (1998), 583-585.

S. HEID, *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltsamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West*, Paderborn 1997, in: *ThPh* 73 (1998), 585-587.

Dictionnaire critique de théologie. Publié sous la direction de J.-Y. LACOSTE, Paris 1998, in: *ThPh* 73 (1998), 603-605.

1999

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, *Stromate* VII. Introduction, texte critique, traduction et notes par A. LE BOULLUEC [= *SC* 428], Paris 1997, in: *ThPh* 74 (1999), 256f.

B. SESBOÜÉ, *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV[e] siècle. Le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaires*, Paris 1998, in: *ThPh* 74 (1999), 257-259.

B. STUDER, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, in: *ThPh* 74 (1999), 259-261.

F. DODEL, *Das Sitzen der Wüstenväter. Eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum* [= *Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 42], Fribourg 1997, in: *ThPh* 74 (1999), 261f.

APPONIUS, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Tome I: Introduction générale, texte, traduction et notes; livres I-III. Tome II: Texte, traduction et notes; livres IV-VIII. Tome III: Text, traduction, notes et index; livres IX-XII, par B. DE VREGILLE et L. NEYRAND [= *SC* 420; 421; 430], Paris 1997 / 1998, in: *ThPh* 74 (1999), 262f.

EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*. Edition du texte grec, introduction, traduction, notes et index par P. GÉHIN, C. GUILLAUMONT et A. GUILLAUMONT [= *SC* 438], Paris 1998, in: *ThPh* 74 (1999), 581f.

PATRICIUS, EUDOCIE, OPTIMUS, CÔME DE JÉRUSALEM, *Centons homériques* (*Homerocentra*). Introduction, texte critique, traduction, notes et index par A.-L. REY [= *SC* 437], Paris 1998, in: *ThPh* 74 (1999), 582f.

THÉODORET DE CYR, *Correspondance* IV *(Collection conciliaire)*. Texte critique de E. SCHWARTZ, introduction, traduction, notes et index par Y. AZÉMA [= *SC* 429], Paris 1998, in: *ThPh* 74 (1999), 583f.

BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance* I: *Aux solitaires*, tome I, *Lettres* 1-71; tome II, *Lettres* 72-223. Introduction, texte critique et notes par F. NEYTE et P. DE ANGLIS NOAH, traduction par L. REGNAULT [= *SC* 426; 427], Paris 1997 / 1998, in: *ThPh* 74 (1999), 584f.

GRÉGOIRE LE GRAND (PIERRE de CAVA), *Commentaire sur le premier livre des Rois*, tome III (III,18-IV,78). Introduction, texte, traduction et notes par A. DE VOGÜÉ [= *SC* 432], Paris 1998, in: *ThPh* 74 (1999), 585f.

2000

TERTULLIEN, *Contre Hermogène*. Introduction, texte critique, traduction, et commentaire par F. CHAPOT [= *SC* 439], Paris 1999, in: *ThPh* 75 (2000), 265f.

K. SCHNEIDER, *Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung* [= *Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte* 14], Bonn 1999, in: *ThPh* 75 (2000), 266f.

HILAIRE DE POITIERS, *La trinité*, tome I (livres I-III). Texte critique par P. SMULDERS (*CCL*), introduction par M. FIGURA et J. DOIGNON (†), traduction par G.M. DE DURAND, CH. MOREL et G. PELLAND, notes par G. PELLAND [= *SC* 443], Paris 1999, in: *ThPh* 75 (2000), 267f.

GREGOR VON NYSSA, *Über das Sechstagewerk. Verteidigungsschrift an seinen Bruder Petrus.* Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von F.X. RISCH [= *BGL* 49], Stuttgart 1999, in: *ThPh* 75 (2000), 268-270.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Die Auslegung des Briefes an die Galater. Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer. Über dreiundachzig verschiedene Fragen: Fragen 66-68*. Eingeleitet, übertragen und erläutert von T. RING [= *Sankt Augustinus – Lehrer der Gnade. Prolegomena* 2], Würzburg 1997, in: *ThPh* 75 (2000), 270f.

SULPICE SÉVÈRE, *Chroniques*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par G. DE SENNEVILLE-GRAVE [= *SC* 441], Paris 1999, in: *ThPh* 75 (2000), 271f.

O. KAMPERT, *Das Sterben der Heiligen. Sterbeberichte unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des vierten bis sechsten Jahrhunderts* [= *Münsteraner Theologische Abhandlungen* 53], Altenberge 1998, in: *ThPh* 75 (2000), 272-274.

PSEUDO-PHILON, *Prédications synagogales*. Traduction, notes, commentaire par F. SIEGERT et J. DE ROULET avec la collaboration de J.J. AUBERT et N. COCHAND [= *SC* 435], Paris 1999, in: *ThPh* 75 (2000), 572.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate* VI. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. DESCOURTIEUX [= *SC* 446], Paris 1999, in: *ThPh* 75 (2000), 575f.

CYPRIEN DE CARTHAGE, *La bienfaisance et les aumônes*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par M. POIRIER [= *SC* 440], Paris 1999, in: *ThPh* 75 (2000), 576f.

MARC LE MOINE, *Traités* I. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.-M. DE DURAND (†) [= *SC* 445], Paris 1999, in: *ThPh* 75 (2000), 578f.

Livro Preto. Cartulário da sé de Coimbra. Ediçao Crítica. Texto Integral. Director e Coordenador Editorial M.A. RODRIGUES, Director Científico C. AVELINO DE JESUS DA COSTA, Coimbra 1999, in: *ThPh* 75 (2000), 581f.

GALAND DE REIGNY, *Petit livre de proverbes*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par J. CHÂTILLON (†), M. DUMONTIER (†), A. GRÉLOIS [= *SC* 436], Paris 1998, in: *ThPh* 75 (2000), 582.

T. DIETRICH, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621): systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen* [= *KKTS* 69], Paderborn 1999, in: *ThPh* 75 (2000), 584-587.

2001

IPPOLITO, *Contro Noeto*. A cura di M. SIMONETTI [= *Biblioteca Patristica* 35], Bologna 2000, in: *ThPh* 76 (2001), 272-275.

G. URÍBARRI BILBAO, *La emergencia de la Trinidad immanente. Hipólito y Tertuliano* [= *Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas*], Madrid 1999, in: *ThPh* 76 (2001), 275f.

C. MAYER (Hg.), *Augustinus-Lexikon* II, fasc. 3/4: *Deus-Donatistas (Contra-)*, Basel 1999, in: *ThPh* 76 (2001), 280-282.

Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers. Edited by K. EMERY JR. and J. WAWRYKOW [= *Notre Dame Conferences in Medieval Studies* 7], Notre Dame/Indiana 1998, in: *ThPh* 76 (2001), 282-284.

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique VII: *Didyme d'Alexandrie,* ed. par A. PAUTLER (*Centre d'analyse et de documentation patristiques*), Paris 2000, in: *ThPh* 76 (2001), 576.

A. HOFFMANN, *Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago* [= *Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, NF* 92], Paderborn u. a. 2000, in: *ThPh* 76 (2001), 579f.

CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons sur l'Ecriture* I *(sermons 81-105)*. Texte critique par G. MORIN (*CCL*), introduction, traduction et notes par J. COURREAU [= *SC* 447], Paris 2000, in: *ThPh* 76 (2001), 585f.

Prosopographie chrétienne du bas-empire. Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604). Sous la direction de CH. PIETRI (†) et L. PIETRI, 2 vols, Roma 1999, in: *ThPh* 76 (2001), 586-588.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique* III *(sermons 33-50)*, texte latin de *S. Bernardi Opera* par J. LECLERCQ, H. ROCHAIS et CH. H. TALBOT. Introduction, traduction et notes par P. VERDEYEN / R. FASSETTA [= *SC* 452], Paris 2000, in: *ThPh* 76 (2001), 588f.

2002

PAMPHILE ET EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée. Sur la falsification des livres d'Origène* I. Texte critique, traduction et notes par R. AMACKER et É. JUNOD I [= *SC* 464], Paris 2002, in: *ThPh* 77 (2002), 563f.

ATANASIO, *Il Credo di Nicea*. Introduzione, traduzione e note a cura di E. CATTANEO [= *Collana di testi patristrici* 160], Roma 2001, in: *ThPh* 77 (2002), 564f.

P. KOHLGRAF, *Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie* [= *Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte* 19], Bonn 2001, in: *ThPh* 77 (2002), 565-567.

CH. FERRARI TONIOLO, *Cyrilliana in Psalmos. I frammenti del Commento ai Salmi di Cirillo di Alessandria nel codice Laudiano greco 42* [= *Saggi e Testi Classici, Cristiani e Medievali* 14], Catania 2000, in: *ThPh* 77 (2002), 567f.

BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance* II: *Aux cénobites*, tome I: *Lettres 224-398*; tome II: *Lettres 399-616*. Texte critique, notes et index par F. NEYTE et P. DE ANGLIS NOAH. Traduction par L. REGNAULT [= *SC* 450; 451], Paris 2000 / 2001 in: *ThPh* 77 (2002), 568.

SYMÉON LE STUDITE, *Discours ascétique*. Introduction, texte critique et notes par H. ALFEYEN, traduction par L. NEYRAND [= *SC* 460], Paris 2001, in: *ThPh* 77 (2002), 569.

2003

ATHANASIUS VON ALEXANDRIEN, *Epistula ad Afros*. Einleitung, Kommentar und Übersetzung von A. VON STOCKHAUSEN [= *PTS* 56], Berlin/New York 2002, in: *ThPh* 78 (2003), 274f.

W. GEERLINGS, *Augustinus – Leben und Werk*. Eine bibliographische Einführung, Paderborn 2002, in: *ThPh* 78 (2003), 275f.

S. MRATSCHEK, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen* [= *Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben* 134], Göttingen 2002, *ThPh* 78 (2003), 276-278.

A. LOUTH, *St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology* [= *Oxford Early Christian Studies*], Oxford 2002, in: *ThPh* 78 (2003), 278f.

Dictionary of Early Christian Literature. Edited by S. DÖPP and W. GEERLINGS, translated from the German by M. O'CONNELL, New York 2000, in: *ThPh* 78 (2003), 280.

F. STELLA, *Poesia e teologia* I: *L'Occidente latino tra IV e VIII secolo* [= *Eredità medievale* 18], Milano 2001, in: *ThPh* 78 (2003), 280f.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Henryk Anzulewicz, Dr., geb. 1955, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Albertus-Magnus-Institut, Bonn.

Joop van Banning, Dr., geb. 1949, Dozent am Institut für systematische Theologie der Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck.

Christoph Benke, Dr. habil., geb. 1956, Studentenseelsorger und Lehrbeauftragter für Spirituelle Theologie an den Katholisch-Theologischen Fakultäten der Universitäten Wien und Salzburg.

Wolfgang Artur Bienert, Prof. Dr., geb. 1939, Professor für Kirchengeschichte an der Philipps-Universität, Marburg.

Thomas Böhm, Dr. Dr., geb. 1964, wissenschaftlicher Mitarbeiter und Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Ludwig-Maximilians-Universität, München, und Lehrstuhlvertreter am Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg.

Walter Brandmüller, Prof. Dr., geb. 1929, emeritierter Professor an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg, Präsident des Pontificio Comitato Storico, Rom.

Marcia Colish, Prof. Dr., geb. 1937, emeritierte Professorin für Geschichte des Oberlin College, Oberlin (USA), jetzt Yale University.

Ernst Dassmann, Prof. Dr., geb. 1931, emeritierter Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn.

Philippe Depreux, Dr., geb. 1967, Maître de conférence d'Histoire médiévale, Haut Moyen Âge, an der Universität François-Rabelais, Tours.

Karlheinz Diez, Prof. Dr., geb. 1954, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Fulda.

Gillian Rosemary Evans, Prof. Dr., geb. 1943, Professor of Medieval Theology and Intellectual History an der Universität Cambridge.

Michel Fédou SJ, Prof. Dr., geb. 1952, Professor für Patristik und Dogmatik an der Theologischen Fakultät des Centre Sèvres, Paris.

Michael Fiedrowicz, Prof. Dr., geb. 1957, Professor für Kirchengeschichte des Altertums, Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Trier.

KARL SUSO FRANK OFM, Prof. Dr., geb. 1933, emeritierter Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg.

WILHELM GEERLINGS, Prof. Dr., geb. 1941, Professor für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Ruhr-Universität, Bochum.

LUCE GIARD, Prof. Dr., Research Fellow in Geschichte und Philosophie der Wissenschaften am Centre National de la Recherche Scientifique in Paris. Gegenwärtig tätig an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales – Centre de recherches historiques, Visiting Professor, University of California San Diego, Department of History, im Winter-Trimester, seit 1990.

THERESIA HAINTHALER, Dr., Forschungsprojekt „Jesus der Christus", Betreuung und Weiterführung des Werkes „Jesus der Christus im Glauben der Kirche" von Prof. Dr. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Frankfurt am Main.

CHRISTOPH HARTMANN, Dr., geb. 1967, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Klassische Philologie der Universität Leipzig.

WOLF-DIETER HAUSCHILD, Prof. Dr., geb. 1941, Professor für Alte Kirchengeschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster.

ANDREAS HOFFMANN, Dr. habil., geb. 1959, Privatdozent für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Katholischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

REINHARD HÜBNER, Prof. Dr., geb. 1937, emeritierter Professor für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität, München.

RAINER ILGNER, Dr., geb. 1944, Stellvertreter des Sekretärs der Deutschen Bischofskonferenz, Mitherausgeber der *Fontes Christiani*, Bonn.

STEPHAN CH. KESSLER SJ, Dr., geb. 1959, Lehrbeauftragter für Patrologie und Geschichte der Alten Kirche an den Universitäten Luzern und Linz, Ausbildungspräfekt der deutschsprachigen Jesuiten, München.

ALFONS KNOLL, Prof. Dr., geb. 1957, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.

LUIS F. LADARIA SJ, Prof. Dr., geb. 1944, Professor für Theologie an der Pontificia Università Gregoriana, Rom.

MATTHIAS LAARMANN, Dr., geb. 1964, Studienrat und Lehrbeauftragter für lateinische Literatur des Mittelalters und ihre Didaktik an der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster.

LOTHAR LIES SJ, Prof. Dr., geb. 1940, Professor für Dogmatik und ökumenische Theologie, Vorstand der Abteilung Dogmatische Sakramententheologie und Ökumene, Theologische Fakultät der Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck.

NORBERT LOHFINK SJ, Prof. Dr., geb. 1928, emeritierter Professor für Exegese des Alten Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main.

CHRISTIAN LOHMER, Dr., geb. 1956, Mitarbeiter der Monumenta Germaniae Historica, München.

WERNER LÖSER SJ, Prof. Dr., geb. 1940, Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main.

JOSEF LÖSSL, Dr., geb. 1964, Dozent für Patristik und Spätantike an der Universität Cardiff.

SANTIAGO MADRIGAL SJ, Prof. Dr., geb. 1960, Professor und Dekan für Theologie an der päpstlichen Universität Comillas, Madrid.

DIEGO MOLINA SJ, Dr., geb. 1964, Dozent für Dogmatik und Geschichte der Theologie an der Theologischen Fakultät, Granada.

HILARY MOONEY, Dr., geb. 1962, wissenschaftliche Angestellte am Arbeitsbereich für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg.

HERIBERT MÜLLER, Prof. Dr., geb. 1946, Professor für Geschichte des Mittelalters an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main.

DOMINIQUE POIREL, Dr., geb. 1961, Ingénieur de recherche am Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris.

THOMAS PRÜGL, Prof. Dr., geb. 1963, Professor of Theology and Fellow of the Medieval Institute, University of Notre Dame.

MICHAELA PUZICHA OSB, Dr., geb. 1945, Leiterin des Instituts für Benediktinische Studien, Salzburg.

FRIEDO RICKEN SJ, Prof. Dr., geb. 1934, Professor für Geschichte der Philosophie und Ethik an der Hochschule für Philosophie, München.

KLAUS SCHATZ SJ, Prof. Dr., geb. 1938, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main.

BERNARD SESBOÜÉ SJ, Prof. Dr., geb. 1929, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät des Centre Sèvres, Paris.

MICHAEL SIEVERNICH SJ, Prof. Dr., geb. 1945, Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main.

BEATE REGINA SUCHLA, Dr. habil., geb. 1949, Privatdozentin an der Justus-Liebig-Universität Gießen, Zentrum für Philosophie und Grundlagen der Wissenschaft; Inhaberin der Grundlagenforschungsstelle Dionysius Areopagita der Patristischen Kommission der Union der bundesdeutschen Akademien der Wissenschaften in der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

JÖRG ULRICH, Prof. Dr., geb. 1960, Professor für Alte und mittelalterliche Kirchengeschichte an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

GABINO URÍBARRI SJ, Prof. Dr., geb. 1959, Professor für Theologie und Director del Departamento de Teología dogmática y fundamental an der Päpstlichen Universität Comillas, Madrid.

BENEDICTA WARD SLG, Dr., geb. 1933, Dozentin für Geschichte der christlichen Spiritualität an der Universität Oxford.

BARDO WEISS, Prof. Dr., geb. 1934, emeritierter Professor der Johannes-Gutenberg-Universität, Mainz; Lehrauftrag am Institut für katholische Theologie der Universität Koblenz-Landau, Abt. Koblenz.

REGISTER

Bibelstellen

Namen

KONZILIEN UND SYNODEN (CHRONOLOGISCH GEORDNET)